





DURANDO

IN SENTENTIARUM





D N. D V R A N D I

A SANCTO PORTIANO. IN
SENTENTIAS THEOLOGICAS PETRI
Lombardi Commentariorum
libri quatuor.

*Primum quidem per Nicolaum à Martimbos, eximium Navarrensis
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.



J. Benito Macquieima

LUGDUNI,
APVD GASPAREM
A PORTONARIS.

1556

FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO



Ex Ioanne tritthemio abbate
Spanhelmenfi in catalogo scriptorum
ecclesiasticorum.

DURANDVS 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 facile tribuere debeo, nec remerè 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.	Liber vnus.	Fratres charissimi,
Summa notabilis	Liber vnus.	
Quæstiones variæ	Liber vnus.	
Sermones diuersi	Liber 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 palatii, veritatem scripturæ sacræ docuisse, & per sedem apostolicam ad episcopalem dignitatem promotum, & lib. 4. dist. 13. quæst. 3. testatur se in curia Romana longo tempore stetisse, & adhuc ibidem quum hæc scriberet, fuisse, & dist. inc. 24. quæst. 3. Aniciensis ecclesiæ præfuisse. Huius meminit Raphaël Volaterranus antropologiæ lib. 21. Inter illustres Dominici ordinis viros, in hunc ferè modum, Durandus scripsit in sententias commentarios Thomæ Aquinatis, cuius ferè tempore fuit prius adfector, 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, quique 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

Nauarram bursarijs, ex Theologorum ordine
fidelissimis amicis.

S. D.



QVVM vt Cato ad perdiscendas literas Græcas, ita ego ad studium Theologicū serò accessissem, amici optimi, & cum doctissimis viris æqualibus meis conferri me oportere intelligerem, faciendum esse iudicaui ut labore improbo id aliqua ex parte contingerem, quod neque industria vlla mea, neque ingenio consequi me posse cognoscebam. Verum istum ardorem animi restinxerunt, & iam bene currere incipientem, propemodum reuocarunt nascentes quotidie ex deprauatis codicibus nouæ molestiæ, cum singulis ferè locis hæsitandum mihi esset, & locorū viarūque ignaro in ipso medio cursu subsistendum. Nam vt 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, vt nemini homini credibile videri possit, nisi qui repositos locos, & ad vetustissimorum codicum fidem restitutos diligenter animaduernerit. Ego enim in ista animi cura ac sollicitudine, adu nobilissimas huiusce Academiae bibliothecas Nauarricam & Victorinam, è quibus exemplaria accepi certè antiqua & emendata, præterea cōsului viros ex Theologorum ordine doctissimos, qui ante me Durandum diligentissimè legerant & emendauerant pluribus locis, quorum opera & labore dicere non possum quātum 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 præcipuos, neque vt in apertum aliquando veniret sperabam (non enim est tale, vt in arce poni possit, quasi minerua illa Phidiæ) quum multi ad me venerunt, qui me oportunè, importunè rogitarēt, vt multorum inferuirem commodis, qui admonerent, meminissim non mihi me, sed patriæ, sed communibus amicis esse natum, qui denique liberiùs exprobrarent, nefarium esse me si amicis crudelem, si miseris superbum, si meæ conditionis & ordinis hominibus non adessim. Nec vero dicendo tantum perficere potui, vt acciperent excusationes meas, nec quum adducerem occupationes quotidianas, & maximas difficultates concertationum nostrarū, quas quo-

idie inibamus, potui impetrare aliud, quàm vt 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 emendatissimū venire, sed longè aliter res euenit quàm expectabam. Nam post eas responsiones quas apud Sorbonam feci, mihi nonus labor subeundus fuit, & relegendus Durandus totus, quem ego tum minus emendatum offendi, quàm initio acceperam. Et quoniam præcipitabatur editio, coactus sum errores recognitos ad calcem indicis adscribere, vnde diligens lector emendationem quæret. Atque hîc quicquid est à me factum, amici optimi, volui sub vestro nomine apparere, vt ex consilio viri sua ætate doctissimi, & clarissimi Theologi D. Ioan. Gerson Cancellarii Parisiensis, in perlegendo Durando nunc aliquantulum emendatiore, bonas horas collocetis, istis temporibus præsertim 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 æqualibus vestris sunt publicè suscipiendæ. Quod vt accuratè faciatis hortor, & si amicitia nostra patitur, etiam vehementer oro, de ipso auctore hoc vnum dicere ausus, ab illo

Theologiam non spinosè, sed tamen acutè esse tractatam, vt eum doctum virum, & solerti ingenio fuisse appareat. Ex inclyta & Regia Nauarra, Nonis Martiis, Anno à natiuitate Domini

M. D. X L I X,

INDEX COMMENTARIORVM DVRANDI IN SENTENTIAS THEOLOGICAS PETRI LOMBARDI COPIOSIS-

simus, cuius primus numerus folium, secundus columnam, tertius verò numerum indicat.



A B 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, vt pater diligit se spi. 75.3.13
Abraham tantum meruit in suo matrimonio, quantum Ioannes in continentia sua. 316.2.2
Absoluta in diuinis quæ sunt. 78.4.19
Absolutio an ab vno & eodem facienda sit. 298.2.8.9.10.11.12
Absolutionem culpæ directè nunquam sibi retinet Romana ecclesia. 308.4.5.6
Absolutionis forma Leonis papæ non est indicatua, sed optatua. 308.1.7
Absolutio sacramentalis nō fit per manu impositionem. ibid. 8
Abstractiue an deus cognoscat. vide deus. & 1.1.3
Abstractiua notitia dei, vide notitia.
Abstractum & concretum an differant in creaturis. 78.4.5
An prædicentur de se inuicem. 80.1.3.4
Abstractio proprietatum relatiuarum quomodo potest fieri in diuinis. 184.4.7
Abusus non quilibet est peccatum mortale. 323.1.5
Acceptum dicitur deo dupliciter, scilicet vt remunerabile premium æternum vt temporali, sicut bonum opus factum in peccato. 290.4.10
Acceptio personarū 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 maxime 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. 335.2.4.10
Accusatio matrimonij aliquando fit cum inscriptione & obligatione ad penam talionis. ibidem. 10
Accidens conaturalis inferior speciei non oportet esse conaturalis superiori. 144.4.14
Accidens qualiter sit entitas. 76.3.14
Accidens potest esse sine subiecto supernaturaliter, & tunc esset 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 perfecit solum subiectū immediatè, sic quod ex vnione 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 nominis. 183.4.1
Accidens duplex est, & quod est per accidens ab arte dimittitur. 251.1.26
Accidentia aliqua sunt absoluta, & aliqua respectiua, & eorum distinctio & differentia. 278.1.3
Accidens respectiuum nullo modo potest esse sine suo fundamento. ibidem.
Accidens absolutū deus potest facere sine subiecto. ibi. 1.9. & 10
Accidentia eucharistiæ idem esse habent quod prius habebant, & idem agere. 278.4.8
Accidens habens partes extensas secundum vnā partem potest esse in subiecto, & secundum aliam non. 279.1.3
Actio in creaturis denominatio est productiua à producto. 17.1.10
Actionis difformitas potest contingere triplici de causa. 5.1.7
Actio attribuitur supposito, & non naturæ, licet idem sint rea-

liter, quia suppositū significat, vt quod agit, & natura vt quo. 77.3.34

Actio diuina an assimilatur illuminationi. 98.2.8
Actio dei & operatio, aut factio nō dicitur propriè actio. 108.1.9
Actio realis est eadem cum suo termino. 108.3.11
Actio naturalis præsupponit subiectum tanquam aliquod existens, non autem est sic de creatione. ibidem.
Actio naturalis supponit subiectū, & pducit terminū. 108.3.21
Actio eadem est creationis rerū, & cōseruationis earū. 108.1.19
Actio momentanea non potest esse æterna. 107.3.7
Actionis seu factionis quatuor modi. 108.2.15
Actio quæ mensuratur nunc stante potest cōexistere suo agentī. 108.3.20
Actio non habens subiectum, neque terminum à quo non potest dici infinita. 110.3.24
Actio creaturæ non de necessitate supponit subiectum. 110.2.19
Actio sine motu est eadem cum termino producto, nisi quod includit respectum ad producentem. 110.4.33
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 elicitur à sola virtute suæ speciei. ibidem. 11
Actio eadem potest esse à duobus immediatè ab vno, mediatè ab alio, vel immediatè ab vtroque, sed imperfectè. ibid. 11.13
Actiones sumunt denominationem à suis terminis. 111.3.11
Actionem cessare sine habito quomodo intelligitur. 118.3.47
Actio facta ab agente voluntario potest interrompi. 117.4.14
Actio omniū sensibilium est vnica in medio & organo. 111.3.14
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
Actione 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, nō possunt ad eundem terminari. 337.4.14
Actio quomodo attribuitur supposito. 202.1.8. & 9
Actum diuersa principaliter, & perfectè non 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. 63.2
Actus est operatio producta, vel recepta. 13.3.11
Actus differentes & subordinati possunt esse ab eodem principio absoluto. 12.2.14
Actus nostri considerari possunt secundum esse naturæ, secundum esse moris, & secundum esse meriti. 47.4.22
Actū diuinorū quidam transeunt in creaturam, alij nō. 57.2.4
Actus diuini includentes transitum realem sunt notionales, sed includentes transitum rationis sunt inflexiui. 75.2.9
Actus vel operationes in diuinis aliquando reflexiue sunt & non notionales, aliquando notionales non 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
Actus 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. 124.1.1
Actus duplex primus & secundus. 120.2.4
Actio attributa rei producenti, quando productum incipit esse est eiusdem speciei cum sequentibus. 122.1.8
Actus duplex in voluntate. 123.4.6
Actus practice rationis duplex. ibidem.

Magistri Durandi de sancto Portiano

Actus primus existens in nostra potestate non semper est deliberatus. 146.1.2
Actus aliqui possunt dici indeliberati dupliciter. ibid. 11
Actus intellectus precedit actum voluntatis. ibidem. 1.12
Actus intellectus precedens actum voluntatis, non semper est naturalis. 146.1.13
Actus precedens actum liberi arbitrii non est eius causa actiua, vel passiva. 148.3.5
Actus liberi arbitrii sunt diuersi quidam imperati, quidam eliciti. 146.3.13
Aliquid dicitur actuum dupliciter. 146.4.18
Actus virtutis quoad substantiam solum praecipitur. 154.4.4
Actus quod est secundum inclinationem rei non potest esse violentus. 147.4.13
Actus intelligendi componens fertur in duo. 163.1.27
Actus interiores & exteriores sunt peccata secundum aliquos, & secundum alios non, sed solum interiores. 164.1.3
Actus est semper cum omissione. ibidem.
Actus exterior potest dupliciter comparari. 164.4.4
Actus culpabilis includit duo. 165.2.3
Actus multipliciter diuiditur. 165.1.1
Actus dicitur moraliter bonus quando est in potestate voluntatis, siue sit ab ea elicitus, siue imperatus. 166.4.5
Actus quo voluntas vult finem, & ordinata in finem non est inferior & remissior, nisi per comparisonem 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 voluntate. 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 difformis. ibidem.
Actus ille, nec est bonus, nec malus, circa quem ratio non potest esse magis recta in affirmando quam in negando. ibid. 5
Actus deliberatus habens circumstantias pro obiecto non potest esse quin sit bonus vel malus. 171.1.5 & 6
Actus multi sunt extra genus moris. ibidem. 8
Actus appetitus sensitiui indifferens. ibidem. 9
Actum esse indifferentem secundum speciem suam potest dupliciter 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 demeritorius. ibidem. 7
Actus interior voluntatis, an possit succedere esse bonus & malus. 172.1.3
Actus intellectus & voluntatis idem potest esse successiuus verus & 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. 172.2.4
Actus est ociosus qui non ordinatur ad finem ad quem debet ordinari. 171.3.9
Actus voluntatis sunt duplices. 172.1.4
Actus exterior & interior non sunt diuersa peccata. 173.2.6
Actus & exterior & interior sunt boni eadem bonitate denominatione 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 interiori quo ad numerum. ibidem. 7
Actus interior potest dici esse sine exteriori, vel cum eo dupliciter. ibidem. 8
Actus imperfectus sine exteriori habet malitiam, licet non minorem si non esset, vel maiorem si esset. ibidem. 8
Actus deducti a voluntatibus aequalibus dato quod una exeat in opus extrinsecum, & non alia sunt aequae mali. 172.4.2
Actus aliqui sunt exteriores qui non possunt remittere actum voluntatis. ibidem. 8
Actus interior & exterior coniunctim prohibentur eodem pracepto, sed actus interior prorumpens in exteriori, & interior non prorumpens diuersimodum prohibetur praceptis. 173.3.10
Et sunt vnum peccatum. 173.2.6
Actus exterior & interior quibus sunt vnum meritum. 173.4.5

Actus exterior & interior coniuncti remunerantur vnicui remuneratione. 173.4.6
Actus interior solus non est causa meriti condigni homini a hominem. 173.4.5
Actus appositus euphemiae non est peccatum mortale. 175.3.13
Actus peccati includit actum, & defectum debite rectitudinis. 177.2.5
Actus a quo intendatur. 218.1.4 & ibid. 7 & eod. 3.8
Actus procedentes ab habitibus naturalibus, & supernaturalibus aliter ordinantur ad beatitudines naturalem & supernaturalem. 219.3.5
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 & 10.
Actus quomodo importat imperfectionem. 232.4.10
Actus in quo reperitur magis & minus perfectum, dicitur imperfectionem secundum gradum. 233.1.5 & 7.
Actus quomodo concurrunt ab generatione habitus virtuosus. 235.2.10
Actus virtutum generatiui distinguuntur dupliciter. ibid. 1.8
Actus vnus 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 praesentem. 277.2.7
Actus virtuosus dupliciter accipitur. 283.1.7
Actus voluntatis elicitur imperatus. 320.1.5
Actus matrimonij factum propter vitandam fornicationem proximo non est peccatum. 323.1.5.6
Actus intelligendi diuinam essentiam perfectiores communicebit deus vni quam alteri. 335.1.28
Adam fuit creatus in gratia, & in virili aetate. 121.1.4
Adam erat immortalis per gratiam. 139.3.2
Poterat mori, immortalem tamen fuisse coniunctur ex facra scriptura. 139.4.5
Adam in statu innocentiae erat transferendus ad gloriam. 139.4.6
Appetit esse vt deus, idque in scientia. ibidem. 143.3.1.2.3
Habuit de creaturis cognitionem non claram. 145.1.5
Adam ex gratia speciali potuit clare deum videre, & secundum aliquos quando deus misit in eum soporem ita fecit. ibid.
Adam vidit deum per speciem secundum eum communem, cuius visio erat media inter claram & enigmaticam secundum aliquos, quorum opinio reprobat. 145.1.8
Adam in primo statu vidit eodem genere visionis, quod videmus licet perfectius. ibidem.
Adam aliud voluit directe & consecutiu. 157.1.8
Adam si solus peccasset, adhuc totum genus humanum fuisset infectum. 157.2.8
Adam & Cain interrogari a deo peccatum non recognoscere vituperantur. 296.4.11
Adam & Eva si superuierent, non haberent cum quibus possent contrahere. 335.2.10
Administrans sacramenta si pro labore aliud accipiat est simoniacus, non tamen pro sustentatione sua. 325.1.11
Adoptio humana & diuina secundum aliquid conueniunt, & secundum aliquid differunt. 199.4.5 & 6.
Adoptio humana bis tria importat. ibidem.
Adoptare conuenit toti trinitati secundum tres conditiones. 200.1.7
Adoptare conuenit patri vt auctori, filio vt exemplari, & spiritui sancti perfectionem. ibidem.
Adoptare non conuenit deo secundum tres conditiones ultimas. ibidem.
Adoptari est solius creaturae intellectualis. ibid. 9
Adoptio est in diuinis ad communicandum similitudinem, & participationem filiationis naturalis. ibid. 10
Adoptio conuenit singulis personis trinitatis secundum aliquam appropriationem. ibid. 11
Adoptionis duae sunt species. 336.3.5. ante 6.
Adoptio est extraneae personae in filium, vel nepotem legitima assumptio. ibid. 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. ibid. 6
Adoptio quomodo impedit matrimonium, & in quo gradu. ibidem.
Adoptatio imaginum an sit laetitia, vel quis honor opi. communis improbat. & glossatur. 198.1.8.9.10
Adoratio hyperdulix debetur humanitati Christi secundum se praeci

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

praeclare considerata. Vide consilium super hoc. ibidem. 3.13
Adulter non potest cognoscere quod sit primum suum peccatum. 48.3.13
Adulter reneatur habere habitum fidei per quem exit in actum. 225.2.6
Adulti venientes ad baptismum debent habere voluntatem propriam suscipiendi. 260.3.10
Adulter nullo modo debet suscipere baptismum simoniace. 262.2.9
Adulterium & furtum sunt circa de se appetibilia: ideo prohibentur duplici pracepto, alia vero non. 242.4.8
Adulterium deprehensam permittit lex a viro occidi, non tantum illicitum. 329.3.4.5
Aer non dicitur coloratus ratione speciei coloris. 135.1.13
Aer non dicitur lucens licet habeat lumen. ibidem.
Aer sub linea aequinoctiali est multum subtilis, quare nullus aere incorporatur. 137.4.8
Aeribi inflammatus potest dici gladius flammeus. ibidem.
Aer non est ibi habitatus secundum aliquos, quorum opinio probatur. 137.4.9
Affinitas quid sit. 334.1.7
Affinitatum antiquitus fuerunt tria genera. 334.2.8
Affinitatis secundum genus, & tertium non impediunt matrimonium. ibidem. 9
Affinitatis primum genus vsque ad quartum impedit matrimonium. ibidem. 9
Affinitas est effectus matrimonij non impedit matrimonium contrahendum. ibidem. 10
Agendi modus ex esse habet determinari. 82.1.8
Agens liberum nobilius est naturali. 80.3.4
Agens praestitutus sibi finem agit per intellectum voluntatem. 80.3.6
Agens primum non potest agere per accidens, aut propter finem sibi ab alio praestitutum. ibidem.
Agens per intellectum si distincta producat, ea distincte agnoscit. 81.1.3
Agentis proportio cum passio an sufficiat sine approximatione ipsius agentis ad hoc quod agens agat. 100.2.3
Agens antequam agere possit, duo requirit. ibidem.
Agens an immediatus agat per illud, per quod magis assimilatur effectui. 101.2.12
Agens creatum non precedere duratione suum effectum sufficit probare quod agit ex necessitate naturae. 108.1.14
Agens instrumentale adiunctum specialiter vt securus non potest creare per aliquam potentiam. 110.4.34
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 diuinum praceptum aut debitum fieri. ibidem.
Agens contra conscientiam distantem esse licitum, & non debitum semper peccat. ibidem.
Agens conformiter ad conscientiam erroneam non agit contra praceptum 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. 170.2.6
Agentium diuersorum in eodem subiecto sequitur eadem actio. 256.4.17
Agens potest aliquid dupliciter transmutare. 205.4.6
Agentia vniuoca faciunt sibi simile, non autem in aequinoctio, aut agentibus per artem. 251.2.8
Agens naturale nullam virtutem habet super formam separata a materia. 337.3.11. ante. 12
Agens naturale nullam virtutem habet ad vniendum formam materiae, 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 diuersitatis. 338.2.9
Agere solum in rem praesentem an sit imperfectio. 85.4.2
Agere ex necessitate naturae multipliciter potest intelligi. 98.1.4
Agere ex necessitate iustitiae multipliciter potest intelligi. 98.3.3
Agere nullo praesupposito ex parte facti potest communicari creaturae, licet non ex parte agentis. 110.3.18
Agens creatum, agens per artem supponit aliquid productum. ibidem.
Agere vniuociter semper est coadiutor agens naturalis. 111.3.10
Agere conuenit deo & creaturae. 111.2.2
Aliquid agere per aliquid potest dupliciter intelligi. 13.6

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 beatorum probabile est esse per ablationem grauitatis a corporibus. 345.3.2
Agilitas quam habilitatem dicat in corpore. ibidem.
Alimentum est necessarium ad tria. 140.2.3
Alimentum secundum aliquos non conuertitur in naturam aliti, vel si conuertatur, non pure, quorum rationes adducuntur, & opinio reprobat. 157.1.4.5
Aliud dicit differentiam substantialem, & alterum accidentalem. 193.2.18
Alterationes corporum inferiorum duplicem respiciunt quantitatem. 114.4.3
Alterans in alterabile est causa alterationis. 134.4.5
Amat quis plus proximum quam se, si amor sui in amore proximi includatur, aliter non. 228.4.23
Amicitia civilis stat cum expectatione mercedis. 229.3.8
Amicitia qua diligitur proximus differt a charitate. 199.1.9
Amicitia charitatis quomodo se habet ad alias amicitias similes. 229.3.4 & 5
Amicitia & amor benevolentiae non est hominis ad deum. 359.1.16
Amicus non semper plus diligitur quam quodcumque ex eo promouens. 229.2.29
Amici dilectio an sit plus meritoria quam inimici. 230.1.4.6.7
Amici dilectio continetur in dilectione inimici, & ideo minus meritoria. 230.1.10 & col. 3. ibid.
Amor est duplex, scilicet amicitiae & concupiscentiae. 12.1.6
Amor concupiscentiae potest habere rem subiecto distinctam a concupiscente. ibidem.
Amor concupiscentiae quandoque habetur de praesenti. 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
Amorum an semper conformes sint voluntates. 106.2.19
Amor & cognitio finis supernaturalis non sufficiunt ad consequendum eum, sed ultra requiritur inclinatio. 224.4.9
Amoris nomen reperitur in appetitu intellectiuo. 225.4.6
Amor quomodo comparatur ad alias passionis vt dicitur principalior. 226.1.1
Amoris desiderij, & dilectionis ordo assignatur. 225.4.7.8 & sequent. 9
Amor non vincitur ab ira, nisi in virtute alterius. 226.1.12
Amoris dei potest esse triplex modus, scilicet secundum determinationem, proportionem, & limitationem. eodem. 2.4.5
Amor dei non habet modum secundum proportionem medijs ad superfluum & diminutum. ibidem. 4
Amor quidam amicitiae, alius concupiscentiae. 226.4.4.6 & 227.4.5.6 & 228.2.5
Amoris duplex est gradus. eodem. 1.12
Amoris amicitiae & concupiscentiae declaratio. eodem. 2.6
Amor mercedis est duplex. 229.2.5
Amore mercedis an deus sit diligendus. ibidem. 5.6
Amor noster conformatur amoris dei cum diligimus plus, qui plus nobiscum communicant. eodem. 3.8
Amor amici & inimici dupliciter accipiuntur. 220.2.4 & 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 intelligit per species a deo concretas, quae introductae sunt propter species coloris, quorum opinio reprobat. 118.4.9
Angelus primo intuitiue cognouit essentiam suam, & ex ea deducit abstractionem aliorum. 6.2.8
Angelus an habeat locum naturalem, & an sit inclinatus ad vnum locum magis quam ad alium. 85.3.5.6
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, distet ab alio. ibidem.
Angelus an sit in determinato loco ratione suae essentiae finitae. ibidem. 7.8.9
Angelus an prius sit in loco quam agat in eo. ibidem. 9
Angelus an sit in determinato loco. ibidem. 9.10
Angeli essentia an sit ei ratio essendi in loco. ibidem. 11.12
Angelo an conueniat esse in maiori vel minori loco propter suam libertatem. 87.1.14
Angelus est motiuus corporis per intellectum & voluntatem, non tanquam per causam immediatam. 87.3.14
Non est in loco nisi intelligibiliter. 87.1.17
Angeli operatio an sit ei ratio existendi in loco. ibidem. 19
* a liij Angel



Magistri Durandi de sancto Portiano

Angelus non est in loco per essentiam, aut operationem, ut ei
conueniunt differentia situs & ubi. ibidem. 22
Angelus secundum aliquos solum est in loco secundum effe-
ctum, & sicut mouens in moto. ibidem.
Angelus in requirit propinquitatem per praesentiam realem
secundum locum & situm ad hoc quod moueat aliquid cor-
pus. ibidem.
Angelus per notitiam intellectum perfectius cognoscit, quam
not per intellectum & sensum. 119.2.21
Angelus non cognoscit per species, quia illa semper represen-
tarent, & sic simul & semel diuersa cognosceret, & nota ibi si-
militudinem de suppa approximata igni. 120.2.5
Angelus inclinatur rationibus rerum, & cognitionibus earum.
119.3.25
Angelus perfecte cognoscit totum ordinem vniuersi. ibid. 4.16
Angelus futura contingentia dependentia libertate potest co-
gnoscere. ibidem. 17
Angelus non potest certitudinaliter cognoscere ea quae depen-
dent ex libertate alterius angeli. ibidem.
Angelus tamen aliquantulum mentem alterius potest cognosce-
re. ibidem. 18
Angeli cognoscunt naturalia per eorum praesentiam. ibid. 19
Angeli triplici vigent acimine scientiae secundum Isidorum,
quomodo debeat intelligi. ibidem. 20
Angelus non cognoscit successione 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 à libero arbitrio alterius depen-
dentia, nisi per quandam coniecturam. ibidem.
Angelus unico actu 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 beatitudine naturali fuerunt creati. 120.4.5
Non fuerunt creati in perfecta beatitudine. 120.4.5
In creatione caruerunt culpa & poena. ibidem. 6
Angelus est perfectior celo. ibidem. 4.8
Angeli in creatione deum non viderant visione beata. ibid. 9
Angelus duplicem habet cognitionem vespertinam & matutina-
m. ibidem.
Angelus per cognitionem suae essentiae cognouit deum. ibid. 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. ibidem. 2
Nequaquam potuerunt scire suum casum. ibidem.
Angeli conuersio ad deum, & ab eo auersio fuit libertas, li-
cet haberent in creatione charitatem. 121.2.2
Indigebant gratia promouente ad bonum. ibidem.
Angelus potuit peccare. ibidem. 5
Angeli licet errore aut ignorantia careant, non tamen inconfi-
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 intelligi.
ibidem.
Angelus non potuit appetere aequalitatem dei quoad substan-
tiam, nec quo ad non subesse. ibidem.
Appetit quid si permansisset obtinuisse. ibidem. 13
Angelus appetit aequalitatem dei secundum quid & interpre-
tatione. ibidem. 14
Angelus appetit aequalitatem dei, in quantum appetit excellen-
tiam prohibitam. ibidem. 15
Angeli in principio creationis secundum magistrum fuit data
lex obedientiae mali ignota. ibidem.
Angelus ultra cognitionem naturalem habet aliam. 121.4.16
Angelus cognoscendo eligibilem statum cognouit omnes cir-
cumstantias. ibidem.
Angelus & celum conueniunt, quia non habent aliquid ma-
lum 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 praesentatur à vero bono, quorum
opinio reprobatur. 122.1.4

Angelus secundum aliquos & alia res, quando creatur prima
operatio quae fit à deo producitur secundum aliquos, quo-
rum opinio improbat. ibidem. 7
Angelus non potuit peccare in primo instanti sui esse. 122.1.9
Angelus in primo instanti sui esse non potuit habere illam in-
considerationem quae ad peccatum requiritur. ibidem. 11
Angelus in primo instanti sui non potuit mereri, & non potuit
peccare. ibidem. 12
Angelus in primo instanti non discursit. ibidem. 14
Angeli suam beatitudinem meruerunt. 122.2.4
Angeli post vnicum actum meritorium habuerunt gloriam.
ibidem.
Angeli mali ex vnicu actu malo fuerunt condemnati ibidem. 6
Angeli creati sunt in gratia & non in gloria. 122.3.10
Angelus non meretur gloriam ante datam. 121.2.2
Angeli mali sunt in aere caliginoso ad exercitium nostrum.
122.3.2
Angeli boni conuersio fuit causa conuersionis aliorum.
121.2.2
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 confirmationem,
nec tamen ideo caruerunt libero arbitrio. 123.3.2
Angeli tripliciter cognoscunt. ibidem.
Angelus primus peccauit appetendo bonum ex genere sine de-
bitis circumstantiis. 124.2.7
Angelus malus malo sui adhaerens non semper videt omnia
quae 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. 9
Angelus apprehendit immobiliter & sine discursu, homo mobi-
liter & cum discursu. ibidem. 10
Angelus vult immobiliter & fixe quare sunt obstinati, non au-
tem homo. ibidem.
Secundum aliquos quorum opinio reprobatur. ibidem. 11
Angeli boni non sunt confirmati per meritum, sed per praemiū.
ibidem.
Angeli mali nec damnati alij non possunt mereri propter tem-
pus praefixum. 124.3.12
Angeli boni non possunt peccare, quia in essentia diuina videtur
quicquid eis attinet. ibidem. 13
Angeli naturam corpoream possunt mutare localiter, non au-
tem ad formam. 125.1.6
Angeli solum coniungunt actiua passiuia. ibidem. 3
Angelus secundum aliquos praeter intellectum & voluntatem
habet virtutem motiuam realiter ab eis distinctam. 125.2.4
Quorum rationes improbantur. ibidem. 5
Angelus habet eandem virtutem imperatorem motum, & ipsius
exequentem. ibidem.
Angelus non mouet per velle, neque per intelligere. 125.3.8
Angelus requirit debitam distantiam ad actum mouendi.
ibidem. 2.7
Angeli secundum aliquos habent corpora aërea. 125.3.2
Angeli sunt essentialiter incorporei, assumunt tamen corpora
quando debent operari, secundum aliquos. ibidem.
Angelum non habere corpus potest multipliciter intelligi.
125.4.4
Angelus non est compositus ex materia & forma. ibidem.
Angelum assumere corpus potest dupliciter intelligi. ibidem. 5
Angelus virtute propria non potest assumere aliquid in vnica-
tem personae. ibidem. 6
Angelus potest assumere corpus ut mobile à motore. ibidem. 6
Angeli non possunt rem materialem ad formam mouere im-
mediate secundum aliquos, quia omne agens agit sibi simi-
le. 125.5.5
Quorum opinio improbat. ibidem. 7
Angelus praecise mouens corpus non dicitur semper illud as-
sumpsisse. ibidem. 4.7
Angeli proprie non loquuntur in corpore assumpto. 126.1.5
Angeli in corpore assumpto proprie non comedunt. ibidem.
Angeli possunt cibum sumere & tractare ac diuidere. ibidem.
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. 6
Angeli à creatione non habuerunt distinctos ordines. 127.2.2
Angeli eiusdem ordinis non sunt aequales. 128.1.7
Angelus secundum doctores data est gratia proportionem suo-
rum naturalium, ita & pueris in baptismo. 127.4.6
Angelus secundum aliquos cognoscit de volitione quid sit, & an
sit, &

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

fit, & 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
reprobatur. 127.1.14
Angelum non cognoscere cogitationes, an sint affirmatiue vel
negatiue est probabile, ubi auctor quidam remouet dubium.
126.4.8. & 127.1.15.16
Angeli aliqui immediate illuminantur à deo, & alij mediata.
127.3.4
Angeli omnibus beatorum Christum. 128.1. ante 7.
Angeli omnes immediate vident essentiam diuinam. 127.3.4
Angeli non cognoscunt mysteria gratiae, nisi per reuelationem.
ibidem.
Angelus inferioris ordinis nunquam eleuatur ad superiorem. ibi.
Angeli proprie dicuntur, qui ex officio mittuntur. ibidem.
Angeli aliqui illuminant & illuminantur, maxime assumman-
tur deo. ibidem.
Angeli & homines viatores in varias incidunt hierarchias. ib. 6
Angelus dicitur mitti, quando ex imperio diuino aliquid circa
nos exercet. 128.2.4
Angeli omnes assistunt deo ipsum videndo. 128.3.3
Angeli assistunt deo dupliciter. ibid. 4
Angeli superiores reuelant inferioribus secreta diuina. ibid.
Angeli illuminati à deo soli specialiter dicuntur assistere deo.
ibidem.
Angeli aliqui assistunt & ministrant. ibidem.
Angelus vnus plures custodit homines. ibid. 2
Angeli maiores sciunt incarnationem antequam fieret, mi-
nores vero postea sciuerunt. ibidem.
Angeli proficiunt usque ad diem iudicii. ibidem.
Angeli deputantur ad custodiam animarum à natiuitate usque
ad instantem mortis. ibid. 5
Angeli loquuntur. 129.1.1
Angelus loquitur per signa alteri angelo, secundum aliquos, quo-
rum opinio reprobatur. ibid. 2.5
Angelus cognoscit naturales motus voluntatis alterius angeli.
eodem. 5
Angelus habet signa signata inuariabilia. ibid. 4
Angeli non sunt variabiles quo ad naturam. ibid.
Angeli non loquuntur per signa ad placitum significantia. ibid.
Angelus secundum aliquos loquitur applicando diuersas figu-
ras in celo, quorum opinio reprobatur. ibid. 6
Angeli loquuntur alteri angelo manifestando conceptum suum
secundum aliquos per alium, quorum opinio reprobatur.
ibidem. 3.8.9.10.11
Angelus secundum aliquos nusquam est secundum situm, sed
praesentia ordinis bene est praesens cuilibet mobili ab eo an-
tequam moueat, sed specialiter quidam actu mouet. 8.6.4.3.9.10
Angelus an possit dici ubique secundum aliquem sensum. ibid.
11. & 87.1.15
Angelus an possit simul mouere omne mobile cui potest esse
praesens. eod. 4.12. & 3.
Angeli plures esse simul an sit possibile. 87.4.26
Angeli qui nunc sunt, an essent praesentes alij mundo, vel pluri-
bus mundis, si producerentur à deo. 88.1.36
Angeli existentes in celo an simul sit in terra, & diuerso. ibid.
37. & 87.4.31
Angelus potest esse in loco per essentiam, & etiam per opera-
tionem, sed diuersimode. ibid. 39
Angelus an possit non operari. ibidem.
Angeli operatio circa corpus an sit mouere. ibidem.
Angelus non potest infinita distincta cognoscere, nec per vnā
notitiam, nec per plures. 110.2.17
Angelus si per infinitas notitias intelligeret, esset deueniendus
ad vnum infinitum. ibid. 18
Angelus quando est, eius esse non dependet à noua acquisitione,
aut deperditione. 113.2.7
Angelus qui potest non esse, habet totum simul esse quamvis de-
sineret 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. 88.3.4. & 5.
Angelus malus si sit supremus in gradu naturae, est mensura
aliorum. 114.3.13.14
Angeli ab initio cognouerunt dominum. 115.3.2
Angeli naturali dilectione deum, creaturas, & se diligebant.
ibidem.
Angelus non est compositus ex materia & forma. 116.1.9
Angeli quatuor acceperunt in principio, de quibus magister
tractat. ibidem.
Angeli differunt cognitione & libertate. ibidem.

Angelus caret ignorantiae necessitate, licet omnes conueniant
in natura & simplicitate, in generabilitate & 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 solam notitiam intellectum ceteris perfectio-
nem. 116.2.14
Angelus non est compositus ex genere & differentia. eod. 15
Angeli quo ad esse, ac pluralitas eorum immediate dependet
à deo. 117.2.5
Angeli plures eiusdem speciei non possunt esse secundum ali-
quos, quorum opinio late reprobatur. ibid. 6. & 7.
Angelos esse in numero multum excessiuo dicere non oportet.
eodem.
Angeli omnes forte sunt eiusdem speciei. 4.14. & 15.
Angeli plurimae sunt ex benedictio dei. ibidem.
Angeli numerus est maior corporum caelestium. folio
eodem. 16
Angeli praeter ordinem naturae in mouendo habent esse gra-
tiae. eodem.
Angeli aliqui deputantur ad hominum custodiam. eodem. &
128.2.7
Angeli pauci sunt à nobis nota quae habent coniecturam
ex conditione animae 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 representatiuo.
ibidem. 6
Angelus non intelligit per species. 119.1.17. & ibid. 2.20
Angelus intelligit res per praesentiam rerum in se, vel in suis
causis. eod. 2.21
Angelus cognoscit res tam spirituales quam corporales propter
ordinem quem habet &c. ibidem.
Angelus non solum cognoscit accidentia sed etiam quantitates
rerum. ibidem.
Angelus cognoscit non discurrendo de ignoto ad notum.
ibidem.
Angelus missus Christo in passione non erat de minoribus.
118.3.8
Angeli illuminantur, diuina mysteria eis reuelantur. 129.4.6
Angelus alium angelum illuminat, confortando eius virtutem
intellectualem secundum aliquos, quorum opinio reprobatur.
130.1.8
Angelus non illuminat angelum alium, proponendo veritatem.
ibidem.
Angeli omnes secundum aliquos à solo deo illuminantur.
eodem. 131.9
Angelus habet capacitatem perfectiorem nostra capacitate.
136.1.4
Angelus custodiens adiuvat interiora. 138.1.4
Angeli omnes quomodo dicuntur mitti. ibid. 4.5. & 6.
Angeli praebuerunt ministerium in formatione mulieris ex co-
sta Adae. 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. 210.1.8
Angeli neque boni neque mali possunt ex naturalibus suis no-
scere corpus Christi in eucharistia. 274.4.6
Angeli species posset reparari absque reparatione eiusdem.
329.4.13
Angeli plures possunt esse in eadem specie successiue, licet non
simul. ibidem.
Angeli non possunt introducere immediate animam in corpus.
340.1.6
An sint compositi. 716.2.12
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 intel-
lectiua. 33.4.15
Anima cetera omnes praeter rationalem extenduntur & diui-
duntur diuiso toto. 32.2.10
Anima interdum manent diu post diuisionem ut in plantis, &
animalibus annulosis. ibid. 12
Anima tam minus manent post diuisionem, quo animalia per-
fectiora sunt. ibidem.
Anima intellectiua in corpore, nec extepitur quantitate, nec
afficitur qualitate. ibid. 12.13
Anima



Magistri Durandi de sancto Portiano

Anima rationalis quare in homine non sit quanta sicut cetera
forma. 32.4.14
Anima rationalis potissimum potest probari non quanta ab
indivisibilitate. 31.1.21
Anima nostra non esse intellectum, sed quandam substan-
tiam separatam ponit Averroes. 136.4.5.6.7
Cuius opinio reprobatur. ibidem.
Anima potentiarum quaedam sunt vegetatiue, quaedam sensi-
tiue, quaedam intellectiue. 12.2.3
Anima vegetatiua tres sunt actus, videlicet nutrire, augmen-
tare, & generare, quorum primus & vltimus, scilicet nutrire
& generare (prout dicunt introductionem formae substan-
tialis in materia) possunt esse immediare ab essentia ani-
mae, praeter tamen alteratione secundum aliquas qualitates.
ibidem.
Anima separata an esset in loco. 87.2.19
Anima corpori iuncta est propter tres causas. 173.2.2
Anima tot potuit deus producere quot fuerunt resolutiones
si fuerunt infinitae resolutiones infinitas. 129.3.2.9
Anima eandem esse in omnibus hominibus est falsum. ibi. 23
Anima rationales esse plures quam sint angeli non repugnat.
118.1.12.
Anima habet angelum custodem sui. 129.2.8
Anima creando infunditur, & infundendo creatur. 136.3.2. &
137.2.7
Anima vivitur corpori, sicut forma. 136.4.1.3.3
Anima est quo vivimus, sentimus, monemur, & intelligimus
primum. ibidem. 3
Anima rationalis non est ex traduce. 139.1.1
Anima intellectiva est ingenua & incorruptibilis. 139.2.4
Anima intellectiva est separabilis secundum operationem, &
etiam a corpore contra aliquos qui reprobantur. ibid. 6
Animal non variatur per resolutionem materiae. 157.4.6
Animal ratione manet idem, licet pars formae resolatur. 158.1.10
Anima carni infunditur ad salvandam institutionem humanae
propagationis. 159.3.2
Anima naturalis in aequalia recipiunt in creatione. ibidem.
Anima non sunt aequales ab origine, quo ad perfectiones gra-
tuitas. 160.2.1
Anima Christi in origine excoisit omnes alias in spiritualibus.
ibidem. 4
Anima quo ad naturalia in origine potest tripliciter compara-
ri. ibidem. 4
Anima non sunt aequales ab origine, quo ad proprietates toti
composito communes. ibidem. 5
Anima non sunt in aequales ab origine, quo ad proprietates pro-
prias ut sunt intellectus, voluntas. ibidem.
Anima perfecta non recipitur in corpore melius disposito con-
tra aliquos. 163.10
Anima humana a corpore dependet quo ad aliquas operatio-
nes. ibidem.
Anima non habet habilitatem ad malum remotum, sed propin-
quum quae tollitur per gloriam. 163.4.2
Anima rationalis separata est persona secundum magistram
in quo erravit. 191.2.2
Anima aliquae ex privilegio singulariter misae sunt ad aliqua
reuelanda. 104.2.8
Anima Christi videndo divinam essentiam non comprehendit
ipsam. 204.3.10. & 11
Anima Christi videndo deum cognoscit omnia quantum ad id
quod sunt, sed non an sint. 204.4.4
Anima Christi sciuit diem iudicii quando erit per revelatio-
nem, vide. 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 bea-
ta ab instanti conceptione. 207.2.10
Anima est magis ratio patiendi quam corpus. ibidem. 11
Anima non debet communicare cum corpore in actione meri-
toria. 110.3.9
Anima separata dicitur descendere ad inferos dupliciter. 215.2.5
Anima Christi descendit ad inferos propter duplicem effe-
ctum quem habuit illic existentes. ibidem. 6
Anima boni latronis quomodo fuit in paradiso immediate post
passionem. ibidem. 8. & 9
Anima Christi descensus ad inferos quomodo est nobis igno-
tus. ibidem. 9
Anima Christi quomodo simul fuit in inferno, & in paradiso.

ibidem. 3.10
Anima non omnes existentes in purgatorio a Christo fuerunt
liberatae in triduo. 211.2.7. & col. 3
Anima aliqua liberata fuerunt a purgatorio, & quae ibi. 8.9.10
Anima intellectiva est in Eucharistia, ut forma corporea. 272.
4.6
Anima comparatur ad corpus tripliciter. 343.4.9
Anima damnatorum patitur secundum adaptationem, sed
demonstratur secundum veritatem, opinio aliquorum. 347.1.7
Anima in purgatorio affliguntur per hoc quod retardantur a
divina visione, quaedam plus, quaedam minus. 348.1.13
Anima affliguntur ab igne propter aliquem habitum infusum
ipsis secundum aliquos qui improbantur. 348.1.15
Anima damnata habere potentias sensitiuas, per quas pas-
sionem suscipiat, aliqui opinantur. ibidem.
Anima separata, vel angelos pati ab igne per solam detentio-
nem credunt aliqui. 356.2.18. & sequen.
Anima separata habere perfectius esse quam coniunctam
intelligitur dupliciter. 362.4.22
Anima resumpta corpore, non videt deum intensius, nec expe-
ditius ipsa separata. 365.1.6
Animatio in resurrectione corporum non est mutatio, sed so-
lum passio secundum aliquos. 340.2.10. & 3.12
Anima non mouetur per hoc quod pars essentialis mouet par-
tem non essentialem, sed quod integralis integram. 125.15
Animalia venenosa creata sunt innoxia. 134.3.3
Animalia muta nos tunc fuerunt creata. ibidem.
Animalia venenosa facta sunt noxia propter peccatum. ibid.
Annihilationem ante penam inferni nullo modo eligere liceret
in quocumque casu pro vitanda culpa. 293.4.10. & sequen. 14
Antecedens voluntatis quid sit. 103.4.14
Apostoli per eorum successores sunt vicarii dei, quantum ad re-
gimen institutionis ecclesiae. 354.1.10
Apostolica sedes solum petenda est propter absolutionem a sen-
tentia excommunicationis, vel propter dispensationes ab irre-
gularitatibus. 298.3.13
Apparitio spiritus sancti & missio differunt. 45.3.13
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 electiuis. 162.4.18
Appetitus naturalis, & electiuis differunt secundum suos
actus. ibidem.
Appetitu naturali omnes homines de necessitate appetunt bea-
titudinem summam. 363.1.7
Apprehensio duplex. 149.2.4
Appropriatum est id quod de communi trahitur ad proprium.
74.4.5
Appropriatio est possibilis & utilis. ibidem. 5. & 6
Appropriatorum distinctio ducit nos aliquantulum in notitiam di-
stinctionis personarum. ibidem. 6
Appropriata cuiusque personae quae sunt. ibidem. 7
Appropriata in quantum essentialia priora sunt propriis perso-
narum, sed in quantum appropriata sunt posteriora. ibid. 10
Approbatio pertinere potest tam ad intellectum quam ad vo-
luntatem. 63.2.4
Approbatio quod sit. ibidem. 5
Aque si sunt super caelos non possunt cadere. 133.3.10
Aqua per missionem olei quomodo illustratur. 133.3.10
Aqua divina virtute secundum aliquos possunt esse solum su-
per caelos, quorum opinio reprobatur. 133.2.3
Aqua naturaliter possunt esse super caelos, secundum aliquos, ra-
tiones reprobantur. ibidem. 4. & ibid. 3.8
Aqua proprie non sunt super caelos, nisi capiatur caelum pro
aere. ibidem. 3.11. & 4.15
Aqua maiorem habet terminabilitatem quam aer. ibid. 2.13
Aqua diluuij non ascenderunt usque ad paradisum terrestrem.
137.4.10
Aqua baptismalis non habet aliquam virtutem inherenter,
sed solum assistentem. 251.1.27.7.8
Aqua baptismalis quam virtutem dicitur habuisse a contactu
carnis Christi & quomodo. ibidem. 2.8
Aqua baptismalis ratione indigentiae potest carius emi, ut ba-
ptizetur puer, non tamen ratione consecrationis. 262.2.10
Aqua colore vini tincta per ablutionem panis intincti vino
non est materia debita sacramenti Eucharistiae. 276.3.8
Aqua cum vino mixta in calice non est de necessitate, sed de
congruitate. 276.4.4. & 277.2.8
Aqua calici apponenda prius debet benedici, & in parua quan-
titate apponi. 277.1.5. ante 6
Aquam vino apposuisse Christum probabile est. ibidem. 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 erravit con-
tra fidem, sed contra rationem naturalem. 109.3.19
Aristoteles ponens mundum aeternum videretur sibi contradice-
re quod dixerat in 3. Phys. negando infinitum. ibid. 4.27
Arrogatio quid sit. 336.3.5. ante 6
Articulus fidei improbantur rationes quomodo solui possunt.
4.1.42
Articuli fidei nec a priori, nec a posteriori sunt demonstrabiles.
3.4.40
Articulus fidei nemo assentit, nisi libere volens. 4.1.41
Articulus fidei nihil impossibile includere, est indemonstrabile.
ibidem.
Articuli impossibilitatem magis quam possibilitatem ex crea-
turis concludi posse videtur. 4.1.41
Articulus fidei improbantur rationes clare, & scientificae solui
non possunt. ibidem. 42
Articulus fidei improbantur rationes solui non possunt, nisi ex
fide. ibidem.
Articulus fidei assentimus tantum ex autoritate scripturae sa-
cratae. 4.3.49
Articulus fidei quisque confidit in via se posse intelligere, reme-
dium 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 salutis.
221.2.6.7.8
Articulus fidei quomodo tenebantur credere patres antiqui,
nota. ibid. 8
Articulus quid sit. 233.4.4. & 6
Articuli contenti in symbolo quomodo distinguuntur. 224.1.9
Articuli fidei non correspondent sacramentis, immo vnum conti-
netur sub altero. 254.3.9
Artificialia sunt propter aliquam bonitatem, quam homo ex
eis consequitur. 112.2.10
Ascendere in caelum conuenit Christo ratione sui, & descende-
re ad infernum ratione nostri. 215.4.8
Ascendere ad caelum conuenit Christo, decuit ex parte sua &
nostra. ibi. 1. & 6
Ascensio Christi in caelum fuit nobis utilior quam fuisset praes-
entia. 216.4.10
Ascendere in caelum secundum quam naturam Christo conue-
nit. ibidem. 9. & 11
Assentiens alicui per medium contingens quod tamen putat esse
necessarium opinatur, & scit intendum. 3.1.23
Assensus duplex. 123.4.7
Astrologi aliquando verè iudicant de hominibus sequentibus
appetitum sensitiuum. 183.1.11
Assumi possunt plures naturae ab eadem persona. 183.1.15
Assumi hypostatice non est maius quàm assumi beatificè. 183.1.10
Assumptio naturae humanae non includit aliquem ordinem na-
turae. 186.2.12. & 3
Assumptio includit ordinem rationis inter partes assumptas.
ibidem.
Assumptio humanitatis includit ordinem secundum fructum.
ibidem.
Assumptum semel a verbo nunquam dimissum fuit. ibid. 15
Assumere actiue est commune toti trinitati. 191.1.9
Assumere actiue dictum conuenit personae perfectius, quam essen-
tiae, quamvis utrunque assumat. eod. 2.5
Assumptio naturae terminatur ad vniionem, vel ad essentiam.
191.4.1. & 192.1.13
Assumptio naturae humanae ad divinam non terminatur ad vnu
in natura, sed in persona. ibid. 10
Assumens agens est vniens, sed non omne vniens est assumens.
192.2.5
Attentionem requiri ad orationem, & ad quodlibet opus du-
pliciter intelligitur. 290.1.6.7
Attributa diuina quomodo differant, duplex opi-
nionem intelligitur. 14.4.5
Attributa diuina non differre ex natura rei circumscripta omni
opinione intelligitur. 15.4.6
Attributa quae dicunt causalitatem, vel ordinem ad creaturas
non accipiuntur a deo secundum se nisi in ordine ad creatu-
ras, opiniones duae. 16.1.15
Attributum dupliciter accipitur. 15.3.6
Attributum largè quid. ibidem.
Attributum strictè quid. 7
Attributa sola ratione differunt. 15.4.13
Attributa quae deo attribuiuntur intelligenda sunt ipsi conuenire
secundum altioris modum, quam conueniant creaturis. 80.2.6
Attributio est dispositio imperfecta remissionis peccati, & con-
trario est dispositio perfecta. 292.2.8

Autoritati magis est innitendum, quam rationi in sacra scri-
ptura. 1.3.18
Auctoritas ecclesiae quomodo facit credere Euangelio. 221.4.
8. & 222.2.9
Audita a deo certiora sunt quibuscumque visa in lumine natu-
rali. 122.10
Auerrois a deo non habet influxum. 174.2.7
Auerrois posuit intellectum esse quandam substantiam sepa-
ratam ab anima, & eadem in omnibus hominibus, cuius opi-
nio reprobatur. 136.4.5. ibidem. 6
Augustinus videtur ponere angelos compositos, sed non ex in-
tentione, sed solum loquendo secundum opinionem aliorum.
116.2.17
Augmentum spirituale per gratiam fit dupliciter sicut corpo-
rale. 279.4.6
Auxilium speciale non requiritur ad hoc quod homo se prepa-
ret ad gratiam. 155.2.6.7
B.
Baptismus Ioannis fuit institutus triplici causa, & quae fuit cau-
sa primariae institutionis. 254.4.9. & 10.
Baptismus Ioannis non conferrebat gratiam. ibidem. 4
Baptizati baptismio Ioannis an essent baptizandi baptismio
Christi. 255.6.7
Baptismi definitio forma & institutio. ibid. 2.2
Baptismus de necessitate requirit expressionem trium perso-
narum trinitatis. 255.3.4
Baptismi forma requirit expressionem actus, & personae ba-
ptismi 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 equaliter conferri vno pro-
ferente verba, & alio ablucere. 262.2.4.5
Baptismus an possit conferri a duobus simul proferentibus ver-
ba, & aequaliter ablucere. 256.3.10. 11.12
Baptismus debet fieri in aqua, ut probatur. 257.1.4.5
Baptismus potest fieri per immersionem, aspersionem, & super-
effusionem. ibid. 9
Baptismus & circumcisio non conueniunt per ablutionem ori-
ginalis, sed per collationem alicuius spiritualis. ibid. 11
Baptismus recipientes sunt in multiplici differentia. ibid. 2
Baptismo suscepto remanent poenales. ibid. 3.2
Baptismus dignè suscipienti tollit omnem culpam tam actua-
lem quam originalem quam recipit. 257.3.4.5
Baptismo deletur omnis poena cuiuslibet peccati, quo ad forum
dei non sic autem quo ad forum civile. eod. 4.5
Baptismus tantum est vnus, ac omnes alij habent ad vnum at-
tributionem. 261.1.6
Baptismus multis operibus attribui potest. ibidem.
Baptismus flaminis & poenitentia quantum ad liberationem cul-
pae malo praevalet baptismio fluminis. ibidem. 8
Baptismus fluminis quantum ad liberationem a malo poenae praevalet
cuiuslibet baptismio. eod. 2.9
Baptismus flaminis & sanguinis supplent vicem baptismi aquae.
ibidem.
Baptismus flaminis non habet locum in paruulis, sed solum in
adultis. ibid. 13
Baptismus recipiens a ministro praefixo cognito, peccat mor-
taliter. 262.1.7.8. eod. 3.11
Baptismus recipiens a ministro peccatore non praefixo, non pec-
cat. ibid. 1.8
Baptismus Ioannis qualis fuerit, opiniones duae. 254.5.6. & 8
Baptismus requirit intentionem ex parte ministri. 263.3.4.5
Baptismi sumptio potest diuisi sicut Eucharistiae sumptio.
269.3.10
Baptismus quare non iteratur, & bene Eucharistia. 281.1.9
Baptismus imponendum non est de necessitate extremae vnctio-
nis sicut oleum. 309.3.9. ante 10.
Baptismus potest fieri a ministro non ordinato, & ex materia
non consecrata, non sic autem extrema vnctio. ibid. 10
Baptismo indigent omnes ingredienti ecclesiam statim, sed ex-
trema vnctio indigent soli aegroti. 310.2.10. ante 11.
Beatus non potest velle aliquid discordans voluntati diuinae, aut
defectu ordinationis, nisi dentur a consideratione. 124.1.7
Beatitudo tam hominis quam angeli consistit in operatione in-
tellectus & voluntatis circa primum obiectum. 110.3.4
Beatitudo duplex. ibidem.
Beati non possunt errare, quia vident in vniuersali & particulari.
125.4.7
Beatus eodem actu videt verbum, & nos in vita. 233.3.5
Beati non diligunt damnatos ex charitate. 233.3.7
Beati

Beati diligunt inimicos viatores sicut nos. ibidem.
 Beati resurgunt cum integritate membrorum, & si illa defuerint in hac vita, supplebitur totum. 341.4.6
 Beati resurgunt 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, quamvis nos lateat secundum quod vident deum velle. ibid.9
 Beati memoriam habebunt peccatorum suorum in gloriam suam. 353.1.7
 Beati licet displiceant mala quae egit, veruntamen propterea non tristabuntur. ibidem.
 Beati Christi imitatores, & mali omnes diuersimodè iudicabunt. 354.1.9
 Beati videtes diuinam essentiam, vident omnia in ipsa ex natura talis visionis secundum aliquos qui reprobantur. 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 gaudet de poenis damnatorum, quia in eis vident impleri ordinem diuinae iustitiae. 364.2.8
 Beati possunt videre corporaliter & spiritualiter poenas damnatorum. 364.7.4
 Beati in caelo non vident poenas damnatorum in inferno propter distantiam. ibid.5
 Beati nullo modo compatiuntur de poenis damnatorum. ibid.
 Beatitudo sine gloria, an sit de effectibus praedestinationis. 364.3.11
 Beatitudo datur simpliciter, & non sub conditione. 122.3.7.8
 Beatitudo accipitur pro illo quod beatificat extrinsecè & intrinsecè. 355.1.5
 Beatitudo intrinsecè & formaliter creaturam perficiens perfectior est ea quae solum extrinsecè perficit. ibid.6. & 7.
 Beatitudo formalis non consistit in perfectione corporali, sed spirituali. ibid.7. & 8.
 Beatitudo consistit in operationibus potentiarum spiritualium non corporalium, nec totius compositi, sed partis. ibid.11
 Beatitudinis inaequalitas non prouenit ex parte visionis, sed per reuelationes secundum aliquos. 357.1.3.7
 Beatitudo formalis dupliciter accipitur & definitur. 358.4.10
 Beatitudo formalis quae est optimum nominis, consistit in aliqua operatione. ibid.11
 Beatitudo formalis hominis consistit in vna operatione tantum, & non in pluribus. ibid.12
 Beatitudo formalis solum consistit in operatione intellectus. ibidem. 14.15
 Beatitudo non potest consistere in amore benevolentiae hominis ad deum. 359.1.16
 Beatitudo accipitur dupliciter. 360.4.5
 Beatitudo aggregans visionem & delectationem perfectior est altera quae est perfectissima operatio. ibid.6
 Beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri, intelligitur dupliciter. 361.2.4
 Beatitudo resumpro corpore erit perfectior quam modo per hoc quod anima promptius exercebit suam operationem secundum aliquos qui improbantur. 361.1.7.8
 Beatitudinem in speciali voluntas non potest velle, & etiā nolle. 362.4.18
 Beatitudinem in particulari appetimus libere, ideo meremur. ibidem. 18.19
 Beati etiam secundum aliquos, est nomen proprium. 128.1.2
 Benedictio secundae diei quare omittitur. 133.2.2
 Benefacere non est se preparare ad gratiam, nisi in eo qui est in statu merendi. 124.3.15
 Beneficia nobis exhibita in principio sunt duplicia. 129.2.9
 Beneficium datum pro obsequio est simoniacum. 315.3.7
 Beneficium simplex non potest vendi sine simonia. 316.1.11
 Berengarius cōfessio quantū ad sacramentū Eucharistiae. 271.3.13
 Berengarius propter cōfessionē suā in maiore heresi inducit nos quam habuerit, nisi de speciebus intelligatur. 272.2.25
 Bigamia annexa est irregularitas, duae opinionēs circa hoc. 319.1.5
 Bigamia contrahitur sex modis. ibidem.
 Bigamus potest dispensari à papa, ut omnes ordines recipiat. ibidem. 8.
 Bigamus potest ab episcopo dispensari, ut recipiat minores ordines. ibid.8
 Bigamus qui insidiatus est primae uxori desiderio secunda, vel qui secunda duxit viuente prima, penitentia indiget. 337.1.7
 Bigamus est irregularis non propter peccatum praecedens, sed defectum significationis. ibid.7

Blasphemia creatoris & periculum subuersionis faciunt quoddam fidelis potest relinquere infidelem. 332.3.16. & 4.19
 Bonitas rei est duplex. 98.4.4
 Bonitas dei est causa existendi creaturis. 85.4.7
 Bonitas moralis sumitur ex obiecto & circumstantiis. 124.1.5
 Bonitas & malitia sunt rerum habitudines. 163.2.1.6
 Bonitas vel malitia alicuius moralis consistit in conformitate, vel disformitate 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. 162.3.4
 Bonitas maior inest homini per intellectum quam per voluntatem absolutam. 259.4.23
 Bonitas dei praedicat bonitatem visionis dei, sed non bonitatem visionis nobis bonae. eod.4.12
 Bona spiritualia quae sunt de necessitate salutis, non debent amitti propter quodcumque scandalum. 331.2.5
 Bona supererogationis an omittenda sint propter quodcumque scandalum. ibid.5
 Bona in differentia 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 purè moralia in non praedestinati, an sint volita à deo. 103.1.6
 Bonum respectu alterius dicitur dupliciter. 112.1.10
 Bonum triplex. 124.1.5
 Bona sunt multiplicia. 152.1.2
 Bonum secundum aliquos semper dicit aliquid absolutum, quorum opinio reprobatur. 162.1.8.9
 Bonum & ens non conuertuntur. eod.2.13.14
 Bonum dicit aliquid respectuum. eod.3.17
 Bonum finis dicit perfectiorem. eod.4.20
 Bonum & iustum aequaliter omnibus personis diuinis conueniunt. 163.1.25
 Bonum & malum diuidunt ens. eod.2.7
 Bonum quantum bonum non est causa mali. ibid.3.4
 Bonum per modum efficientis & finis, potest esse causa mali. ibid.
 Bonum est sui diffusum ratione perfectionis. 163.4.8
 Bonum est duplex, & similiter malum. 164.2.4
 Bonum potest esse absque omni malo. 165.3.5
 Bonitas moralis consistit in conuenientia ab eius 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 difficilius ad acquirendum cadit sub maiori merito, & consequenter premio. 173.4.5
 Bonum & malum in diuersis generibus possunt esse in eode. 172.1.3
 Bonum & malum circa actum deliberatum opponuntur priuationi. ibidem.
 Bonum potentius est ad agendum quam malum quantum ad effectum positum. 173.2.11
 Bona gloriae consistunt in tribus. 176.4.7
 Bonum minus aliquando est magis meritorium quam maius. 229.4.2
 Bona non semper sunt optanda inimicis. 230.2.8.9
 Bonum maius non semper est magis diligendum, nisi à voluntate quae mouetur ab obiecto. 234.2.10
 Bona facta extra charitatem non prosunt ad remissionem poenae licet bene ad fortificationem 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. 322.2.6
 Bonorum triplicium matrimonij numerus & sufficientia. ibid.
 Bonum commune melius bono priuato, quando sunt eiusdem generis. 316.2.8
 Boni & mali resurgent in illa quantitate ad quam natura non errans nata est producere. 342.1.6
 Bonorum & malorum resurrectio, sine quibus disformitatem fiat. ibid.8.9
 Bonorum & malorum cognitio vniuersaliter inest 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 maius habicione quam habetur, est immediatum obiectum

obiectum amoris amicitiae. 360.2.11
 Bruta habent voluntatem, prout dirigitur contra rationem. 150.1.6
 Bruta ex simplici apprehensione, & magis conuenientis apprehendunt ipsum. ibidem.
 Bruta non solum cognoscunt obiectum exterius, sed etiā actum proprium. 13.1.22
 Bruta habent actus reflexos. ibidem.
 C.
 Calix & patena ex qua debent esse materia. 281.1.8
 Calor si per se subsisteret à virtute diuina, calefaceret. 125.1.5
 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 via, sed remota, neque augetur, neque minuitur. 203.2.13
 Caput habet rationem conuenientiae & differentiae cum aliis membris ordine, perfectione, & 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 à deo subtrahente iustitiam donum suum. 157.3.15
 Caro à foeditate purgata secundum aliquos. 158.4.4
 Caro Christi ante conceptionem fuit peccato obligata in parentibus. 187.1.2
 Caro Christi ut vniuersum fuit purgata per spiritum sanctum. ibid.
 Caro Christi fuit talis 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 attribuentis & non conseruantis. 81.2.6
 Causa & fortuna videntur subterfugere diuinam providentiam sed non subterfugunt. 92.1.8.9
 Causa est tempus praefixum angelis merendi. 124.3.4
 Catechumenus quid est, & in quibus tenetur instrui. 264.1.15
 Catechismus recte praedicat baptismum. ibidem.6
 Catechismo contrahitur quoddam vinculum spirituale cognationi simile. 336.1.8
 Causalitas secundarum causarum deducit nos in notitiam primae causae. 174.4.6
 Causalitas omnis in vna persona existens est alia. 181.1.12
 Causa cognosci quid est ex effectu potest duobus modis. 181.2.11
 Causare per intellectum & voluntatem est nobilissimus 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 dicitur. ibidem.10
 Causa vniuersalis cognita an cognoscatur effectus distincti. ibid.
 Causa immediata est duplex scilicet producat & conseruans, de prima non est actum quod deus sit semper causa immediata, sed de secunda verum est. 85.4.5
 Causarum triplex gradus. 89.1.6
 Causa totius vel totalis effectus praedestinationis, an reddi possit. 94.2.7
 Causa creationis rerum est bonitas creatoris. 107.1.2
 Causam agentem praecedere suum effectum duratione siue per intellectum, aut in quantum agens absolute non est necesse. 18.1.12
 Causa non praedicat 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. 144.1.2
 Causa efficiens peccatum est triplex. 212.3.8
 Causa efficiens remissionis peccati triplex est. ibidem.
 Causae secundae possunt à suo effectu multipliciter impediri, licet non deui. 111.2.7
 Celare confessionem est de iure diuino. 107.2.6
 Caelum quod inter creaturas visibiles est pars nobilior significat vniuersum. 12.9
 Caelum tria continet, capacitatem, deformitatem, & diuersitatem. 107.1.1
 Caelum habet diuersitatem in partibus suis. ibidem.
 Caelum habet duplicem motum. ibidem.
 Caelum nunc secundum ut plures loquentes non dicitur creati, quamuis cōfessum à deo, quamvis secundum rei veritatem oppositum sit sentiendum. 108.2.19
 Caeli reuelationibus datur prima & vltima. 109.1.9

Caelum à nihilo ultra caelum distat distantia locali. 101.3.15
 Caelum empyreum esse non potest demonstrari, nec quod sit corporeum. 112.3.3
 Caelum aut corpus aliud caeleste cognoscitur per visum aut per motum. ibidem.
 Caelum empyreum visu non comprehenditur, nec subiacet motui. ibidem.
 Caelum empyreum esse tenetur auctoritate Strabi & Bedae, potest tamen aliquantulum 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 reprobatur. 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.
 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 in fluit cum non sit motum, & sit deputatum ad locum sanctorum. ibidem.3
 Caelum empyreum in fluit probabiliter. ibidem.4
 Caelum empyreum agit per lumen in corpus propinquum, & in fluit. ibidem.
 Caelum empyreum in ordine ad alios non habet nisi rationem continentis & non conseruantis. 113.2.7
 Caelum secundum aliquos non habet materiam. 131.1.16
 Caelum large potest dici materia. 131.3.13
 Caelum secundum aliquos intelligitur aër. 133.2.2
 Caelum cuius figura sit. ibidem.
 Caelum an moueatur, & quomodo dicatur firmamentum. ibid.
 Caelum crystallinum potest dici aquaeum propter proprietates. ibidem.
 Caelum non diuiditur propter motum planetae in eccentricis & epicyclis. 4.13
 Caelum si diuideretur, adhuc non corrumpetur. 134.2.8
 Caelum ante alia oratur. ibidem.
 Caelum secundum aliquos est figura semicircularis, quorū opinio reprobatur. ibid.3.2
 Caelo conuenit figura capacissima. 134.2.3
 Caelum secundum aliquos causas aliqua viuētia ratione intelligentiae vnitae. 134.2.4
 Quorum opinio reprobatur. 134.4.6
 Caelum habet virtutem generatiuam rei vniuersi, sicut habent multa semina. ibidem.7
 Caelum habet causalitatem respectu generabilium & corruptibilium. ibidem.5
 Caelum non habet causalitatem productiuam, aut impressiuam super actus nostros. 135.1.7
 Caelum non habet aliquam impressionem in liberum arbitrium. ibidem.8
 Caelum habet causalitatem super liberum arbitrium impediendo actum eius indirecte per impedimentum virium sensitiuarum. ibidem.10
 Caelum habet causalitatem ut remouens, vel prohibens respectu voluntatis. 12.10
 Caelum est causa dispositiua corporis. ibidem.12
 Caelum coagit per motum tanquam per formam. ibidem.1.7
 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. ibidem.11
 Caelum empyreum agit in hac inferiora siue motu. ibidem.
 Caelum in ascensu Christi celsit corpori Christi. 344.4.15
 Caelum est subtilioris naturae quam quodcumque inferius. 113.3.10
 Caelum aquarum non immediate produceret frigiditatem in istis inferioribus si esset. ibidem.8
 Caelum non videtur ratione sui motus localiter esse causa alternationis. 347.2.12
 Certus esse quis potest certitudine fidei de paruulo quod sit in gratia, de se nequaquam. 483.13
 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. 225.1.5
 Character baptismi quid est, opi. & improbatio. 255.1.4.5
 Charact

Magistri Durandi de sancto Portiano

Charactere baptismalem ponentes in potentia intellectiva
improbatur. *ibidem. 7. & 158. 1. 10*
Charactere secundum veram opinionem est relatio rationis, qua
deputatur aliquis ad sacras actiones. *158. 2. 11*
Charactere traditio à beato Dionysio ortum sumpsit. *ibidem.*
Charactere imprimatur in confirmatione. *265. 2. 11*
Charactere ordinis quid sit, & an in vnoquoque ordine imprima-
tur. *312. 2. 5. & 3. 11*
Charactere semper imprimatur in traditione instrumenti pertinen-
tis ad principalem actum. *eodem. 2. 6*
Charactere diaconatus in quo actu imprimi oportet. *eodem. 3. 7. 8*
Charactere tot differentes specie vel genere possunt esse in ali-
quo quot distincti faciendi possunt deputari. *eodem. 1. 10*
Charitas non necessario exigitur ad hoc ut quis sit charus. *46. 3. 4*
Charitas pro actu quo diligimus omnes ponit habitualem
magister negat. *47. 1. 5*
Charitatem habitualem negantes quomodo sustinent opinio-
nem magistrum. *ibidem. 6*
Charitas pendet ex duobus, scilicet ex deo influente, & subiecto
recipiente. *47. 4. 4*
Charitas datur interdum in equaliter his qui sunt equaliter di-
sposti. *ibidem.*
Charitas non datur secundum proportionem naturalium. *ibi. 5*
Charitatis intensio datur secundum conatus intensiorem. *ibid.*
Charitas non semper augetur secundum augmentum conatus
quo ad difficultatem. *48. 1. 8*
Charitatem receperit angeli secundum proportionem naturæ suæ. *ibi.*
Charitatis aut alterius formæ augmentatio attenditur secun-
dum gradus essentia. *49. 3. 2. 2*
Charitatem nobis inesse possumus assentire probabiliter. *47. 1. 2. 0*
Charitatis cognitionem fumimus, vel ab obiecto, vel ab actu
ipso. *ibidem. 2. 1*
Charitatis inexistens maximum signum est carere remotione
conscientia. *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. 2. 11
Charitas videris ex natura sua potest augeri vsque ad maxi-
mam beatorum tamen non sic est ex ordinatione. *ibidem.*
Charitas ex natura sua potest minui cum non consistat in indi-
uisibili. *52. 3. 6*
Charitas nunquam minuitur quantum ad essentiam habitus,
quamvis feruor actus minuat. *52. 4. 15*
Charitatis venenum est cupiditas, quomodo debeat intelligi.
53. 2. 14
Charitatem minui per venialia, etiam quo ad essentiam habi-
tus est aliqua opinio. *52. 3. 6. & ibidem. 4. 1. 4*
Charus deo quis potest dici tripliciter. *53. 2. 2. 6*
Charitatem aequalem habentes sunt equaliter deo chari, quo
ad premium essentiale, inaequaliter autem quo ad premium
accidentale. *ibidem.*
Charitas an cadat sub precepto. *125. 3. 1. & 226. 3. 6*
Charitas omnes actus perficit, sed quosdam mediatè, & alios
immediatè. *151. 3. 8*
Charitas in habente 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 ra-
tionem. *199. 1. 9*
Charitatis intensio non prerequisite intensiorem fidei. *210. 2. 13*
Charitas est forma fidei acceptæ secundum esse meritum. *ibi. 4. 5*
Charitatem esse formam aliam virtutis potest dupliciter intelligi. *ibid.*
Charitatis obiectum est deus. *222. 2. 18*
Charitate non diligitur proximus nisi propter deum, & quando
propter se tunc est amicitia. *ibidem.*
Charitas magis respicit amorem amicitia, quam concupiscen-
tiam. *227. 1. ante. 7*
Charitate non omnia sunt diligenda. *ibidem. 7. 8*
Charitate non diliguntur demones damnati, neque angeli. *ibid. 8*
Charitas quomodo habeat ordinem secundum velle compla-
centie & desiderij nota. *ibidem. 7. 8*
Charitas habet ordinem in diligendis, sed non fides, vide qua-
re. *228. 1. 11. & 229. 3. 1. 6*
Charitatis precepta quomodo sunt ad inuicem conuersa. *225. 3. 1. 2*
Charitatis distinctio. *ibidem. 7*
Charitas an inclinet ad diligendum deum amore concupiscen-
tiae. *228. 1. 11. 12*
Charitas inclinatur in odium inimici, in quantum talis. *230. 2. 3. 9*
Charitatem quomodo intelligendum est nunquam excludere.
ibidem.
Charitas, semel habita potest amitti. *ibidem. 6. 7*
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. 3. 5*
Charitas vtrum diminueat charitatem vel auget. *238. 4. 4. 5*
Charitas inter habitus via est nobilior vno modo, non tamen
simpliciter. *356. 2. 18*
Charitas intensior aliquando sequitur cognitionem remissio-
rem. *eodem. 3. 21*
Charitas pertinet ad amorem amicitia, & fructio ad amorem
concupiscencie. *362. 3. 13*
Cherubin dicitur plenitudo scientia. *123. 1. 9*
Seraphis autem ardens dicitur. *ibidem.*
Cherubin & flammeus gladius ante paradisum terrestrem quo-
modo sunt. *155. 2. 2*
Christus habet maximam convenientiam cum effectu confir-
mationis. *265. 1. 6*
Christus debere consecrari ut fiat debita materia confirmationis,
opiniones duæ, quarum prima improbat. *265. 2. 5. 6*
Christo data est beatitudo animæ sine vilo merito. *202. 4. 2*
Christus operabatur quædam humana, quedam 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 me-
ritum cedat nobis in meritum. *210. 4. 7*
Christum inceptisse esse, an concedatur. *201. 3. 5. 6. 7*
Christus competit potestas excellentia respectu sacramentorum.
262. 3. 4
Christus penam peccatorum nostrorum portauit. *215. 1. 2*
Christus non est cognitus à demonibus, nisi per reuelationem.
120. 2. 19.
Christus licet minor fuerit angelis in ordine naturæ, non ta-
men gratia. *118. 3. 8*
Christus habuit angelum custodem. *129. 1. 11*
Christus non fuit decimatus, in lumbis Abraham. *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 & adoptio-
nem quare Augustinus negauit. *ibidem.*
Christus dicit tantum vnum suppositum, & non plura. *193. 1. 6. 7*
Christus est vnum licet importet plures naturas. *193. 2. 9. ante. 10. & ibidem. 14*
Christum esse plura dicunt aliqui, aliis dicentibus ipsum necesse
se vnum, nec plura. *ibidem. 10. 11*
Christus secundum plures substantias non potest dici plures,
quia altera non prædicantur de eo. *ibidem. 16*
Christianus si licite alicui seruit, tenetur obedire in his ad quæ
eius potestas extenditur. *178. 2. 4*
Christiani legitime subsunt principi seculari fidei. *ibid. 4. 5*
Christus potest dici aliud, & aliud, secundum diuersas naturas.
193. 2. 18
Christus non est compositus ex partibus per inhaerentiam, sed
secundum substantiam. *193. 2. 18*
Christus non omnino est sic compositus sicut homo ex corpore
& anima. *194. 3. 7. 8*
Christus per incarnationem factus est verus homo. *ibidem. 3*
Christum solum assumpsisse corpus & animam diuina reproba-
tur. *ibidem. 3*
Christus non fuit bis natus propriè. *197. 1. 6. ante. 7*
Christus an habuerit plures filiationes tres opiniones sunt, qua-
rum tertia inter primas mediat. *197. 1. 6. 7*
Christo secundum duplicem excellentiam debetur dulcia & la-
tria. *198. 2. 7*
Christus secundum quod homo, an & quomodo dicatur perso-
na. *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 sit 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 in-
cepisse esse. *202. 1. 6. 6*
Christum potuisse peccare est dubitabile secundum diuersos
modos dicendi. *ibidem.*
Christus potuisset peccare si assumpsisset naturam in puris na-
turalibus. *ibidem. 7*
Christus potuit peccare secundum quod homo. *eodem. 3. 9. 10*
Christus secundum naturam diuinam non potuit peccare, quia
non voluit. *ibidem. 12*
Christus

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Christus ab instanti suæ conceptionis habuit gratiarum plenitudinem. *202. 4. 1*
Christus quomodo intelligitur profecisse ætate & sapientia. *ibi.*
Christus habuit gratiam gratum facientem, & gratis datam.
203. 4. 7
Christo secundum quod homo conuenit ratio capitis in ecclesia
secundum tria quæ inueniuntur in capite naturali. *eodem. 1. 6*
Christus non est caput angelorum secundum vnam conditionem,
licet bene secundum alias. *ibidem. 8*
Christus est caput angelorum & hominum, aliter tamen & ali-
ter, vide ibidem. *204. 4. 4*
Christum habere aliud caput supra se, non repugnat aliquo
modo. *ibidem. 10*
Christo secundum quod Deus conuenit dare spiritum sanctum per
auctoritatem & secundum quod homo per meritum. *ibid. 11*
Christus ab instanti suæ conceptionis habuit cognitionem bea-
tam & infusam in proprio genere. *205. 1. 5*
Christus ex vno actu considerato potuit cognoscere aliud non
actualiter consideratum. *ibidem. 6*
Christus cognouit actualiter aliqua vtriusque phantasie. *206. 7*
Christus an habuerit scientiam modo humano acquisitam, duo
modi dicendi. *205. 2. 1. 6. 8*
Christus non proficit secundum habitum in scientia. *ibidem. 11*
Christus fecit mirabilia per virtutem diuinam, & non per virtu-
tem creatam sibi datam. *eodem. 4. 7. & 206. 1. 8*
Christus debuit assumere naturam humanam cum defectibus
corporalibus. *206. 1. 5*
Christus assumpsit defectus naturæ naturales, & inderatiabi-
les. *ibidem. 7*
Christus non contraxit defectus provenientes à remouente pro-
liens. *ibidem. 10*
Christus debuit assimilari nobis in illis quæ eum non dedecent,
& requiruntur ad opus redemptionis. *ibidem. 11*
Christus habuit passionem, in quantum dicit motum voluntatis.
207. 2. 8
Christus si non fuisset occisus, tandem naturaliter fuisset mor-
tuus. *208. 1. 9*
Christus habuit necessitatem suppositionis moriendi. *eod. 2. 10*
Christo multa occurrerunt læsiones sensus, quo voluntas natura-
lis refregit, non autem sanctis. *209. 2. 1*
Christus semper voluit quod deus voluit eum velle. *ibid. 12*
Christum dubitasse potest dupliciter intelligi. *209. 3. 10*
Christus multa sibi meruit. *eodem. 4. 2*
Christus non potest habere tantum vnam actionem in vno ge-
nere causæ. *210. 1. 6*
Christus mereri potuit. *eodem. 1. 4*
Christus meruisse in primo instanti suæ conceptionis diuersi di-
uersè sentiunt. *ibidem. 6. & 7*
Christus ab instanti conceptionis suæ fuit perfectus quantum
ad habitum scientia, gratia, & 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 re-
dunderet 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. *ibidem. 2*
Christus traditus est à patre, à seipso, & à Iuda. *ibidem.*
Christus non potuit satisfacere secundum equalitatem quanti-
tatis. *212. 4. 6*
Christus an fuerit à patre derelictus. *113. 2. 13*
Christo in triduo cessauit vnio, sed non fuit partium separatio.
213. 1. 4
Christus morte debuit sustinere, & non incinerationem. *214. 1. 5*
Christus in triduo non fuit homo. *eodem. 2. 3. 4*
Christus fuisse hominem in triduo aliqui sunt opinati. *ibi. 5. & 203. 3. 6*
Christus in triduo non potuit dici rationalis. *214. 3. 7*
Christus non fuit homo ab æterno, licet hic homo fuerit ab
æterno. *ibidem. 9*
Christus in triduo ubi fuerit, an totus in sepulchro, opinio alle-
gatur. *eodem. 4. 5*
Christus secundum diuinitatem fuit vbique, & secundum huma-
nitatem in determinato loco dum viveret. *ibidem.*
Christus in triduo secundum corpus fuit in sepulchro, & secun-
dum animam in limbo. *ibidem.*
Christus totus est deus quomodo intelligitur. *215. 1. 8*
Christus quomodo descendit ad inferos secundum animam, &
quomodo anima in loco operatur. *ibidem. 4*
Christus descendit ad inferos, quia eius merito sumus liberati à
pena. *215. 3. 11*
Christus non descendit ad infernum damnatorum, nec ad lim-
bum puerorum. *ibidem. 5*

Christum resurgere à mortuis fuisse conuenientissimum osten-
ditur. *eodem. 4. 5*
Christum stetit tribus diebus & noctibus in ventre terræ quo-
modo ostenditur. *216. 1. 10*
Christum resurrexisse tertia die, quibus argumentis est proban-
dum. *ibidem. 5. 6*
Christus aliter manducauit quam manducant angeli in corpo-
ribus assumptis. *eodem. 3. 10*
Christum ascendere in cælum fuit conueniens ex parte sua &
nostra. *ibidem. 4*
Christum immediate post resurrectionem in cælum ascendere
non decuit. *ibidem. 6*
Christus an habeat fidem. *217. 2*
Christum ascendere ad supremam partem cæli empyrei solum
fuit congruum. *eodem. 1. 7*
Christus potuit ascendere supra cœuxum cæli empyrei. *ibid. 5*
Christus in quantum viator habuit dona quantum ad actum li-
cet non beatificum. *235. 1. 6*
Christus quia secundum aliquid fuit viator, decuit ipsum habere
aliquas virtutes morales. *eodem. 4. 9. ante. 10*
Christus dedit discipulis potestatem eliciendi demonia mini-
sterij, non solum auctoritatis. *262. 4. 7*
Christus nulli commisit auctoritatem variandi necessaria sacra-
menti, licet circa solennitatem posset aliquid Papa. *265. 4. 11*
Christus per verba consecrationis an consecrauerit. *267. 2. 10. & 4. 5*
Christus sub propria specie venit ut medicus, & sub specie Eu-
charistia venit ut medicina. *270. 4. 11*
Christus triplicem totalitatem dicit. *272. 4*
Christus omnimodo totaliter est in hoc sacramento. *273. 1. 8*
Christus ut deus nouerat ludam incorrigibilem, ideo non præ-
monuit antequam accusaret. *303. 3. 8*
Christum resurrexisse clauso tumulo ex nullo textu scripturæ
potest trahi. *344. 4. 12*
Christus intrauit ad discipulos ianuis clausis, id est, dum ianua
esset clausa, sed non per ianuas clausas. *ibidem. 13*
Christum intrasse ad discipulos ianuis clausis intelligitur mul-
tipliciter. *ibidem. 14. 15*
Christum iudicaturum in forma humana, vel secundum formam
humanam differunt. *353. 4. 5*
Christum iudicare in forma humana nulli dubium est. *ibidem.*
Christus secundum formam humanam se, & solum secundum
diuinam iudicabit auctoritate primaria. *ibidem. 5*
Christum iudicare secundum naturam humanam auctoritate
delegata ostenditur. *ibidem. 7*
Christus indicans in corpore glorioso videbitur à damnatis se-
cundum aliquos, secundum autem alios non. *354. 2. 5*
Cibi reliquia trahitur casualiter, & aqua post ablutionem non
impediunt ab eucharistia sumenda. *269. 1. 14. 15*
Cibus spiritualis dupliciter potest manducari, non autem si est
de corporali. *269. 3. 11*
Cibi sumptio ordinata ad detrimentum sanitatis est peccatum
mortale. *326. 1. 13*
Circumcisio personarum diuinarum inter se quomodo de-
beat intelligi. *55. 2. 3*
Cicatrices fuerunt in Christo resurgente ex speciali dispensa-
tione. *371. 2*
Cicatrices quomodo resurgunt in martyribus. *ibidem.*
Circumcisio cui data, quare, quo tempore, & in qua parte. *252. 1. 2*
Circumcisio fuit ritus instituta quantum ad tempus, & populum
& ritum. *eodem. 2. 4*
Circumcisio debuit dari populo Israëlitis viris, & non mulieri-
bus. *ibidem. 5*
Circumcisionis ritui quædam fuerunt necessaria necessitate præce-
pti alia de solennitate, alia de sacramenti necessitate. *ibid. 7*
Circumcisio quare fiebat die octauis, & vtrum liceret præuenire
propter necessitatem. *ibidem. 8. 9*
Circumcisio non fuit satisfactio pro culpa. *252. 3. 11*
Circumcisionem culpam auferre non convincitur ex eius signi-
ficatione, sed solum ex eius institutione. *ibidem. 5. 6*
Circumcisio culpam auferrebat, sed quod non conferret gratiam
opinio est magistrum, quæ improbat. *eodem. 8. 9. 10. 11. 12*
Circumcisio in adulto auferebatur culpa originalis, & actualis.
253. 1. 14
Circulus eccentricus quomodo ponitur, sed non habet epicentrum.
134. 2. 8
Circumstantia non considerata si sit pena iure voluta ratione
mali actus electionis erit malus. *127. 3. 10*
Circumstantia excusans, alleuians, vel aggravans, & informans. *14. 1. 5*
Circumstantia concomitans & non informans actum, non im-
ponit bonitatem aut malitiam illi actui. *258. 2. 1*
Circumstantia nomen tractu est ex his quæ inueniuntur in loco
& in quantitativibus corporalibus. *291. 1. 5*
Circumst



Magistri Durandi de sancto Portiano

Circumstantiarum triplex est genus. ibidem. 6
Circumstantia quae ponunt in actu convenientiam ad rectam rationem, ponunt in actu rationem etiam perfecti secundum multitudinem. eodem. 1.7
Circumstantia quae solum important convenientiam, vel discōnvenientiam ad rectam rationem aliquo supposito, solum in eadem specie augent culpam, vel minuunt. eodem. 1.8
Circumstantia quae nullā discōnvenientiam includit ad rectam rationem, nec ponit aliquid in actu peccati, nec posuit augent. ibi.
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 necessarii confitenda. 261.3.4.5.6
Circumstantia quae solum sunt male aliquo supposito, an teneatur quis confiteri, opiniones dux. ibidem. 4
Circumstantia quae nullo modo addunt, neque ad actum, neque ad speciem peccati, non sunt confitenda. ibidem. 4
Circumstantia non existente de necessitate confessionis à confitente est dimittenda, ne alium producat. eodem. 4.8
Circumstantia existente de necessitate confessionis confitenda est absolute, & nullo modo omittenda. ibidem.
Cuius quomodo exponit se, & sua pro communitate. 228.4.18
Claritatem naturalem non differre à gloriosa probatur tripliciter. 208.2.5
Claritas transfigurationis fuisse gloriosam probatur tripliciter. eodem. 3.6
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 à causa naturali, sed immediate à Deo. ibidem. 1.9
Claritas corporum beatorum potest non immutare oculum praesentem, si beati velint. ibidem. 10
Clavis vocat potestas qua ostium regni coelestis aperitur. 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. ibidem. 6
Claves nihil operantur ad dimissionem culpae vel poenae. eod. 4.6
Claves se extendunt ad dimissionem culpae, & collationem gratiae per modum ministerij. ibidem. 6
Clavium usus praecessit in sacerdotibus veteris legis. 301.2.5
Claves nullis aliis à sacerdotibus sunt traditae. eodem. 3.6
Clavium traditio in ordinatione ostiarii non signat traditionem spirituale clavium. ibidem. 7
Clavium actus est solum ligare & solvere in foro poenitentiae. ibi. 8
Clavium potestas est duplex. eodem. 4.5
Clavium potestas quae respicit forum conscientiae, promissa fuit Petro & Apostolis. ibidem.
Clavium virtute non dimittitur aliquid de poena peccato mortali debita, licet de temporalis. 299.3.7
Clima temperatissimum non est sub linea aequinoctiali. 137.3.6
Clima maxime distans à linea aequinoctiali est frigidissimum. ibi.
Coactio capitur dupliciter. 148.2.21
Coactio & violentia differunt. 150.2.3
Coactio & violentia possunt capi dupliciter. ibidem.
Coactio est duplex, scilicet simpliciter, & secundum quid. 320.1.5
Coactio est duplex. ibidem.
Coactione accepta pro impulsione aliqui circa contrarium actum voluntas potest cogi circa actum elicitum. eodem. 2.11
Coactus consensus metu cadente in constantem virum, an ad matrimonium sufficiat, opiniones dux. 320.4.6.7
Cogi & necessitari non sunt idem. 150.3.7
Cogere homo potest hominem non quo ad inclinationem, sed quo ad motum sequentem. ibidem. 8
Cogitur voluntas quantum ad actum elicitum coactione accepta pro impedimento actus. 320.1.6. & 3.4
Cogitur, nemo constans ad committendum malum culpe 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 scitur coniectura, quando effectus non concludit causam. ibidem.

Cogitationes prout sunt in omnia à solo Deo secundum aliquos cognoscuntur, quorum opiniones reprobantur. ibidem. 6
Cogitationes non sequentes volitiones & affectiones non cognoscuntur ab angelo, licet de aliis aliter sit dicendum. 126.4.7
Cognatio opinio reprobatur. ibidem. 9
Cogitationes futurae certitudinaliter non possunt cognosci à demone. 126.3.3
Cogitatio est duplex scilicet naturalis & gratuita. 150.4.2
Cogitatio non est putabilis, nisi subiacet voluntati. 149.2.5
Cognatio spiritualis quid est. 336.1.5
Cognatio spiritualis per septem contrahitur secundum aliquos, qui improbantur. ibidem. 6.7
Cognatio spiritualis contrahitur per baptismum & confirmationem. ibidem. 8
Cognationis spiritualis tres sunt species. ibidem. 9
Cognatio spiritualis inter quas personas contrahitur. ibidem. 9
Cognatio spiritualis contrahitur per baptismum & confirmationem im-pedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum. eod. 2.10
Cognatio spiritualis principaliter contrahitur per hoc quod spiritualis pater convenit cum carnali, quo ad generationem. 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 demonstrationum & probabile. 34.3.7
Cognitio qua cognoscitur deus in se, & immediate, vocatur cognitio facie ad faciem. 5.3.16
Cognitio facie ad faciem non potest haberi à puro viatore. 6.2.8
Cognitionem abstractivam de eclipsi habet astrologus sciens lunam eclipsari actu, quavis non videat. 8.1.7
Cognitio dei abstractiva haberi potest à viatore, ut per eam assentiat firmiter deum esse triū secundum quosdam. ibi. 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 viriū interiorū semper praet notitia exterior. ibi.
Cognosci non potest non ens nisi per ens, nec ens in potentia, nisi per ens in actu. ibi. 10
Cognitio intuitiva est illa quae fertur immediate in rem & sibi praesentem actu. ibidem.
Cognitio non est de essentia fructificationis, 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 à creaturis probatur. 18.2.11
Cognoscere de deo quid sit in speciali non possumus per creaturas. ibi.
Cognoscimus de deo quia est, & quid est ignoramus. ibi. 3.13
Cognitio dei qua cognoscit res ab aeterno terminatur ad veram rem non quae sit ab aeterno in actu, sed tantum in potentia. 30.1.13
Cognitio triplex, cognitio rei, quid rei, & 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. 81.1.15
Cognitio dei tantum se extendit quantum eius causalitas. 82.1.4.5
Cognita causa singulari & necessaria cognoscitur effectus secundum rationem suae singularitatis antequam existat. ibi. 2.12
Cognitio dei aliquando dicitur simplex intelligentia, aliquando intellectus principiorum, aliquando scientia, aliquando experimentalis cognitio. ibidem. 1.15
Cognitio dei an respectu omnium sit scientifica. ibidem.
Cognita à deo non sunt in eis essentia: sed in eis scientia. 83.1.2
Cognita à deo notitia approbationis dicuntur esse in eo. ibi.
Cognosci aliquam rem contingit dupliciter in sua causa, & in sua existentia. 89.2.6
Cognitio rei quantum ad actuale existentiam, an sit tantum rei praesentis. ibidem. 3.12
Cognitio

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Cognitio dei est duplex. 90.1.11
Cognitio dei est ineffabilis, nec tamen imponit rebus necessitatem. ibidem. 21
Cognitio quam 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. 119.2.11
Cognitio an media fuerit, & si de ea infuderit, later not. 145.1.8
Cognitio principiorum iuris naturalis, & correspondens, inclinatio non tolluntur ab homine. 83.1.16
Cognoscens non suam pro sua se conformat alicui dictamini probabiliter verò scilicet haec est à me cognoscenda. 167.1.9
Cognitio ultimi finis in Christo fuit perfectior, 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 excelsit 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, scilicet naturalis, beatifica, & revelatoria. 350.4.8
Cognoscunt beati orationes nostras, sed non cognitione naturalis. ibidem.
Cognosci potest peccatum cuiuscunque multipliciter. 353.1.9
Cognitio confusa non deest in cognitione rei quid sit autem 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
Comestio indiget aliquibus circumstantiis excusantibus, sed non tantis sicut in matrimonio. 12.2.8
Comestiones plures factae in die ieiunij quomodo dicuntur repugnare inter se. 289.4.14
Commenfuratio poenae ad culpam attenditur secundum gravitatem iniuriae offensae, illius in quem committitur. 175.3.5
Commenfuratio poenae ad culpam non attenditur quantum ad durationem, nec quo ad acerbiteriam. ibidem. 4
Commentator turpissimè erravit dicendo deum non habere notitiam rerum distinctam. 81.1.5.8.1.4
Commisio consistit in actu exteriori vel interiori. 164.1.4
Commune & speciale, vel etiam superius & inferius, an realiter differunt. 2.3.16
Communicatio supremi doni potest fieri creaturae infimae, non per inharentiam sed relationem. 181.4.15
Communicari puro viatori virtute divina cognitio abstractiva de articulis fidei potest, qualis potest concludi ex creaturis. 6.2.7. & ibidem. 8
Comparaes & commatres filij possunt contrahere, siue sint ante geniti, siue post. 333.4.1
Comparatas quomodo dicatur impedire matrimonium. ibi.
Compositum non esse deum in se probatur. 31.3.4
Compositio duplex. ibidem. 5
Compossibilis alij non est deus, nec aliquid ipsi esse compossibile probatur. ibidem. 6
Compositio non arguitur ex pluralitate rerum, etiam existentium in eodem supposito, vel in una substantia. 77.4.37
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 habent aliud quo differunt, & quo constituuntur. ibi. 15
Comparabilia ad invicem debent esse eiusdem generis. 166.2.4
Compositum non semper dicitur esse movens ad formam. 115.1.7
Compositio duplex est. 194.2.4
Compositum huiusmodi aliud est duplex. eodem. 4.5
Compositum per subsistentiam 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 intensiorem. 48.1.7
Conatus angelorum fuit secundum potestatem naturae vniuscuiusque. ibidem. 3
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 praecessit naturaliter animationem, & animatio assumptionem. 186.3.13. & col. 4.18
Conceptionis Mariae fœtum non bene fit, aut non bene nominatur, ut putat Richardus. 187.4.4
Conceptum & genitum non excludunt à 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 astant 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 propriè non dicitur de eo quod habet rationem partem, vel inherens alteri inincentis, aut alio modo habiti. ibi. 18
Concretus terminus positus à parte subiecti & praedicati aliter, & aliter supponit. 199.3.7
Cocubitus est prohibitus lege divina, sicut fornicatio. 325.4.9
Cocubitus patrum legis scriptae dictae 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. 90.2.5
Conditiones rei inordinatae in fine debent convenire fini. 146.2.11
Conditio liberi arbitrij est peccare vel non peccare &c. 154.2.2
Conditiones agentis naturalis sunt duae. 338.2.7
Conditio aliqua inhonesta vitians contractum accipitur multipliciter. 246.2.10
Conditio inhonesta contra naturam contractus voto addita tollit obligationem. ibidem. 10.11. & 246.3.13.14.15
Conditio inhonesta aliquando non vitiat contractum. ibi.
Conditio impossibilis in sponsalibus habetur pro non adiecta. 318.3.5. & 119.4.6
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 curiose interrogans de circumstantiis, ut in notitiam criminis alterius veniat, graviter peccat. 291.3.8
Cōstans vitare debet de necessitate illa quae includunt 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 à 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, opiniones dux. 296.3.4.5.6
Confessio solum est sacerdotibus facienda. ibidem. 4.5.6
Confessus fratribus mendicantibus non tenetur illa reconferri curato proprio contra Ioannem de Poliacco. 297.1.10.11
Confessio facta à non contrito, qui dolet de peccatis, sed non sufficienter, valet. ibidem. 9
Confessio facta à non contrito qui non poenitet, nec proponit poenitere an valeat. Opiniones dux. eodem. 2.6.7
Confessio cum absolutione est facienda, non autem contritio, neque satisfactio. eodem. 3.16
Cōstendi & satisfaciendi propositum sufficit contritio. ibidem. 11
Confessio sacramentalis instituta fuit à Christo. ibidem. 5
Confessionem faciendam praecipit ecclesia Christi auctoritate. eodem. 4.7
Constitens impenitens an praecceptum de semel in anno confitendo adimpleat. ibidem. 8
Confessionis statutum non est poenale à fidelibus reputandum, sed salubre. ibidem. 9
Cōstenda sunt de necessitate omnia peccata vni & eide. 298.1.6
Confessio potest fieri per plura signa contritionis ostendentia, eod. 1.15
Confessionis materia est solum una secundum analogiam. ibi.
Confite

Magistri Durandi de sancto Portiano

Confiteri non potest vnus pro alio, neque conteri licet bene fa-
ciat. 304.2.7
Confessor in nullo casu pro quocunque incommodo debet re-
uelare confessionem nisi in generali. 307.3.12
Confessio generalis valet ad meritum. 307.14.6
Confessio generalis valet ad dimissionem venialium & morta-
lium oblatorum. ibidem.6.9
Confessio generalis est duplex. ibidem.4.6
Confessio sacramentalis facta sacerdoti de venialibus non est
necessaria. ibidem.8
Confitens non potest licentiarum sacerdotem, vt dicat peccata
audita in confessione. 309.3.9
Confiteri fide abscondita tempore pacis est actus fidei, sed tem-
pore persecutionis pertinet ad fortitudinem. 264.4.7
Confirmatio in bono contingit dupliciter. 189.3.6
Confirmatio est sacramentum à baptismo distinctum. 264.4.5
Confirmatio non est sacramentum simpliciter necessarium ad
salutem, nisi in casu quo imminet persecutor. ibidem.6
Confirmatio instituta est à Christo, licet non legatur. ibidem.8
Confirmationis materia est christina consecratum per episco-
pum. 265.1.5
Confirmabat Apostoli cum chrismate, licet non legatur. 265.2.11
Confirmationis effectus datus est aliquibus siue sacramento. ibi.
Confirmatio an possit ab alio quam ab episcopo conferri ex co-
mmissione papae, nota opinio. 265.4.11.12. & 266.1.5.6.7.8
Confirmationem ministrandam per solum episcopum non po-
test ex sacra scriptura trahi. 265.4.11
Confirmationem non posse conferri per diaconum aut subdia-
conum 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 papae, duae opiniones, quarum pri-
ma improbat. eodem.3.5.6. & 9.10
Confirmatio non poterit à non episcopo, si sit de institutione
Christi quantum ad ministerium. 266.1.12.16.17.18.19
Conformitas voluntatis nostrae ad diuinam an sit, esseque sem-
per debeat. 105.2.1. & 3.5
Conformitas voluntatum est triplex. ibidem.5
Conformitas non est semper secundum participationem forme
specificae. ibidem.7
Conformari plus importat quam esse conforme. ibidem.8
Conformare tenemur voluntates nostras voluntati dei saltem
in aliquo. ibidem.4.6
Conformare intellectum nostrum intellectui diuino, an teneamur
sicut & tenemur conformare voluntatem. 106.2.1.6
Conformatio fit per actionem. 130.1.8
Coniuges an liceat conuenire possint in actu matrimonij pro-
pter delectationem solum, duae opi. 322.1.4.5
Confusa notitia quae non est intuitiva causa est medium prae-
cognitum. 316.3
Coniuges debent habere obligationem perpetuam ad coniu-
randum simul propter bonum prolis. 322.2.6.7
Connexio appropriatur spiritui sancto. 74.4.8
Connexio virtutum est duplex. 240.3.5.6
Consanguinitas impedit quando est in linea ascendenti vel
descendenti de iure naturali. 313.1.9
Consanguinitas in linea collateralis impedit in primo gradu
de iure diuino, & in aliis gradibus de iure positivo. ibidem.
Consanguinei non succedunt quantum ad uxorem defuncti,
quia non est possessio viri. eodem.3.1
Conscientia secundum aliquos importat aliquid pertinens ad
intellectum per modum actus. 169.4.12
Conscientia habet tria secundum aliquos. ibidem.3.6
Conscientia secundum aliquos pertinet ad voluntatem. 169.3.9
Conscientia non est aliquid vnum, sed includit aliquid pertinens
ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. ibid.4.11
Conscientia est scientia cum aliquo. ibidem.12
Conscientia dicitur scientia particularium operandorum cum
inclinatione voluntatis correspondente. ibidem.
Conscientia errare potest. 170.1.4
Conscientia si notet 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 prae-
cepto, aliquando 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 species potest fieri sine alia absolute. 268.1.9
Consecratio vnus species potest fieri sine alia à 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 solennizatum
potest dispensatiue tradi 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
viriatur. 319.3.6
Consensus de futuro addito iuramento non est certior consensu
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 iudi-
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, opiniones duae. 331.3.6
Consequens voluntas quid sit. 130.3.6
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. 86.2.1.9
Constitutum alicuius rei non possunt intelligi, vt vnita, quin si-
mul intelligatur constitutum ex eis. 78.2.8
Consuetudo est circa actus naturales. 166.4.5
Continentia non potest vergere in periculum corporis sicut ab-
stinencia. 330.4.11
Contingens futurum est triplex. 89.2.6
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
Contingenter multa eveniunt. 90.1.2.0
Contingentia simpliciter stant cum necessitate. ibid.2.2
Contingentia ad vtrumlibet sunt determinata respectu dei.
92.3.11
Contra, secundum, & praeter differunt. 101.1.4
Contra & praeter voluntatem dei antecedentem multa fiunt.
ibidem.5
Contradictoria simul esse vera opinari est impossibile. 2.4.21
Contradictoria non possunt simul esse vera in eodem instanti sua-
ti, sed eidem nunc stanti successiue possunt existere. 113.1.12
Contraria quantumcumque remissa sunt incommpossibilia. 5.3.9
Contraria non solum contrariis curantur, sed eisdem modo co-
trario acceptis. 248.4.15
Contrarium qualitatum contrariae sunt species sensibiles in
eodem medio saltem secundum continentiam. 336.1.16
Contritio, confessio, & satisfactio non sunt partes poenitentiae
virtutis. 290.2.4
Contritio ordine naturae praecedat gratiam licet sit simul dura-
tione. 292.2.8
Contritionis definitio. eod.3.5
Contritio est dolor qui est displicentia voluntatis. ibidem.5
Contritio accipitur per similitudinem ad ea quae in corporali-
bus inveniuntur. ibidem.
Contritio cum proposito confitendi aufert peccatum ante actua-
lem confessionem. eod.4.6
Contritio quae ad sui initium requirit detestationem 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
modum dicendi. ibid.4
Contritione commutatur poena aeterna in temporalem, & sic ho-
mo non totaliter liberatur à poena per contritionem. 293.15
Contritionem habere, potest teneri aliquis dupliciter. 296.2.5
Conueniens aliquid multipliciter dicitur esse. 162.4.24
Conuersus ad fidem non liberatur à dominio infidelis, si permi-
tat illum vivere more christianorum. 178.3.9
Conuersus de nouo ad fidem cum prima vxore debet remane-
re, si plures habuerit in infidelitate. 332.4.20
Conuersio & creatio inter se differunt. 275.2.5
Conuersio cuiuslibet in quolibet 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 summe miraculosa in
modo faciendi, sed non quantum ad substantiam facti.
eodem. 2.7
Cor primum habet qui non vult quod deus vult quomodo in-
telligitur. 106.2.2.0
Corona non est ordo proprius, sed improprius. 311.4.4.7
Corona est dispositio congrua ad ordines. ibidem.5
Corona non est dispositio necessaria praesupposita ab ordi-
nibus. ibidem.6
Correctio fraterna cum sit praeceptum affirmatiuum, non obli-
gat pro semper, nisi pro loco & tempore. 302.4.11
Correctionem fraternam tenetur facere religiosi, quamuis pro
ea facienda non teneantur 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 processus, quem do-
minus ponit in euangelio si peccatum non sit omnino no-
tum, nec omnino occultum. eodem.2.5.6
Correctio fraterna & poenae peccatorum insidit non simplici-
ter omittenda sunt metu scandalis. 337.4.8
Corpora caelestia post resurrectionem influunt inuicem. 113.2.5
Corpora omnia post diem iudicii pertinebunt ad eundem sta-
tum. ibidem.
Corpus assumptum à demone non potest diuidi. 125.4.7
Corpora assumpta à demonibus ab aere inspissato quod ma-
ximè figurari & colorari potest, formantur. ibidem.
Corpus ab angelo assumptum debet esse formatum, & habere
proprietates apparentes. ibidem.
Corporalia & incorporalia eandem habent materiam secun-
dum aliquos, quorum opinio reprobat. 130.4.12
Corpus Ade egebat alimentis. 139.3.2
Corpus habet magis esse à forma quam à materia. 121.3.1.6
Corporum subtilium lumen esse defluxum à sole & stellis im-
probat tripliciter. 132.3.5
Corpus Ade non fuisse passibile passionem corruptiua in primo
statu. 140.1.3
Corpus Ade fuit passibile passione quae consistit in abiectione
alicuius conuenientiae. ibidem.
Corpus humanum est compositum ex contrariis. 156.2.4
Corpori Christi in triduo erat diuinitas vnita tanquam rei irra-
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 mista. 217.2.8
Corpus Christi consecrari potest per haec verba praesens, hoc est
corpus meum, op. diu. 267.3.6
Corpus Christi & sanguinem coherere sub speciebus potest du-
pliciter intelligi. ibidem.11
Corpus Christi sumendum esse interdum post cibum per mo-
dum medicinae acceptum non est prohibitum ab ecclesia se-
cundum vniam opinionem, quae improbat. 268.1.6
Corpus Christi existit in altari modo speciali, vnde tres sunt
opiniones. 271.4.14
Corpus Christi in Eucharistia non assumit panem hypostatice.
ibidem.
Corpus Christi non est in sacramento per communicationem
idiomatam. 272.1.19.20.21
Corpus Christi quomodo est sub speciebus. 272.1.8.9.10.15
Corpus Christi non mouetur ad motum hostiae. 273.3.5.6
Corpus Christi verum esse realiter in hoc sacramento. 272.3.2.7
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 directe.
272.4.4.6
Corpus Christi est in Eucharistia sine quantitate secundum ali-
quos. ibidem.7
Corpus Christi in Eucharistia videtur oculo metallici glorificato.
273.4.6
Corpus Christi non est in loco circumscriptionis, neque diffini-
tione. 274.3.7.8
Corpus Christi & sanguis sunt realiter praesentia speciebus pa-
nis & vini. 274.4.10
Corpus Christi potest esse in Eucharistia remaneute substan-
tia panis. 275.1.11.12.13.14

Corpus Christi existens in sacramento non est in aliquo, ubi 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 limbo. 281.1.8
Corpora duo non sunt in pane intrinseco vino. 344.1.14
Corpus gloriosum non potest impediri à 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-
piant formam conuenientem naturae. 342.1.7
Corpora gloriosa non erunt impassibilia per priuationem prin-
cipij passivi, vt dicunt aliqui qui improbantur. 342.2.11
Corpora beatorum absoluentur à defectibus, & animae perfici-
entur collatione donorum. 344.4.15
Corpus post resurrectionem erit plene subiectus animae. 344.4.24
Corpus Christi potuit fuisse in duobus extremis per motum non
transcendendo per medium in sepulchro in vtero matris cum
intrauit ad discipulos. 344.4.14
Corpus Christi in sacramento, sed non modo quantitatiue.
ibidem.16
Corpus esse in loco localiter, & non occupare locum est impos-
sibile. 345.1.13
Corpus idem simul esse in pluribus locis circumscriptione impli-
cat expressam contradictionem. ibidem.20
Corpora beatorum sunt agilia. 345.3.8
Corpora gloriosa quandoque localiter mouebuntur. ibidem.9
Corporibus beatis an conueniat alius motus, quo corpus ab ani-
ma mouetur non organicè, opiniones duae. ibidem.17
Corpora gloriosa non aequè cito attingent distans sicut propin-
quum licet imperceptibiliter moueantur. 346.1.19
Corpora beatorum possunt esse pernoia respectu oculi, propter
poros in eis existentes. ibidem.2.10
Corpora damnatorum secundum aliquos solum patientur ab
igne intentionaliter, & secundum alios realiter. 347.1.7
Corpora & si non sint culpae capacia ex eis tamen, quando
impuritate contrahunt, à qua sunt purganda. 353.3.9
Corporales perfectiones imperfectiores sunt spiritualibus, quia
pluribus conueniunt, quam spirituales. 355.2.10
Creatura mundi est homo. 17.2.2
Creatura ducunt nos in cognitionem creatoris in via remotio-
nis secundum aliquos. 18.1.10
Creatura in eo eriam omnis res est in deo. 83.3.6. & 4.6
Creatura secundum suum esse formale est in deo, id est in dei
scientia & potentia, sed non est in essentia. ibidem.3.6
Creatura secundum suum esse virtuale suae causae sunt in essen-
tia dei, imò ipsa essentia. ibidem.
Creatura verius esse habet in deo, quam in propria natura. ibi.7
Creatura an habeat aliquid esse aeternum. 84.3.15
Creatura causatur à deo per scientiam, vt dirigentem volun-
tatem, vel inclinantem & potentiam vt exequentem. 88.3.4
Creatura an habeat diuinam essentiam pro sua idea, quantum
ad suas rationes specificas, & perfectiones suo modo quo eis
conueniunt. 84.4.22
Creatura an ab aeterno coexistere deo per praesentiam.
89.3.13. & 4.14
Creatura non potest communicari omnipotentia. 98.7.3
Creatura capitur dupliciter. 98.4.4
Creatura an possit à deo meliorari. ibidem.5.6
Creatura an sint capaces necessitatis simpliciter. 102.1.6
Creauit deus hominem ad se laudandum, & sibi seruandum ex
qua laude potest sibi homo proficere, & perfici habere. 107.2.2
Creatus est mundus propter hominem. ibidem.
Create est de nihilo aliquid facere. 107.3.11
Creatio rerum non ab aeterno fuisse facta ostenditur auctori-
tate Genes. ibidem.
Creatura quaelibet facta est propter dei bonitatem. ibidem.
Creatio accipiendo communiter importat omnem actionem,
per quam aliud producit 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 terminum
num à quo sit. ibidem.8
Creatio est ipsamet creatura sub respectu ad creatorem. 107.4.12
Creati est habere esse ab alio secundum se totum. ibidem.
Creaturam habentem esse permanentis potuit ab aeterno pro-
duci, potest dupliciter intelligi, secundum quod ab aeterno po-
test determinate ly create aut potuisse. 108.1.11
Creaturam fuisse ab aeterno potest intelligi dupliciter. 108.1.12

Creaturam aliquam ab aeterno fuisse non implicat, & maxime illam cuius esse non consistit in successione quod tripliciter probatur. 108.1.14
Creatio siue fiat in instanti siue successine, creatura tamen semper de nouo fit. ibidem.
Creationis mensura est nunc instans quod potest pluribus temporibus nunc coexistere. ibidem.2.19
Creatura in quolibet instanti habet esse, ideo adeo pro quolibet verum est dicere quod creatur & creata est. loco eodem.
Creatio quia est sine motu create & creati dicunt solos respectus inter deum & creaturam. ibidem.
Creare est dare esse supposito ex nihilo & creari est sic habere esse a deo. ibidem.
Creatura non prius tempore nec natura fuit nihil quam aliquid. ibidem.
Creatura prius secundum aliquos dicitur esse non ens quam ens quomodo debet intelligi. ibidem.2.2
Creatura licet sit de nihilo nullus tamen ordo aut naturae, aut duratiouis importatur ad nihil. ibidem.2.4
Creatura dum creatur, simul fit & facta est. 108.4.26
Creatura siue sit ab aeterno producta, siue in tempore, semper a deo libere producit. ibidem.2.7
Creatio nihil supponit. ibidem.2.8
Creare est dare totum suum esse. ibidem.2.9
Creatura si ab aeterno fuisset, non tamen aquaretur deo in aeternitate. ibidem.3.1
Creare & non creare successine coexistunt aeternitati. 113.2.12
Creatio dicitur productio alicuius nullo supposito dupliciter potest intelligi. 110.1.9
Creare & non inniti alteri non potest communicari creaturae. ibidem.
Creare posse potest communicari creaturae. 110.3.23
Creando non est necesse habere infinitam virtutem propter infinitam distantiam inter ens & non ens. ibidem.2.3.24
Creatio est de nihilo negativum. ibidem.2.4
Creatura intellectualis peccare potest ratione inconsiderationis. ibidem.
Creatura respectu dei proprie in coagendo non debet dici instrumentum. 111.3.1
Creatura aliqua sine errore considerat omnia agibilia. 144.3.8
Creatura potest esse spiritualis perfecta in sua operatione sicut & corporalis. ibidem.9
Creatura est impeccabilis per naturam, quo ad legem naturae. ibidem.
Creatura non potest esse impeccabilis circa principia fidei per naturam. ibidem.
Creatura praecipitur a 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
Creare filios in esse naturae conuenit toti trinitati, licet ad intra generare filium soli patri conueniat. 200.1.11
Creaturam dici de deo ostenditur. 200.3.7.8.9
Creatura potens peccare melior est ea quae 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 minus consensione illorum inter se quae non communicant in materia. 275.3.12
Creaturae 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 praecise actus fidei. 210.2.6
Creditum aliquid licet quandoque sit supra rationem humanam, medium tamen credendi concurrens cum ratione humana. 222.3.7.8.3.601.8
Credere esse meritum. 222.3.5
Credere implicite accipitur dupliciter. 223.2.5
Crux Christi quomodo adoranda sit, de aliis crucibus similiter, & de eorum differentia. 198.3.14
Cupiditas mortalis, & cupiditas venialis non sunt eiusdem rationis. 175.1.6
Cupiditas quae est in veniali non est contra praecipium dei. ibid.
Cupiditas potest tripliciter accipi. 174.2.7
Cupiditas & superbia specialia peccata sunt radices aliorum peccatorum secundum intentionem scripturae. ibidem.2
Secundum aliquos quorum opinio reprobatur. ibidem.3
Cupiditas pecuniarum est radix omnium malorum, seu peccatorum. 170.3.3

Cupiditas quae est pronitas naturae corruptae ad bona corporalia inordinate appetenda dicitur radix secundum aliquos omnium malorum. 174.2.7
Quorum opinio reprobatur. ibidem.
Culpa non imputatur deo, licet peccati sit causa. folio 165.4.4
Culpa nobis efficitur actine. 147.1.12
Culpa originalis est a principio per originem deducta. folio 158.1.2
Culpa originalis secundum magistrum est quaedam 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 & poena malum naturae. 166.2.4
Culpa verius habet rationem mali quam poena. eodem.5
Culpa propter se vitanda est, etiam si nulla poena sequeretur. eodem.3.6
Culpa dicitur per prius de actu voluntatis quam rationis. folio 168.3.6
Culpa in generali sicut excedit culpam, sic poena poenam significatur per illud Apocalyp. quantum se glorificauerit in delictis, tantum date ei tormentum. 175.3.4
Culpa non est in intellectu. 168.3.4
Culpa & gratia possunt deperdi diuisibiliter. 252.4.9.10
Culpa non potest auferri quin conferatur gratia. ibidem.
Culpa maiori non semper imponenda est maior poena ut praestet remedium contra reciduum, & contra scandalum. 303.4.5
Culpa dimissa puniatur in inferno infinita poena, quantum si non fuisset dimissa. 286.1.9
Culpa discretio & eius remissio multum differunt ex parte ministris. 399.3.8
Culcellus lapideus in circuncisione fuit de solemnitate sacramenti. 252.3.10
Cura spirituali 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 quae pertinent ad officium suum. 224.3.9
Curatus vultum pecoris sui cognoscere potest dupliciter. folio 296.3.8
Curati parociales infra annum promoueri tenentur. folio ibidem.
Curatum posse absolueri a sententia maioris excommunicationis aliqui crediderunt. 300.2.7
D.
Dabile est minimum in natura. 138.2.5
Damnationem suam sibi reuelat, an aliquis debeat velle se conformando voluntati dei. 106.2.18
Damnatis non conuenit prelatus in nos. 113.2.6
Damnatur qui non sunt participes passionis Christi. folio 211.4.12
Damnati non habent spem neque charitatem. folio 221.1.9
Damnatis non profunt suffragia ecclesiae. 285.3.7
Damnatis non profunt suffragia, licet bene existentibus in purgatorio. ibid.7
Damnatis displicet eorum culpa ratione poenae, & non quia est contra mandatum diuinum, vel rationem. 295.2.13
Damnati resurgent in illa conditione membrorum quam habuerunt in vita, sic quod nihil addetur nec minuetur. folio 341.4.6
Damnati resurgent cum incorruptibilitate, propter aeternitatem poenae. ibidem.
Damnati puniuntur in inferno non per poenam hic inflictam, sed per illam quam exigit rigor diuini iudicii. ibid.6. & 7.
Damnatur de carentia visionis diuinae plus tristitur, quam paruuli decedentes in solo originali. 348.1.11
Damnati post generale iudicium non potuerunt aliquo modo iuuari per operationes & suffragia. 349.4.5
Damnatis possunt prodesse suffragia viuorum secundum aliquos. 350.1.12
Damnati possunt totaliter liberari a poena inferni per suffragia, usque ad diem iudicii secundum Praepositum. 349.4.2
Damnati accipiunt multipliciter. 350.1.13
Damnati ad preces Macharij habuerunt solum gaudium phantasticum. ibid.2.15
Damnatorum punicio aliquid misericordiae relaxantis includit. 352.2.8
Damnatus potest clare deum videre de potentia absoluta, & in eo non

eo non delectabitur. 354.1.4
Damnati Christi humanitatem videntes plus tristabuntur quam gaudeant. ibidem.354.2.6
Damnati si viderent diuinitatem, praeter gaudium suum tristitiam absorberent. 354.2.7
Damnati appetitu elicto efficaci non appetunt beatitudinem. 362.4.19
Damnati appetitu naturali appetunt beatitudinem. ibidem.
Damnati maxime dolent propter culpam suam, ut est impedimentum beatitudinis quam appetunt. 361.1.6
Damnati habebunt quadruplices poenas ab extrinseco, scilicet ignis, aeris, terrae, & aquae. ibidem.2.7
Damnati quomodo perpendent beatitudinem bonorum, & de ea recordabuntur. 364.2.7
Dari aliquid dupliciter intelligi potest. 43.1.3
Dario spiritualis ad preces facta pro indigno est simoniaca, secus si fiat pro digno. 315.3.6
Datio alicuius rei in perpetuum potest fieri, non tamen ad tempus. 325.4.10
Debitum obedientiae religiosi confurgit ex voto. 179.1.4
Debitum reddendum est petenti, nisi habeatur legitima exceptio contra petentem. 231.2.8
Debitum siue homini, siue deo aliquis efficitur dupliciter. 283.1.5
Debitum sicut & meritum est duplex. 286.3.4
Debitum reddere tenetur quilibet coniugum ex necessitate praecipui. 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 exactionem. eodem.4.9
Decima & oblationes quomodo & quantum & ad quid cessauerunt. 253.3.9
Deducta ex articulis praecipue deducuntur ad sustinendum, vel declarandum articulos. 4.3.48
Deductio ex articulis non est scientia. ibidem.4.9
Deductio ex scriptura sacra interdum habetur per reuelationem diuinam, & tunc habetur ex fide. 2.2.15
Deductum aliqua ex aliquo loco sacrae scripturae quae alibi expresse traduntur in sacra scriptura. ibidem.
Deficere quis potest multis modis, & recte agere vno modo. 167.4.4
Defunctos non possumus facere participes malorum viuorum, licet bene bonorum. 350.3.11
Defectus rationis habet rationem peccati naturae, & non moris. 168.3.5
Defectus indetractabiles qui sunt. 206.3.7
Defectus qui toti naturae non sunt communes, Christus non assumpt. ibidem.
Defectus sunt in nobis ex duplici causa, scilicet tanquam ex conditione, vel a remouente prohibens. eodem.4.8
Defectus sequentes naturam fuerunt in Christo. ibidem.9
Defectus naturae aliqui fuerunt a Christo assumpti, & aliqui non. 206.2.2
Defectus assumpti a Christo non impediunt fidem incarnationis, sed promouebant. eodem.4.10
Defectus naturae non omnes a Christo assumpti fuerunt. 206.2.2
Defectus naturae non fuerunt a Christo assumpti, nisi quantum decuit reparationem. 214.1.4
Deformitas in corpore potest contingere tripliciter. 230.4.8
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. 11.2.12
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 quae 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 resumto 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. 359.2.0
Delectatio beatifica non est de deo immediate, sed de aliqua creatura. 360.1.6
Delectatio pertinet ad amorem concupiscentiae. 360.2. ante 9
Daemon victus potest iterum tentare de illo, de quo fuit victus. 121.3.4
Daemon non tentat aliquem de vitio a quo fuit superatus quando tentatus se habet eodem modo, licet de alio. ibidem.5
Daemon victus ab vno potest alios tentare. ibidem.2
Demones dantur ad exercitium &c. ibidem.
Demones non possunt creare, licet ex pluribus seminibus possint producere. ibidem.
Demones nulla possunt quae deus non permittit facere. ibidem.
Demones non possunt bene agere moraliter. 124.1.5
Demones non possunt bene agere moraliter, non quia adherent prauo fini contra aliquos. ibidem.1.5. & 124.2.7
Daemon format voces aut sonos in aere, quibus nobis exprimit conceptum suum. 124.3.5
Daemon potest facere quod immutationes sensibilibus quae manent in nobis, ab omnibus sensibus veniant ad organum phantasiae, & fiant operationes eorum quae daemon vult reuelare. ibidem.
Daemon reuelat nobis aliquid secundum aliquos per hoc quod se opponit animae nostrae per modum quo opponitur speculo speculo, quorum opinio reprobatur. 124.4.67
Daemon per certitudinem, & quilibet angelus cognoscit omnia futura, quae dependent ex ordine causarum naturalium. ibidem.8
Demones coniectura cognoscunt ea quae dependent ex libero arbitrio. ibidem.
Demones non cognoscunt ea quae subiacent voluntati diuinam, nisi per reuelationem. ibidem.
Demones possunt praedicere ea quae dependent ex causis naturalibus. ibidem.
Demones non possunt reuelare ea quae subiacent voluntati diuinam, nisi prius sint reuelata. ibidem.7
Demones non possunt reuelare ea quae subiacent nostro libero arbitrio, nisi coniecturaliter. ibidem.8
Daemon aliquando apparuit in persona alicuius personae in diuinis. ibidem.
Demones an assumant corpora inferiora, relinquunt insoluitum. ibidem.
Daemon oppressionem & suggestionem dicitur intrare in corpus hominis. ibidem.
Daemon est in simulachro secundum essentialia per operationem. 126.2.9
Daemonem oportet esse prius succubum ad hominem quam incubum ad mulierem. ibidem.1.5
Daemon potest immutare sensum nostrum. ibidem.2.4
Daemon quodcumque organum potest immutare ad indebitam dispositionem. ibidem.
Daemon potest immutare vim nutritiuam. ibidem.3.5
Daemon ita immutando non mutat ordinem naturae. ibid.6
Daemon proprie solus tentat. 142.2.8
Demones an habeant fidem duo modi dicendi. 221.2.10
Daemon in fortilegiis non potest causare mortem ad formam. 251.2.33
Daemon potest sumere species Eucharistiae sacramentaliter. 270.1.5
Deum esse vnum multi fideles sciunt per demonstrationem, neque tamen perdunt fidem de illo. 3.4.39
Demonstrationem de diuinitate Christi quomodo habuerunt videntes Lazari suscitationem. 4.2.45
Demonstrandi ea quae 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. 173.1.6
Deordinatio non est in potentia, sed in actu. 168.2.2
Deordinatio potest inueniri in potentia aliis a potentia voluntatis. ibidem.
Deordinatio quae est circa media ordinata in finem, 176.1.6
Deordinatio actus simpliciter est magis odienda in peccato, quam quicquid aliud. 287.3.10
Dependentia naturae create perfectius terminatur per personam diuinam, quam faceret per propriam. 183.1.16
Dependitio fiebat in corpore Aiae. 140.1.3
Desiderium ac delectatio non semper sunt respectu eiusdem obiecti. 11.2.14
Desp

Magistri Durandi de sancto Portiano

Desperatio est differentia bonitatis diuinæ.	375.4.5	ibidem.	1.13
Desperatio abiicit spem premiorum.	176.3.8	Deum non cognoscere res, nisi secundum quod existunt in ipso	ibidem.4.21
Desinatio quid sit.	92.2.6	in vno sensu conceditur, & in alio negatur.	ibidem.4.21
Determinata forma an requiratur determinata accidentia.	97.4.23	Deus cognoscit singularia quantum ad rationem suæ singularitatis, ex eo quod est causatiuus materiæ, à qua sumitur singularitas & indiuiduatio.	82.3.15
Determinatio est duplex extra genus & speciem & intra.	ibid.	Deus cognoscit singularia absque hoc quod determinetur per esse actuale, quia est suum esse.	ibidem.1.8
Dei notitia acquiritur in nobis ex notitia creaturarum quamuis sit multum imperfecta.	1.1.3	Deus nescit malo culpæ.	83.2.7
Deus ipse quæ per se immediatè operatur est prærogatiuus quamdam indit.	1.1.6	Deus cognoscit malum saltem secundum specialem rationem mali si non cognosceret aliud bonum à se.	ibid.3.14.15
Deo aliquid attribui per accidens potest intelligi dupliciter.	71.4.9	Deo tria genera perfectionum & conditionum attribuiuntur.	92.2.8
Deus nihil abstractiuè cognoscit, nisi cognoscendo essentiam suam intuitiuè.	6.2.8	Deus cognoscit res per essentiam suam nõ prout est exemplar, vel similitudo earum, sed ut earum causa.	84.4.20. & 22
Deus facere aliquid in testimonium veritatis quomodo per se notum fieri possit dupliciter.	4.2.45	Deus est causa immediata omnium.	85.4.5
Deus non habet duas cogitationes de creaturis sed solum vnâ, qualitercunque illa vocetur.	7.1.20	Deum & creaturam esse simul, an arguat deum esse in omnibus.	ibidem.8
Deus est subiectum theologiæ quæ est habitus quo defenduntur & declarantur ea quæ tradit fides.	2.13. & 9.1.25	Deus quare dicatur esse in rebus per præsentiam.	86.1.10.11.12
Deus secundum rationem suam absolutam est subiectum theologiæ vno modo acceptæ secundum aliquos.	8.2.14	Deus quomodo dicatur esse in rebus per potentiam.	ibidem.
Deus est obiectum remotum fruicionis.	12.4.18	Deus quomodo dicatur esse in rebus per essentiam.	ibidem.
Deo non vtimur, licet bene operationibus, sub quibus cadit deus.	ibidem.2.13	Deus secundum aliquos est in creaturis non secundum suum esse formale, sed secundum esse causale.	ibidem.11
Deo seruire propter mercedem potest dupliciter accipi.	13.1.14	Deus existit in Christo per gratiam vnionis, & in homine reparato per gratiam adoptionis.	ibidem.13
Deum significare quidditatem entem vel possibilem non est per se notum.	19.1.12	Deus quomodo dicitur esse in rebus.	85.4.8
Dei ratio per se nota non est aliquid quo nihil maius excogitari potest.	ibidem.15	Deo an conueniat esse in loco finito, vel infinito si esset ex sua libertate.	87.1.14
Deo imposita ratione creaturarum non dicuntur translatiuè.	80.1.3	Deus non intelligit discutendo.	82.1.6
De metaphoricè attribuuntur ea quæ significant speciales quidditates rerum, vel perfectiones secundum quod creaturis conueniunt.	ibidem.	Deus scit enunciatione & enunciabilia.	88.4.4.5
Deorum pluralitatem esse impossibile probatur.	14.2.5	Deus an cognoscit futura contingentia, quantum ad eorum actualem existentiam.	89.3.11. & 12.
Deum esse per se notum secundum se, & ex natura rei, sed non quo ad nos probatur.	18.4.6	Deum præfisse a fore an sit necessarium, dato quod ita sit quod deus præciperet.	90.1.25
Deus genuit deum alium à se.	23.4.2	Deus an necessariò sciat & velit quicquid scit & vult.	folio 90.4.5.7.8.9.10
Deus genuit deum qui non est deus, potest habere duos sensus.	ibidem.	Deus an velit liberè, an verò necessariò res fore, vel non fore.	91.1.11
Deus genuit deum conceditur, non ista deitas genuit deitatem.	24.3.8	Deus an possit nescire quod scit, & scire quod nescit.	folio 90.4.10. & seq.
Deum esse terminum discretum aliqui opinantur.	ibidem.9	Deus quodammodo cognoscit infinitum secundum magnitudinem aut multitudinem.	91.4.8
Deus non est vniuersale, nec singulare.	ibidem.4.11	Deus an simul & actu cognoscit totam successionem temporis, & motus.	91.4.11
Deum generare & deum non generare simul stant de rigore.	ibidem.	Deus an cognoscit quot erunt cogitationes hominum.	ibidem.12.13. & seq.
Deo non esse nullo modo competere potest.	29.4.7	Deo an sit cura æqualiter de omnibus.	92.3.15
Dicere sumitur dupliciter.	95.3.12	Deus potest facere quicquid respicit potentiam actiuam solum.	95.3.6
Deum cognoscimus tripliciter per causalitatem, & motionem, & eminentiam.	59.2.4	Deus an sit causa damnationis malorum.	95.3.10
Deo nihil tribuendum quod præiicitur de eo absolute ex tempore.	71.3.5	Deus virtualiter est illud quod alij sunt formaliter.	95.4.13
Deo aliqua tribuuntur, quæ de eo prædicantur respectiue ex tempore.	ibidem.4.8	Deus an possit facere quæcunque possibilia sunt.	ibidem.4.10. & 11.
Deus supponit pro aggregato ex persona diuina & humanitate, licet ex eis non efficiatur vnum per compositionem.	79.3.23	Deum esse infinitæ virtutis & vigoris an sufficienter arguatur ex eo quod manet tempore infinito.	96.2.6
Deo an conueniant aliqua transitiue & metaphisicè.	80.1.3	Deus non potest producere indiuidua sub omnibus speciebus figurarum.	97.4.25
Deo multa attribuimus quibus possumus intelligere ea quæ illi attribuuntur non conuenire secundum modum, quo conueniunt creaturis.	ibidem.	Deum agere ex necessitate naturæ dupliciter potest intelligi.	98.2.5
Deo omnia sunt præsentia, omnia quæ in eo sunt.	80.2.2	Deus an producat aliquid ex necessitate naturæ.	ibid.4.5.6
Deus habet scientiam, seu certam cognitionem aliorum à se.	80.3.4	Deus an operetur ex natura.	ibid.1.4
Deus cognoscit se, & alia à se perfecta & comprehensiuè.	ibid.4.8	Deus an determinetur ex iustitia ad aliquid faciendū sic quod non possit illud omittere.	ibid.3.4
Deus & creatura cadunt sub obiecto diuini intellectus.	ibid.9	Deus an possit facere quæ non facit, & velle quæ non vult.	ibid.
Deus intelligit alia à se per suam essentiam.	ibidem.12	Deus cura mille bonis an sit aliquid melius solo deo.	99.4.6
Deus nihil intuetur extra se, quomodo intelligitur.	81.1.15	Deus an possit creare vniuersum aliud ab isto & melius.	ibid.4.8
Deus plus potest in notitiam aliorum ex cognitione sui quam anima ex cognitione aliorum in notitiam sui.	81.2.7	Deus an possit facere plures mundos.	ibid.9
Deus non potest punire malos, & premiare bonos, nisi cognosceret distincte culpas & merita.	ibidem.	Deus fecit aliquid melius beata virgine, & in natura, & in gratia.	100.2.1
Deum esse causam entitatis in rebus, & quidditatis aliarum perfectionum, satis arguit ipsum cognoscere distincte quidditates & perfectiones rerum.	ibidem.8	Deus an facit aliquid melius humanitate Christi in natura, & ipsam eandem meliorauit in gratia gratis data in resurrectione.	ibid.2
Deum esse causam rerum in esse singulari arguit ipsum cognoscere res, non solum vniuersaliter, sed etiam singulariter.	ibidem.9	Deus an possit nunc facere quicquid olim posuit.	ibid.3
Deus esset insipiens, si non sciret ea quæ scimus, licet scientia ipsius non sit eiusdem rationis cum nostra.	ibidem.10	Deus potest velle, & etiam actu vult alia à se.	100.4.6.7
Deus an habeat notitiam distinctam rerum.	81.2.7.8.9. & seq.	Deus vel angelus an immediatius agant per intellectum quam voluntatem.	101.1.4.9
Deum distincte res intelligere, duplicem potest habere sensum.		Deum velle omnes saluos fieri, quomodo intelligitur.	102.2.15
		Deus an possit velle voluntate consequente oppositū eius quod vult voluntate antecedente.	103.3.5
		Deus an possit præcipere mala fieri.	104.1.3
		Deus nihil aliud à se vult ex necessitate.	108.4.27
		Deum	

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Deum immediatè ad quemlibet effectum concurrere ratione materiæ improbat.	116.2.5	Deum esse hominem, & contra, varij vario modo opinantur.	195.2.2
Deus potuit facere mundum sine hominibus.	109.3.23	Deum factum esse hominem est distinguendum secundum aliquos.	eadem.2.6.7
Deus omnia immediatè produceret si potentiam producendi non communicasset aliis.	111.4.16	Deus nec mundus punirent iustè, si punirent actum exteriorem sine interiori.	173.1.11
Deum agere propter finem potest dupliciter considerari.	folio 112.1.8	Deus per subtractionem suæ influentiæ est causa non esse.	177.3.7
Deus agit propter finem qui est sua bonitas quæ est finis omnium actionum dei, & rerum productarum per eum.	ibidem.	Deus factus est homo, est propositio vera.	195.2.8
Deus aliter est factor artificialium quam homo.	111.3.10	Deus factus est homo, ut fieri dicit factionem cum determinatione respectiva.	125.3.9
Deus nihil de nouo vult, licet aliquid de nouo producat.	folio 112.2.11	Dei non debuit debito obligationis naturam reparare.	213.1.4
Deus agit propter finem qui est ipse.	ibidem.12	Deus se habet ad actum credendi tripliciter.	220.2.6
Deus agit propter aliud à se.	ibidem.	Deitas non fuit separata ab anima Christi in triduo.	215.3.6
Deum vniuersa propter semetipsum operatum esse Proverbiolum 16. quomodo debet intelligi secundum aliquam conditionem.	ibidem.1.10	Deitas an fuit separata à corpore, duo modi dicendi.	eadem.3.8.9
Deus qualibet reuolutione cæli si essent infinitæ, potuit vnâ creare animam in omnibus simul.	109.3.14	Dei an plus vel æqualiter sit diligendus à nobis quam nos.	218.2.7.8.9.10.11.12
Deum agere vniiformiter ad quamlibet rem habere improbat.	111.2.9	Deus potest amari amore concupiscentiæ.	eadem.4.23.24
Et effectus solum distinguuntur ex parte, qua sunt à causa secundis.	ibidem.	Deus aliquoties potest diligere amore mercedis.	229.3.7
Deum non posse producere plures angelos eiusdem speciei negare est eius potentie derogare.	117.4.15	Deus diligit vnum plusquam alium, accipiendo gradum ex parte voliti, & non dilectionis.	ibidem.6
Deum semper agere vniiformiter, est ipsum agere non liberè.	111.3.10	Deus aliquos plus diligit quam alios.	233.4.2
Differentia dicit partem speciei.	116.2.3	Deus solum creaturam intellectualem diligit amore amicitie.	234.1.5
Deus non est in genere, quia est illimitatus.	ibidem.11	Deus creaturam diligit.	234.1.1
Deus non est causa principalis, quare demones semper male agunt.	124.3.12	Deus omnem creaturam diligit in quantum sibi vult aliquod bonum.	ibidem.
Deus solus illabitur animæ.	125.1.2	Deus quomodo diligit se, & omnem creaturam inæqualiter.	ibidem.7
Deus solus plene vniuit corda hominum.	127.1.16	Deus dat virtutes solum mediantibus actibus.	235.1.11
Deus materiam informem cum angelica natura produxit.	130.2.2	Deus in essentia sua cognoscit res quid sint, & futuræ sint.	81.1.2
Deus per sex dierum intercalationes ex materia ista diuersas species produxit.	ibidem.	Deus non potest per se agere, quod agit mediantibus causis for malibus & materialibus.	348.3.19
Deus quicquid potest facere cum causa secunda, potest se solo, quomodo debet intelligi.	132.1.12	Deus cognoscitur secundum aliquos per speciem, & lumen gloriæ secundum aliquos.	351.4.13
Deus qualiter dixit, vtrum vocem proferendo.	ibidem.2.2	Deus videtur secundum aliquos per solum lumen gloriæ quod est confortans, vel disponens, qui improbantur.	356.2.20.21
Deus quomodo dicitur requiescere.	134.3.2	Deus cadit sub ratione formali obiecti nostri intellectus.	357.1.29
Deus dicitur animam insufflasce.	136.3.2	Deus potest cognosci ab intellectu nostro alio modo, quam per creaturas, sicut visus colores aliter quam per speciem receptam.	ibidem.2.30
Deus potest facere quantum sine raro & denso.	138.3.9	Deum hominem nunquam vidisse tripliciter est intelligendum.	ibidem.2.33
Deus proprie non tentat.	142.2.6	Deus plus diligitur quam cognoscatur, quod ad intentionem actus, sed non quo ad conditionem obiecti.	359.3.21
Deo esse æqualem accipitur dupliciter, aut secundum æqualitatem vel intentionem, & iterum dupliciter.	143.3.3	Diabolus ab initio homicida fuit, quomodo intelligitur.	115.4.2
Deus permisit hominem tentari ad seruandam conditionem naturæ.	144.2.2	Diabolus est initium figmenti dei ad illudendum.	ibidem.
Deus creauit hominem quem præcuiuit casurum, propter bonum quod volebat elicere.	ibidem.	Diabolus inuidens homini in specie serpentis tentauit Adam.	142.1.2
Deus bene creauit naturam quæ peccare non posset, aliam quæ peccare, & peccare non posset.	ibidem.	Diabolus per serpentem tanquam per instrumentum locutus est.	ibidem.
Deus dimisit malos libertati eorum.	ibidem.	Diabolus de triplici genere peccati tentauit.	ibidem.
Deus fecit creaturam naturæ peccabilem circa eligibilia principiorum legis naturæ.	144.3.7	Diabolus iuste perdidit auctoritatem quam habuit supra peccatorem.	212.2.2
Deus vult liberè producere.	146.3.14	Diabolus iniuste detinebat hominem, & homo iniuste detinebatur.	eadem.3.9
Deus se habet solum actiue ad actus nostros.	ibidem.1	Diaconus cardinalis Romæ clericis capellæ papæ in præsentia presbyterorum dat Eucharistiam.	282.1.6.7
Deus est liberior homine & angelo.	150.2.5	Diaconus in præsentia sacerdotis non debet communicare Eucharistiam, nisi ex necessitate, & ex præcepto episcopi, vel sacerdotis.	ibidem.7
Deus causat in malis virtutes.	152.2.2	Diacono licet Eucharistiam communicare mediante vase, sed non immediatè tangere.	eadem.2.9
Deus si non daret gloriam pro merito, non esset iniustus.	ibidem.4.12	Diaconus olim actus inferiorum ordinum exercebat propter paucitatem.	312.1.18
Deus interior docet cauendo in nobis vim intelligendi.	153.4.9	Diaconissa vocatur non ab ordine, sed ab officio.	314.4.11
Deus dicitur israeli secundum effectum præparando penam.	157.1.11	Diaphaneitas actus est immediata ratio recipiendi lumen.	21.4.45
Deus dicitur bonus in ordine ad nos.	163.1.25	Dicere vel loqui non est aliud, quam habere verbum, seu notitiam.	67.2.29
Deus dicitur relatiue ad creaturas.	ibidem.2	Dicere me peccatum non habere à Christo prolutum potest dupliciter accipi.	202.3.14
Deus non dependet à creatura, sed econuerso.	ibidem.	Dies diuersimodè accipitur.	132.2.2
Deus non est causa peccati.	165.4.2	Dies prima habuit vespem, sed non mane.	ibidem.
Deus est causa mali penæ.	ibidem.	Differentia media inter differentiam realem, & differentiam rationis non probatur.	14.4.6
Deus est causa non immediata actionis malæ vniuersalis.	ibidem.4	Differre realiter, aut ratione quid sit.	76.2.10
Deus specialiter inclinat liberum arbitrium ad bonum, & nunquam ad malum.	ibidem.	Differentiam realiter, an vnum sit alterum.	ibidem.3.11. & 12
Deus non potest esse causa immediata adulterij.	ibidem.166.1.5		* b iij Differ
Deus est actor mali penæ licet non cuiuslibet.	ibidem.2.3		
Deus non est causa immediata actus mali.	ibidem.		
Deum esse in rebus per essentiam potest dupliciter intelligi.	182.1.16		
Deus nunc annihilat mundo, non habet eandem habitudinem extrinsecam quam habuit ante creationem.	195.1.2		



Magistri Durandi de sancto Portiano

Differentia realiter in aliquo bene sunt idem in aliquo, sed non
adequate & conuertibiliter. *ibidem. 13. & 14.*
Differentia realis inter essentiam, & personam non impedit
predicationem 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, & perso-
nam non potest argui ex auctoritatibus sanctorum, licet ali-
quarum auctoritates illud videantur significare. *ibid. 38. & 39*
Differre ab alio, realiter & non esse realem, nec includere
aliam rem est impossibile. *78.4.6.7*
Differentia habet locum in compositis, & non in simplicibus.
116.2.15
Differentie non sunt accidentium. *ibidem.*
Differentia secundum formam, & non secundum absolutam
rationem formae facit differentiam numeralem. *117.1.7*
Differentia essentialis potest super naturaliter separari. *117.1.7*
Difficultas operis solum auget meritum accidentale. *116.1.6*
Difficultas in opere vnde proveniat. *119.1.8*
Diffinitio dictorum terminus. *86.4.13*
Diffinitio ex genere & differentia est solum substantiae. *116.1.15*
Diligere nihil aliud est quam velle bonum. *46.4.6*
Diligere personam se & nos spiritum sanctum an sit verum. *75.1.4. &*
ibidem. 3.13
Diligere sumitur essentialiter & notionaliter. *75.1.7*
Diligere nullus potest nisi amore à se procedente, quomodo in-
telligatur. *75.1.17*
Dilectio qua diligitur deus & proximus, per quid distingua-
tur. *225.3.12*
Dilectio dei includit quatuor. *226.3.6*
Dilectio dei totalis est duplex. *ibidem.*
Diligere deum totaliter in patria, in statu innocentiae, & in via
quomodo intelligitur. *ibidem. 3. & 4. col. 10*
Dilectio totalis accipitur ex parte rei dilectae diligenter, & re-
latione 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. 1*
Diligit res plus seipsum, quam alias res. *27.1.5.6*
Dilectionis ordo potest attendi ex parte obiectorum volitorum,
vel secundum intentionem actus. *227.4.3*
Dilectio sui magis habet rationem charitatis, quam dilectio
proximi. *227.1.6*
Diligendorum ex charitate numerus, & sufficientia eodem. *27*
Dilectio quomodo debet cadere super corpus, & animam tam
sui quam proximi. *227.1.7.8.10*
Diligendi sunt omnes homines aequaliter secundum asse-
ctum, sed secundum effectum quomodo sint diligendi vide,
226.4. & 227.1.10
Dilectio qua deum diligimus, an debeat esse maior dilectione
qua nos diligimus, sunt opiniones duae. *228.2.9.10.11. & se-*
quentibus.
Dilectio totius communitatis quomodo praefertur dilectioni
vnius partis incluse in ea. *228.1.17. & col. 4.18.19*
Diligere inimicos an sit plus, vel aequum meritorium, quam dili-
gere 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*
Diluvium & status ante diluvium, & post diluvium. *140.1.7*
Diluvium, submersio Aegyptiorum, penitentia dicuntur ba-
ptismus, quia signa, & secundum proportionem. *261.1.5.6*
Disordare vel deuiare quid sit, cognosci non potest, nisi cogno-
scatur quid sit concordare. *83.3.14*
Disparitas cultus alter impeditur matrimonii ante legem,
alter sub lege, & alter tempore euangelij. *332.1.3*
Disparitas cultus dirimit matrimonium contractum ex se di-
spositivum, & ex statuto ecclesiae completivum. *ibidem.*
Disparitas cultus impedit matrimonium inter infideles, si ha-
beant ius positivum quale nos. *ibidem. 10*
Dispensatio in praecipis tam affirmatiuis quam negatiuis
quando habet 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 sacramentum confes-
sionis, ut reuelatio posset fieri. *307.1.8*
Dispensare potest ecclesia circa illa quae sunt de apostolorum
institutione. *319.1.8*
Dispositio consistit in ratione ordinationis partium vniuersi
secundum diuersos gradus naturarum. *92.1.5.6*

Dispensatum ne fuerit aliquando à deo in fornicatione, & fur-
to. *105.1.23*
Disputando Augustinus assumit frequenter concessa, quamuis
non sint secundum mentem suam. *57.4.20*
Distantia dabilis est maior inter ens & non ens, & non ens, & non
ens. *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 me-
dians inter eas. *217.1.4.5.6*
Distinctio existens vel possibilis esse in creaturis prius appre-
henditur à deo, quam formet circa se distinctionem ratio-
num. *84.1.7*
Distinctio relativa non semper causari distinctionem inter
absoluta probatur dupliciter. *183.1.13*
Diueritas actuum provenit ex diuersitate principij. *folio*
160.2.4
Diueritas dispositionum in corpore arguit diuerstatem ani-
marum quo ad operationes. *160.3.10*
Diueritas operationum intellectus est ex diuersitate operatio-
num corporis. *ibidem. 4.11*
Diuinæ essentiae aliquae conditiones materiae non continentur.
25.4.9
Diuinorum excellentia non capitur ab intellectu, nisi ascenden-
do à sensibilibus ad intelligibilia. *233.2.23*
Diuinum suppositum nominatur diuersis nominibus. *folio*
200.3.6
Diuinitas in aliquibus actibus vsa est humanitate, ut instrumē-
to in quibus non potuit peccare. *202.2.10*
Diuinitatis & humanitatis in Christo sunt vna actio in diuersis
tamen generibus causae. *210.1.4.5.9*
Diuinitas & humanitas in sanatione leprosi diuersa sunt ope-
ratione. *ibid. 8*
Diuinam essentiam non representari per speciem ostenditur.
357.2.30
Diuina essentia magis est proportionata intellectui creato quā
substantia separata sensui. *ibid. 31*
Diuisio naturae causans in individuo differt à diuisione quanti-
tatis tripliciter. *217.3.9*
Diuisio quantitatis in suas partes non est causa pluralisationis
individuum. *218.1.5*
Diuisio gratiae in operantem & cooperantem est diuisio eius-
dem per diuersa officia. *151.4.13*
Diuisio peccati per capitalia est diuisio generalissimi in ea, quae
immediate continent. *174.4.4*
Diuisio duplex, analoga, sive 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 & cohabitatio-
nem, sed non quo ad vinculum. *328.1.9*
Diuortio celebrato inter coniuges datur auctoritas contrahendi
paribus. *327.2.8*
Doctrinam per reuelationem haberi est necesse, ut homo ordi-
netur ad beatitudinem supernaturalem. *8.1.11*
Doctrina spiritualis an omittenda sit propter scandalum au-
dientis. *331.3.9*
Dolor vel tristitia non debet aequari delectationi culpae. *175.3.4*
Dolor stricte acceptus quid sit. *207.3.6*
Dolor Christi fuit dolore damnatorum minor. *ibidem.*
Dolor Christi fuisse maximus dolorum viatorum ostenditur tri-
pliciter. *ibid. 7.8.9*
Dolor passionis in nullo minuebat delectationem fruitionis.
ibid. 10
Dolor vel tristitia solum impedit delectationem dupliciter.
ibidem.
Dolor Christi licet fuerit maximus, non tamen fuit superfluous.
ibidem. 11
Dolor contritionis debet esse maior dolore de aliis rebus, non
tamen dolore habito de aliis peccatis. *203.1.4*
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. *ibid. 8*
Dominus inferior nitens dissensionem facere inter eius supe-
riorem & subditos, meretur priuari officio. *178.3.8*
Donum est datio irredibilis. *53.3.5*
Donum tria connotat. *ibid. 4.6*
Donum esse cur maxime competat spiritui sancto in diuinis.
ibid. 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.
236.4.2
Dona septem fuerunt in Christo. *ibidem.*
Dona an distinguantur à virtutibus, diuersi modi ponuntur.
237.1.5. & col. 1.6.7.8.9
Dona sunt tot quot virtutes secundum aliquos. *ibid. 8*
Donorum & virtutum an sit eadem distinctio. *237.1.10*
Donorum numerus & sufficientia ponitur. *ibid. 4*
Donorum distinctio & numerus. *ibid. 5*
Dona spiritus sancti quantum ad habitum remaneant in pa-
tria, licet aliqua non quantum ad actum. *237.4.4.5*
Dona impasibilitatis pertinet ad corpus, in quantum anima ple-
ne illi subicitur. *243.2.22*
Dona subtilitatis pertinet corpori in quantum corpus plene subici-
tur animae quo ad operationes cognitivas, & appetitivas.
ibid. 2.1
Dona agilitatis est plena subiectio corporis ad animam ut ad mo-
torem. *ibidem.*
Dona subtilitatis 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*
Dulia solum debetur personae ratione alicuius excellentiae &
dominii. *298.4.5. & 299.1.6*
Dulia accipitur tripliciter. *ibid. 5*
Dulia generaliter & specialiter est superior ad latram. *ibid.*
Dulia appropriata est virtus distincta contra latram. *ibid. 7.8*
Dulia data Mariae inter omnes est excellentior, & dicitur hy-
perdulia. *299.1.8*
Dulia primo debetur cuiusque personae secundum gradus sua-
rum virtutum. *ibidem.*
Dulia & latra debentur deo secundum diuersas consideratio-
nes. *ibid. 9*
Duo accidentia licet possint esse in eodem subiecto, duo tamen
corpora nunquam in eodem loco. *345.2.22*
Duratio creaturae interclusa inter duo fluentia est necessaria fi-
niti, cuiusmodi non est duratio rei permanentis. *108.3.15*
Duratio attenditur secundum esse substantiae. *112.3.7*
Duratio alicuius aeterni non est mensura alterius. *ibid. 1.6*
Duratio vnius aeterni non est mensura Durationis aliorum.
114.2.12
Duratio duplex in generabilibus. *ibid. 4.5*
Duratio non successiva est quadruplex, & earum differentiae.
ibidem.
Duratio successiva est duplex, & earum differentiae. *ibidem.*
Duratio individui est incerta. *115.2.12*
Durandus in Romana curia in scholis sacri palatii veritatem
docuit. *113.12*
Durandus ad episcopatum est prouectus per sedem apostolicam.
ibidem.

E.

Ebrius ex culpa non excusatur. *144.1.6*
Ebrius occidendo minus peccat quam si non fuisset ebrius. *ibid.*
Ebrius & phreneticus occidendo non peccant nouo peccato.
146.1.10
Ecclesia potest statuere quod quicumque serui Iudaeorum bap-
tismi sint à seruitute liberati. *178.2.6*
Ecclesia nunc licet non permittit quicquam fidelem subdi in-
fidelis. *178.4.11*
Ecclesia non praetermittit praedicationem nouam infidelibus su-
per fideles. *ibid. 12*
Ecclesia sola sacramentalia potest instituere sicut benedictione,
vocationes ac consecrationes. *203.3.5. & 266.2.14*
Ecclesia est vnum corpus mysticum per similitudinem ad na-
turale. *ibid. 6*
Ecclesia militans recepit influentiam à septem sacramentis, si-
cut mundus à septem planetis. *248.1.1*
Ecclesia nunquam consuevit auferre filios parentum infidelium,
& filios baptismi offerre. *260.1.15*
Ecclesia accommodat puero cor & omnes sensus ad credendum.
264.1.8
Ecclesia pro aliquo tempore potest praecipere ea quae sunt su-
pererogationis. *288.4.8*
Ecclesia non potest dispensare quin peccator teneatur confiteri,
licet bene de confitendo semel in anno. *296.1.9*
Ecclesia non fert sententiam super Iudaeos & Paganos, licet be-
ne super fideles. *301.1.13*
Ecclesia rationabiliter statuit quod nō quilibet sacerdos possit
quemlibet peccatorem absolueri secundum aliquos. *302.1.11.12*
Ecclesia prohibendo quilibet absolui à quolibet sacerdote, nihil
mutat de essentialibus sacramenti secundum aliquos. *eo. 1.13*
Ecclesiastica hierarchia licet exemplata sit à caelesti, non tamen

oportet quod eam imitetur in omnibus. *312.1.16*
Ecclesia Antienensis in ordinatione diaconi non tradebat olim
librum euangeliorum, quod Durandus correxit. *312.3.7*
Ecclesia habet determinare circa matrimonium, an sit contra-
ctus legitimus, an non. *320.4.7*
Ecclesia interdictum aliquando facit, quod si facta fuerint nō irritat
& aliquando oppositum. *329.2.5*
Ecclesia habuit diuersas consuetudines in cohabitatione fidelis-
cum infidelis in principio, medio, & nunc. *332.1.11*
Effectus an bene denominet suum agentem. *75.2.7. & ibid. 3.13*
Effectus qui requirunt potentiam passiuam in eo cui attribui-
tur, non possunt deo attribui. *95.3.8*
Effectus productus ab aliqua causa secundum totam eius vir-
tutem, an possit ab ea meliorari. *99.1.7*
Effectus an magis assimilatur agenti immediati. *100.2.3*
Effectus qui producit à causa qua impedi nō potest, an sem-
per necessario producat. *102.1.10*
Effectus nunquam potest subterfugere causalitatem causae vni-
uersalisimae. *103.2.9*
Effectus semper innititur suae causae principali. *110.1.9.10*
Effectus creationis non arguit virtutem infinitam. *99.4.7*
Effectum vniuersalem posse reduci ad causam vniuersalem, ad
causam particularem, & per particularem debet intelligi per
predicationem. *111.7.10*
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. *168.4.5*
Electiois ratio in quo consistat. *ibidem.*
Electio tantum est eorum quae sunt ad finem. *149.4.3*
Electio est eius quod est conclusum per consilium. *ibid. 4*
Electio est eorum quae sunt in nostra potestate. *ibid. 5*
Electio praesupponit iudicium rationis. *150.2.4*
Electio & intentio sunt vnus & idem actus. *167.3.8.9*
Electiois obiectum est bonum sub ratione boni ostensum vo-
luntati. *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-
teriori 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. *287.1.6*
Eleemosyna quandoque cadit sub praeepto est meritoria, sed
non est satisfactoria, at quando non cadit sub praeepto est
meritoria & satisfactoria. *ibid. 9*
Eleemosyna quandoque est sub praeepto, quibus & quando.
ibid. 10. & col. 1.11
Eleemosynae corporales ponuntur esse septem contentae in vno
versu. *287.4.5*
Eleemosynae spirituales sunt septem contentae in vno versu. *ibi. 6*
Eleemosynae spirituales sunt meliores & maioris meriti ele-
mosynae corporales. *288.1.7*
Eleemosyna quae magis subtrahit de substantia est magis sa-
tisfactoria, sed non magis meritoria. *ibid. 8*
Eleemosynam spirituales in casu quilibet tenetur facere. *ibi. 5*
Eleemosyna à quibus personis fienda est. *eod. 8. & 3.9*
Eleemosyna ex quibus bonis est fienda. *288.8.8*
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. *244.3.8*
Emanationes sunt tantum duae, scilicet paternitas, & spiratio
actiua. *283.3.5*
Empyreum dicitur igneum. *112.4.6*
Ens & non ens non distat, nec differunt. *294.4.7*
Entitas & bonitas in eodem differunt solum secundum ratio-
nem non secundum rem. *15.1.9*
Ens rationis est illud quod est subiectum in anima secundum
vnam opinionem. *76.1.10*
Entia rationis sunt obiectiue in anima, licet nō sint subiectiue.
ibidem.
Ens rationis dicitur quod attribuitur rei solum secundum esse
intellectum. *76.3.12*
Ens diuiditur in ens rationis, & in ens reale. *ibid. 4.16*
Entia rationis in triplici sunt differentia. *ibidem.*
Ens in quantum ens diuiditur per idem & diuersum. *76.1.11*
Ens accipitur dupliciter, scilicet pro ente reali, & pro ente ratio-
nis. *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*
Entitas

Entitas secundum quid, ut quæ est in respectibus, & modis existendi privationibus, & similibus sufficit ad verificandas illas locutiones modus essendi est, cæcitas est in oculo &c. 78.4.10

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

Ens quodlibet non potest converteri in quodlibet, sed solum illa quæ communicant in materia. 275.3.6

Entium quædã sunt permanentia, & quædã transeuntia. 338.4.8

Episcopus est infra eccentricum. 114.2.8

Eccentricus est contiguus circulo spheræ. ibidem.6

Episcopus 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. 281.1.6.7. & col. 3.8.9.10. & sequenti.9

Episcopus audire potest confessiones omnium diocesanorum sine licentia propriorum curatorum. 296.4.5.6

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

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

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

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

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

Episcopus consecratur in dominico die propter maiorem solennitatem. 313.4.10

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

Episcopalis potestas maior est sacerdotali. eodem.3.7.8

Episcopus celebrando & ordinando faciendo repræsentat Christum, ut se obicit & ecclesiæ fundavit, ac ministros instituit. eodem.2.11

Episcopatus est ordo & sacerdotium perfectum, à 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 præcisus, hereticus, degradatus continuatur Christo in administratione sacramentorum. eodem.2.6

Episcopo convenit ordinare alium ratione consecrationis quæ non admittitur, sed absolvi à peccatis convenit ratione curæ, quæ potest admitti. ibidem.7

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

Aequalitas & similitudo tria sunt, fundamentum relationis, extrema ipsius, & ipsa habitudo relatiua. 274.3.3

Aequalitas & similitudo directè significant habitudinem relationum, non autem significant fundamentum relationis, nec extrema, licet de illa intelligatur. ibidem.

Aequalitas quantum ad suum formale significatum & positum, & quantum ad fundamentum, sed quantum ad ipsum fundamentum consideratum sub ratione formali est privatiuū. ibi.4

Aequalitas fundatur super vnum. ibidem.

Aequale capitur privatiuè quando dicitur ipsum opponi, & magno & parvo, 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

Duos modis hoc ostenditur, quorum opinio reprobat. 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

Aequiuoca non numerantur sub eodem nomine, sed bene analogica. 174.4.1

Errare circa cognitionem mali aliquando est peccatum. 169.1.6

Error vnde proveniat. 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 intemperante iudicante fornicationem esse bonam pro tunc. 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

Etsi sumpta ante Eucharistiæ assumptionem 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. ibid.4.7

Esse non distingui realiter ab essentia probatur. 30.2.16

Esse, substantia, subsistere, quid importent. 61.1.13

Esse distans ab essentia an habuerit rationem omnis essentia, 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. 86.1.10

Esse in loco dicitur tripliciter. ibidem.2.4

Esse in loco circumscriptionis, vel diffinitivè non potest deo conuenire. ibidem.

Esse in pluribus locis circumscriptionis, vel diffinitivè, 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 & vivere in eodem non debent reduci in causas realiter differentes, sed solum ratione. 111.3.10

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

Esse vnius æterni potest alteri succedere. 113.2.7

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

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 inhærentiam non est de ratione vniuersalis. ibidem.

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

Esse angeli non differt ab essentia angeli. 118.1.5

Esse vniuersale non est aliud, quam est intellectum absque conditionibus singularitatis & individuationis. 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 præsens loco differunt. 274.3.7

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

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

Esse hominis ipso corrupto remanet anima separata. 337.3.10

Esse nunc & prius cuiuslibet rei repugnat cum interruptione suæ entitatis, licet non repugnet successui 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, quam persona ad essentiam. 25.2.9. & seq.

Essentia diuinæ perfectio in quantum secunda est, requirit esse à patre in filio, sed in quantum vna hoc non requirit. 74.3.11

Essentialia attributa communia sunt omnibus personis, sed quædam maiorem habent cōuenientiam cum propriis vnius personæ quam alia. 75.2.1

Essentia non potest attribui alicui personæ per appropriationem. 74.4.10

Essentia nominè deo propriissimè cōuenit articulo tertio. 61.2.6

Essentiam diuinam esse paternitatem, vel eductio non propriè dicitur quia non sunt idem formaliter. 77.2.31. & ibid.3.34

Essentia diuinæ licet aliquo modo realiter differat à quolibet persona, non tamè ponit innumerum cum tribus personis, sic quod ipsa essentia, & tres personæ sint quatuor res. ibid.4.36

Essentia diuinæ non refertur, licet in ea sint relationes. 88.2.8

Essentia diuinæ secundum aliquos, non est idem quod persona. ibidem.

Essentia vna trium personarum, & tres personæ vnius essentia rectè

rectè dicitur deus trium personarum, vel tres personæ vnius dei. ibidem.

Essentia & vnius essentia, an sit eadem ratio. 80.1.3

Essentia diuinæ est ipsi deo ratio cognoscendi alia, tam ex parte cognoscentis, quam ex parte cogniti. ibid.3.12

Essentia diuinæ an possit repræsentare plures res distinctas. 81.3.16

Essentia diuinæ ex se, & non per rationem vnam vel plures repræsentat quicquid repræsentat. ibidem.

Essentia diuinæ non habet in se res, sicut fenestras vnitates, vel speculum imagines, nec repræsentat, sicut exemplar exemplata. ibid.4.79

Essentia diuinæ an sit res singularis. 82.4.6

Essentia diuinæ non est obiectum scientiæ dei, in quantum scientia est. ibidem.

Essentia diuinæ est prima ratio cognoscendi mala, sed non proxima. 84.1.6

Essentia diuinæ differt à relatione non purè & præcisè secundum rationem, sed realiter aliquo modo, & secundum quid. 77.2.23

Essentiam diuinam differre à relatione non debet concedi simpliciter & absolute. ibid.35

Essentia & relatiōis est differentia realis. ibidem.26. & 27. & ibidem.3.12

Essentiam diuinam formaliter differre à relatione, quid sit. 77.2.23

Essentiam diuinam inueniri in aliquo sine paternitate, an arguat eam realiter distinguere à paternitate. ibidem.

Essentia diuinæ an sit idea respectu creaturarum. 84.3.19. & 20.

Essentia diuinæ quare citius dicitur idea in ordine ad perfectiones creaturarum communes deo quam quantum ad alias proprias. 84.4.12.13

Essentia dei non potest dici exemplar, aut imago rerum. 85.1.15

Essentia diuinæ etiam si diceretur exemplar, & ideo aliorum à deo, non tamen superflua. ibid.2.6

Essentia diuinæ an necessario repræsentet res, non solum quo ad quidditates earum, sed quo ad esse & fore. 90.4.10

Essentia diuinæ & eius duratio sunt idem, tamen esse simul est deo duratio, & simul natura cum eo differunt realiter propter respectum. 108.4.30

Essentia supremi æterni est mensura eorum indirectè & comparatiuè. 114.2.7

Essentia sicut se habet ad essentiam, ita esse ad esse, & similitas ad similitatem quomodo debet intelligi. ibid.1.8

Essentia diuinæ sola potest non pluralitari. 117.4.16

Essentia angeli est separata ab omni corpore. 118.3.14

Essentia angeli non repræsentat sibi omnes res alias à se distinctas. 119.2.12

Essentia angeli limitata in tali genere non impedit quin possit cognoscere alias res. ibid.3.26

Essentia diuinæ non potest videri à mortalibus. 356.4.13.24

Essentia proprie non dicitur imago. 136.1.2

Essentia animæ non prius est grata deo, quā eius potentia. 151.3.7

Essentia non glorificatur, nisi mediante potentia. ibidem.

Essentia animæ est vna & simplex. ibid.1.10

Essentia diuinæ differt aliquo modo ex natura rei à proprietate relatiua. 182.3.14

Essentia diuinæ potest aliquid reale competere, quod non conuenit personis. 184.1.8

Essentia diuinæ necessario repræsentat intellectui omnes res entis & possibilis. 204.4.4.5

Essentia diuinæ rationem habet speculi voluntarij, quo se ostendit ut vult. 377.4.9

Essentia diuinæ non repræsentat res necessario quantum ad suā existentiam, licet bene quo ad suam essentiam. 318.3.17

Essentialiter subordinata sic se habent, quod vltimum non habet habitudinem ad primum, nisi per medium. 164.4.6

Æternum dicitur quasi extra terminos existens. 54.4.4

Æternus dicitur interdum pluraliter adiectiue, substantiue verò 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 rerū 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 impropiè dicatur æterna, cum mensuretur a deo. ibidem.

Æternitas, tempus, & æuum differunt. 113.1.6

Æternitas mensurat, &c. ibidem.

Duratio attenditur secundum actualem 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. 341.1.10

Eua si sterisset in innocentia cum aliis mulieribus peperisset per dilatacionem 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 vnitatis integritatis, & non indiuisibilitatis. ibid.10

Eucharistia sumptio impeditur per cibum sumptum post mediam noctem per modum cibi. 269.1.14.15

Eucharistia maiorem irreuerentiam facit cibis præsumptis, quam postsumptis. ibid.16.17

Eucharistia vltus, est manducatio. 269.2.5

Eucharistia sumitur ex parte modi manducandi dupliciter. ibi.6

Eucharistia & extrema unctionis sunt de necessitate salutis ratione præcepti ipsius viatoribus. 269.4.7

Eucharistia sumitur à solo homine sacramentaliter & spiritaliter. ibid.4. & 270.1.5.6.7.8

Eucharistia indignè sumitur à 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, distinguuntur, & ponitur opinio. eodem.4.5

Eucharistia apparentia in forma pueri vel carnis an adoranda & sumenda sit à sacerdote. 273.4.9. & 274.1.9.10.11

Eucharistia panem & vinum esse debitam materiam ostenditur. 276.1.5.6

Eucharistia effectus consistit in sola consecratione materis. 279.3.4

Eucharistia cōseruat vitam spirituales augeat & fortificat. ibi.5

Eucharistia sumptio quotidiana laudabilis est ex genere facti. eodem.4.4.5

Eucharistiam non sumere omni die est quandoque laudabile ratione facientis. 280.1.6. & 10.

Eucharistiam sumere omni die laudabilis est homini, qui potest laudabiliter sumere vel abstinere. ibid.7

Eucharistiam sumere pluries in die ex genere facti est multum vitale, nisi contraveniret statuto ecclesiæ. ibid.8

Eucharistiam conficere cōuenit omnibus sacerdotibus & solis. eodem.2.6. & 3.7

Eucharistiam communicandam statuit Anacletus singulis diebus & Fabianus papa ter in anno, & Innocentius semel in anno. 297.1.5

Eucharistia sumptionem aliquando impedit illud quod nullo modo est peccatum. 301.1.11

Euidens propositio cum altera credita non inferunt euidenter, sed solum creditam propositionem. 44.5.2

Euidencia duplex, scilicet visionis & intelligentiæ, & utraque declaratur. 52.1.11

Euidenciam visionis habet rusticus de eclipsi quam videt astrologus habet euidenciam intelligentiæ. ibidem.

Euidenciam articulo non nemo adhuc fecisse probatus est. ibi.12

Æuiteria omnia simul inceperunt esse. 114.3.13

Æuiteriorum eadem est duratio. ibid.15

Æuiteria vlti nunc mensurantur mensura heterogenea. ibi.14

Æuum est mensura vel duratio concretæ vniuersaliter & stabiliter se habentis. 113.1.6

Æuum est mensura & non essentia. ibidem.

Æuum non habet successionem. 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 æuiteriorum secundum aliquos. 114.2.8

Æuum supremi angeli mensuratur esse inferioris, secundum aliquos. ibidem opinio reprobat. 114.2.8

Æuum mensurans omnia æuiteria non oportet quod sit in alio quo subiecto transcendente genus æuiterium. ibid.3.17

Ex appropriatur patri. 74.4.9



Magistri Durandi de sancto Portiano

ad omnem actum legitimum. eodem. 4.7
Excommunicatio rite fertur ab ecclesia. ibidem. 6
Excommunicatio solum ferenda est pro peccato mortali, cui annexa est contumacia. ibidem. 7
Excommunicatio 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 iniuste non frustratur suffragiis ecclesiarum. ibi. 9
Excommunicatio non pertinet ad forum seculare penitentis. eodem. 1.6
Excommunicatus publicus vitandus est in publico & privato. ibi. 7
Excusatio alicuius actus potest ex parte duorum provenire. 322.1.6
Excusatio indiget actus carnalis. ibidem. 7
Exemplar est duplex. 101.1.4
Exemplar sub ratione exemplaris non est principium factuum 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, & eternitati. 89.3.13.14
An non existens actualiter coexistat deo, & eternitati. ibidem.
Exorcismus quid est, & sit 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 remouendum impedimentum a susceptione sacramenti. ibidem. 6.7.8
Exorcismo compescitur potestas demonis, ne peccato primo parentum impediat a baptismo. ibidem.
Extensio materiarum non est nisi ad presentiam quantitatis, & tamen non est ipsa quantitas secundum aliquos, sed male dicunt. 78.4.8.79.3.18
Extrema unctionis figura non precessit in veteri lege. 254.1.11 F.

Facere non est de nihilo aliquid facere, sed de materia. 107.2.1
Facilitas operis minuit meritum, & aliquando auget. 218.1.11
Factum contra, vel preter voluntatem dei, an obsequatur ipsius voluntati. 103.2.4
Falsitas attribuitur phantasie, licet sit in intellectu. 169.1.6
Fantasma est representatum rei singularis. 119.4.13
Fatigatio & tarditas in motu progressivo provenit ex duabus causis. 345.3.9
Fatum dupliciter accipitur. 92.3.3
Fatum in multis differt a providentia. ibidem. 4
Fatum est in causis secundis, & est temporale, nec omnia illi subduntur. ibidem.
Ferrum ignitum non habet ignem inclusum in se. 132.4.13
Ferrum ignitum non habet simul ferrum & ignem. 344.1.14
Fertor charitatis est actus voluntatis, & non virtutis sensitiuum. 53.1.18
Fertor charitatis non opponitur peccato veniali, neque formaliter, neque consecutivum. ibidem. 2.3. & sequentibus.
Fictio an esset in deo si peiperet quod non vellet. 103.3.6. & 4.10
Fictus quis sit, & quot modis aliquis dicitur fictus. 218.1.4
Fictus non intendens suscipere sacramentum, nihil suscipit quantumque circa eum operetur per exteriora. ibidem.
Fictus, id est, non bene dispositus ad dignum sacramentum suscipiendum, an suscipiat effectum & quando, tres opiniones. ibidem. 5.6. & 3.60.7
Fide polleant platonum. 3.4.38
Fides duplex una que innititur humane auctoritati, altera que innititur divine. 2.4.19
Fides que innititur humane auctoritati, non differt ab opinione. ibidem.
Fidei aliqua subsunt, que secundum carsum humane cognitionis non sunt demonstrabilia. 3.4.39
Fidei meritum consistit in difficultate actus credendi. 4.1.4.1
Fides & scientia non stant simul in eodem de eodem. ibidem.
Fidei plus innotandum est, quam cuiusque persuasioni ad ratiocinationem personarum. 37.1.5
Fides presupponitur ad hoc, ut quis habeat noticiam illam superiorem, que theologia dicitur. 5.4.21
Fides accipitur dupliciter, & secundum vnum modum actus meritorius est subiectum theologie que est fides. 8.1.12
Fides secundum suam latitudinem est practica, non autem contraria. 30.1.15
Fidem infusam non possumus certitudinaliter cognoscere nos

habere. 48.1.11
Fidei profunda occultanda sunt infidelibus & idiotis, siue simplicibus. 80.2.7
Fides infusa & scientia de eodem haberi possunt. 3.4.36
Fides est gratia preparans intellectum. 150.4.12
Fides non est nisi in eo qui vult credere. ibidem.
Fides dirigit intentionem respectu ultimi finis specialiter. 172.3.9.11
Fides iusta perditur per dissensum vnius articuli. 193.4.7
Fides infusa non est absolute necessaria ad assentiendum articulis fidei. ibidem. 8
Fides est directiva bonitatis meritorie. 172.3.7
Fides non necessarie dirigit bonitatem moralem. 172.3.8
Fides in Christo intentionem dirigebat, non ratione enigmatis. ibidem. 10
Fidei distinctio, & circa ea plures questiones habentur. 217.1.2
Fides quomodo dicitur virtus. 219.4.6. & 220.1.7.8
Fides per inexistenciam charitatis non est magis virtus. ibi. 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. 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 peccantibus contra bonos mores. ibidem. 7
Fide tenemus dictum scripturam esse fulcrum divina auctoritatis. 220.4.12
Fides in esse nature non formatur charitate. ibidem. 7
Fides an remaneat in hereticis. 221.1.8
Fides aliquando 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 perduntur per vnum 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 habentibus attributionem ad deum. eodem. 2.17
Fidei non posse subesse falsum tripliciter ostenditur. ibi. 18
Fides nunquam deiciat totaliter a ratione humana. 222.3.7
Fide quomodo creduntur ea que sunt supra rationem, & quomodo non. ibi. & 4. col. 8
Fidei meritum an diminuat per rationem adductam. ibi. 9.10
Fides explicita necessaria fuit adultis quantum ad aliquid pro omni statu. 223.2.7.8
Fides innititur auctoritati divine 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 acquisita. 224.1.4
Fides & charitas habent eundem modum secundum limitationem essentia, & determinationem circumstantia. 226.2.6
Fidei habitum posse remanere in patria non est dictum hereticum. 227.1.10.11
Fides potest remanere in patria sine actu. eodem. 4.13
Fides & opinio secundum habitum possunt stare cum actu visionis & scientie. ibidem. 14
Fides secundum habitum potest simul stare cum habitu gloria. 227.1.16
Fidei actus licet sit composibilis 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 scripturam. 231.3.6.7
Fidei & visionis actus possunt simul aliquantulum stare. eod. 4.11
Fides secundum actum fuit necessaria ad iustificationem. folio
Fides aliena fuit sufficiens ad iustificationem paruuli. ibi. 6
Fides interior ad iustificationem impii non sufficiebat sine fide exteriori. ibidem. 8
Fides nostra non est efficacior fide patrum, quamuis ad iustificandum nos non sufficiat. eodem. 2.11
Fidei profectio manifestius sit per expressionem trium personarum quam vnius. 255.4.13
Fides minister est causa vniuersalis collationis sacramenti, sed immediate est causa particularis. 264.1.7
Fidei positio facilius potest impugnari, & euideri non possunt solui

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Solui rationes in oppositum adductas. 274.3.6
Fides non semper eligit illa circa que pauciores occurrunt difficultates. 275.2.16
Fidei defectus non impedit consecrationem eucharistie. 280.3.8.9
Fides & proles sunt essentialia matrimonio quantum ad obligationem, sed non quantum ad exemptionem. 322.3.7.8
Fidelis & existens in peccato aequaliter obligantur. 171.1.10
Fidelis tenetur soluere vaticinali infideli. 178.1.9
Fidelis non subditur infideli inducitur cum ad infidelitatem. ibi.
Fidelis compellendus est sacramentum seruare. 258.4.7.8
Filius dicitur multipliciter, & requiro de suis significatis. 190.1.4
Filius in diuina vnica actione producit, quia illa non potest interrumpi. 117.4.14
Filius dei an sit bis natus. 196.3.2
Filius dei quomodo est mediator dicendus, cum tota trinitas peccata dimittat. 211.1.2. & 212.1.4.5.6
Filius dei semper gignitur, & genitus est a patre ex necessitate nature, sic creatura quamdiu conseruatur a deo, & ideo creatur. 108.2.19
Filius dicitur imago patris. 136.1.2
Fidelis ascriptus inter filios ecclesie assumitur ad certum 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 prius contraxerat in gradu prohibito vel diuino. eod. 4.2.0
Fieri vel factum esse potest dupliciter intelligi, simpliciter, & cum determinatione, dupliciter adhuc. 195.2.8.3.9
Fieri accipitur, vel secundum principium actuum vel passiuum. 235.1.9
Figura sigilli an habeat rationem exemplaris factiui respectu forme quam imprimit. 101.2.4
Filiationes plures esse in Christo diuersimode conantur ostendere tres opiniones postre. 197.1.5.6. & col. 3.7.8.9
Filiatio potest dupliciter accipi. 197.1.17
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 diceret circumstantiam materiam, vel quasi circumstantiam materiam. 25.4.8
Filius qui est perfecta imago patris, imitatur patrem secundum quantitatem, aut qualitatem, vel in illis que sunt per modum quantitatis, aut qualitatibus accepta, non autem in his que sunt secundum relationem. 29.2.14
Filius dici debet semper nasci, & semper nasci. 35.3.6
Filio conuenit per se spirare, in quantum habet vim spiratuum. 39.1.12
Filio appropriatur sapientia, species, aequalitas, ars, & ista prepositio per. 25.4.15. & seq.
Filius est sapiens sapientia genita in vno sensu est verum, in alio falsum. 75.1.1. ibi. 4.4.5
Filius an sit sapiens sapientia ingenerata. ibidem.
Filius nihil habet nisi genitum quomodo intelligatur ibi. 7.6.2.1
Filius Adæ si quis ante peccatum natus fuisset, non caruisset infirmitate originali. 141.4.6
Filius debet honorem patri, in quantum includit precise eandem naturam specificam. 198.3.12
Filius dei debet assumere naturam humanam ex stirpe David, propter quatuor rationes. 202.3.3
Filius dei debuit assumere naturam humanam in sexu virili. ibi. 5
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. 259.4.2. & 260.4.10.11.12.14
Filiorum quatuor sunt genera. 335.2.6
Fili qui dicuntur aliqui legitimi, alij autem illegitimi. ibi.
Fili illegitimi legitimitur octo modis. ibi. 7
Filius comitisse blandix legitimatus per papam non successit in comitatu, sed eo iunior. eod. 3.9
Filius quomodo puniatur pro peccato patris, & quomodo non. ibidem. 11
Finis dicitur dupliciter. 12.1.5
Finis non debet queri ubi non est causa. 80.3.7
Finis dicitur dupliciter. 91.1.5
Finis ad quem res create diriguntur, est duplex. 92.2.6
Finitum quolibet posse excedi ab alio finito, an implicet contradictionem. 29.2.10.11
Finis operantis & operis non in quacunque re iuueniuntur distinguui. 112.1.6
Finis operantis duobus modis potest considerari. ibi. 7
Finis potest esse alicuius operantis, & non operis. ibi. 6

Finis precepti cadit sub intentione, non sub obligatione. 154.4.4
Finis possunt esse plures intermedij. 166.3.2
Finis bonus est charitas. ibidem.
Finis generaliter vltimus consideratur est idem omnium voluntatum. 168.1.5
Finis vltimus in operationibus non semper debet actualiter considerari, sed sufficit habitualiter. ibi. 8
Finis duplex est proximus & remotus. 167.4.4
Finis non est semper bonum illorum que ordinantur in finem. 229.1.28
Finitum idem numero quo ad effectum potest simul esse in pluribus locis. 215.3.10
Firmamentum secunda die factum est. 233.2.2
Firmamentum quarta die ornatum est Sole, & Luna, & stellis. 234.3.2
Fletus & esuries non fuissent in primo statu. 241.3.7
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 quilibet potentia. eod. 2.8
Fomes per se est a natura & a peccato, sicut a causa remouente prohibens. ibi. 9
Fomes non potest ligari per gratiam gratum facientem. ibi. 9
Fomes in Maria per primam sanctificationem fuit ligatus, & per secundam fuit ablatus. ibi. 10.11
Fomes ut dicit naturalem inclinationem secundum aptitudinem non potest ligari. ibi. 11
Fomitis ablatio non facit impeccabilitatem. eod. 3.5
Forma substantialis generantis in omnibus, tam animatis, quam inanimatis est immediatum principium generationis. 20.3.18
Formis substantialibus quare non conueniat suscipere magis & minus. 50.1.8
Forme essentiali variari essentialiter potest contingere dupliciter. 51.2.36
Forma intensa & remissa possunt esse partes vnius forme numero. ibi. 3.19
Forma que per motum continuè acquiritur, continet infinitas formas partiales. ibi. 4.2
Forma & accidens aliter perficit suum subiectum, quam agens passum. 79.1.10
Formale & constitutiui alicuius rei denominat rem illam. ibi. 12
Forma an sit aliud ab eo cuius est forma. ibi. 13
Forma ab aliquo producta prius ordine nature est aliquid in se, quam vnita materiam, quamuis sint simul tempore. 112.1.19
Forma separabilis perfectior est inseparabili. 116.1.10
Formas separatas si Plato intellexit vniuersali predicatione, errauit. 117.3.19
Forme eiusdem speciei diuersæ in prima rerum creatione fuerunt producte in diuersis partibus materiam. ibi. 12
Forme que educuntur e potentia materiam, habent sufficientia principia sue educationis in materia corporali. 125.1.8
Forma intentionalis in anima non est principium operationum. 133.1.13
Forma baptismi variatio quo ad voces solum non obest sacramento. 255.4.5
Forma baptismi variatio, quo ad voces & significata, vel corruptens sensum, vel per subtractionem, transpositionem, vel interruptionem, an sacramentum variet. 256.1.6.7.8.9.10
Forma baptismi variatio quot modis contingit. ibi. 11
Forma consecrationis panis & vini est conueniens. 267.2.4.5
Forma consecrationis sanguinis an sit precepta, opinioes due recitantur que improbantur. eod. 3.11.12.13
Forma consecrationis sanguinis & corporis secundum Graecos. 267.4.16
Forma consecrationis Romana ecclesia addidit aliqua que non sunt de essentia. ibi. 17
Formam consecrationis eucharistie prececedunt & sequuntur non sunt de essentia. ibi. 18
Forma consecrationis corporis est distincta a forma consecrationis sanguinis. 268.2.5.6
Forma consecrationis corporis an & quomodo prececedat formam consecrationis sanguinis. ibi. 7
Forma consecrationis panis & vini non dependunt a se inuicem. 268.3.11
Forma verborum efficit in hoc sacramento principaliter illud quod significat, & illa que secundario. 275.2.17
Forma absolutionis sacramentalis sit per hac verba, absoluo te, &c. 308.3.5
Forma absolutionis aliquid addendum est prececedens vel sequens. ibi. 6
Forma est immediatum receptiuum ipsius esse, & ratio recipiendi materiam. 317.3.9
Forma

Forma eadem numero potest redire actione naturæ in aliis ab homine secundum aliquos. 338.1.5.2.8
Forma organica licet possit virtute naturæ eadem reparari, tamen natura non potest animam rationalem corpori reunire secundum aliquos. ibidem.
Forma remanente eadem secundum numerum cuiusque materię remanatur, semper erit idem homo. 341.3.10
Fornicatio accipitur dupliciter. 325.4.6
Fornicatio quilibet est peccatum. ibidem.7
Fornicatio ut est concubitus ad meretricem omnibus expositam 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, quā sterilitas. 327.4.9
Fornicatio non potest dimitti ab uxore fornicaria, nec e contra. eodem.3.5. & 328.1.10
Fornicatio vxor potest licite dimitti ab innocente. 327.4.6
Fornicatio vxor non debet dimitti a viro suo in septem casibus. ibidem.
Fornicaria quæ non est incorrigibilis post repudiationem, potest a viro reconciliari. 328.1.6
Fornicationem esse in secundis nuptiis quomodo intelligitur. 337.6.8
Fortitudo per se consistit in hoc quod virtuosè agit non obstantibus periculis quæ retrahunt frequenter a bono rationis. 294.2.5
Fortitudo moralis non licet eligere mortem pro defensione reipublicæ. eodem.3.6.7.8
Fortitudo illicitum est eligere mortem pro confessione fidei, & confutatione ac multiplicatione. ibidem.8
Fortitudo penitentia non est sic voluntarius quod quilibet possit quemlibet pro libro eligere. 302.1.1.4
Frater secundum legem veterem non debebat accipere uxorem fratris, nisi in casu. 334.2.12
Fructio quid est. 11.4.4
Fructio tria complectitur, scilicet cognitionem, & delectationem, & quietationem. ibidem.5
Fructio est actus voluntatis. ibidem.6
Fructio non est actus nobilissimus, sed delectatio sequens nobilissimum actum. ibidem.6
Fructio deus non est immediatum obiectum. 12.3.6
Fructio obiectum potest esse illud quod amatur propter illud quod amatur amore amicitia. 13.1.2.4
Fructio quando duo actus, & quando unus præcedit. 12.4.2.1
Fructio ut dupliciter possunt accipi, nota quomodo summa peruersitas est fructus utendi & contra. 13.4.11
Fructio bonorum post resurrectionem extensius augebitur. 303.3.16
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 verumlibet. ibidem.
Futura contingentia cognosci a deo, quantum ad eorum actus, existitiam dupliciter potest intelligi. ibidem.3.11. & 12
Futura contingentia an sint deo præsentia ab æterno. ibidem.12
Futura contingentia ab æterno deo fuisse præsentia, an arguat deum habere notitiam determinatam, & certam eorum. ibidem.
Futurum contingens habet necessitatem suppositionis ex parte cognitionis dei. 90.1.2.2

Generandi potentia quid importet, triplex modus dicendi, ibidem. 3.7
Generandi potentia quæ est principium, quo generans generat fit sola relatio paternitatis. ibidem. & 28.2.2.3
Generationem esse opus naturæ idem per eam natura communicatur. 28.2.2.1
Generandi potentiam esse in filio tripliciter potest opinari. ibidem. 23
Generandi potentia tripliciter accipitur. ibidem.2.4
Generandi potentia quare non conuenit omnibus personis, licet scientia. ibidem.3.32
Generationis ad spirationem est ordo originis indirecte & concomitanter. 38.4.8
Generatio non potuit esse ab æterno. 108.3.2.1
Generans quodlibet præcedit omnia ab eo genita coniunctim. ibidem.
Generatio secundum aliquos fit per hoc quod purum possibile, quod est in materia transmutatur in naturam formæ, quorum opinio reprobat. 138.4.8
Generatio mulieris contingit ex hoc quod semen viri non potest digerere semen mulieris. 141.2.5
Generatio femine non semper est occasionata. ibidem.
Generatio tria in se complectitur. 296.3.5
Generationem spirituales vius hominis plures simul possunt facere, sed non carnales. 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
Genitus filium deus necessitate immutabilitatis. 29.2.6
Genus moris incipit esse ubi est dominium voluntatis. 149.1.9
Genus humanum non fuit formaliter corruptum in Adam, sed solum virtualiter. 158.3.12
Glacies & aqua solidatæ possunt esse super calos. 133.2.2
Gloria in quolibet angelo amplior est quàm in quocunque descendente in baptismum. 127.4.6
Gradus supremus an possit semper dari ubi datur infimus. folio. 97.4.2.6
Gradus immutabilitatis plures esse in deo respectu creaturarum spiritualium, quàm 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 quàm collateralis 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 quàm in speciali omnes congruitates suæ 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 dicatur potius quàm reliqua dona. 46.4.6
Gratia non est ponenda necessario necessitate absoluta ad merendum. 47.4.2.4
Gratia subtrahit dicitur excoctio & obduratio. 93.3.8
Gratia tria facit. 115.3.1
Gratia est seminarium gloriæ. 127.1.5
Gratia in anima dicitur creati, quia non fit per rationes seminales. 139.3.14
Gratia habet duplicem actum. 111.2.8
Gratia secundum aliquos est in essentia animæ, & non in potentia eius, quorum opinio reprobat. 111.2.5.6
Gratia & habitus infusi sunt in potentiis, & ad actus 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. 151.3.4
Gratia operans & cooperans differunt. 150.4.2
Gratuita a deo proque meritis 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 duo. 187.2.4
Gratia dupliciter accipitur, scilicet pro acceptatione diuina alio modo

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

H.

Habitus intellectuales septem enumerat Aristoteles 6. Ethicorum. 2.1.1
Habitus fidei non potest exire in actum nisi præsentè obiecto, ideo opus est studio theologicò. 2.1.16
Habitus fidei importat adhesionem præcipue propter auctoritatem dicentis. 5.2.15
Habitus causæ ex actibus formaliter impossibilibus, sunt impossibiles. 2.4.20
Habitus scientificus importat adhesionem præcipue propter euidentiā rationis. 1.2.15
Habitus plures impossibile est quod cōcurrant ad vnam scientiam. 7.2.7
Habitus denominatio secundum practicum & speculatiuum debet attendi secundum fines proprios & communes. 9.5.11
Habitus acquisiti causantur ex actibus nostris, infusi autem a solo deo. 51.4.5
Habitus vel dispositio ex vno actu habente effectum positum generatur. ibid.6
Habitus acquisitus causatur ex vnicò actu, & per quemlibet sequentem augetur. ibid.8
Habitus infusorum essentiam non possumus augere, aut minuire nisi meritorie. 52.3.4.5
Habitus & quod habetur an sint idem in creaturis. 79.3.2.7
Habitus infusus non est in essentia animæ. 151.1.8.9
Habitus est duplex. ibid.9
Habitus sunt in potentia quæ ordinantur ad actus. ibid.10
Habilitas animæ ad bonum est duplex. 164.1.7
Habilitas animæ prima remota nunquam totaliter tollitur, licet propinqua possit minui. ibid.7.8
Habilitas animæ ad bonum propinqua mutatur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem. ibid.9
Habitus duplex in intellectu practico. 196.4.1
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 successinè potest esse bonus & malus. 172.1.4
Habitus correspondens prudentiæ non potest esse malus. ibid.
Habitus primorum principiorum in speculatiuis dirigit respectu omnis conclusionis speculatiuæ, sicut habitus ostensiuus vltimi finis ad omnem conclusionem practicam. 172.3.6
Habitus accipitur tripliciter. 217.8.7
Habitus ad habere dupliciter deriuatur. ibidem.
Habitus quo aliquis bene vel male se habet dicitur, differt ab habitu primo & secundo modo dictis. ibid.8
Habitus diuersæ dispositiones. ibidem.
Habitus indigemus si boni sint. ibid.9
Habitus non indigent potentiæ naturales. 218.1.12
Habitus acquisitus non facit ad intentionem actus. ibidem.4. & eodem.3.9
Habitus indigemus ad determinandum potentiam ad certum modum agendi. 218.1.11
Habitus moralis per actus 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
Habitus quandoque bene vel male vitunt. 219.1.9
Habitus theologicis indigemus præter habitus naturales acquisitos. 219.3.4.5
Habitus theologicorum numerus probatur per sufficientiā. ibidem.6
Habitus theologicis distinguuntur ad habitus morales & intellectuabiles naturaliter acquisitos. eod.4.5
Habitus an faciat aliquid an 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. 232.2.21
Habitus infusus non est quo quis potest uti cum voluerit, sed acquisitus. 224.2.6
Habitus fidei posse remanere in patria non est contra aliquod dictum scripturæ. 231.3.11
Habitus virtutum moralium secundum aliquid remanebunt in patria. 235.4.5.7
Habitus perfectientes intellectum & voluntatem remanebunt in patria. ibid.7
Habitus vitiosus non potest causari per non operari secundum aliquos qui improbantur. 235.1.6.7
Hæretici an habeant fidem, & quomodo. 221.1.8.9
Hæresis quid sit, & quod nomen est hæresis, & quis dicatur hæreticus. 282.2.5.6
Hæreticus ex grauitate criminis meretur occidi, & quia aliorum infestius nequaquam tolerandus. ibid.7
Hæretici compellendi sunt obseruare fidem, non autem sic ludæi & infideles. 282.3.8.9
Hæretici non sunt extirpandi quandiu incertum est, an sint hæretici. ibid.9
Hierarchia quomodo definiatur secundum Dionysium. 127.3.4
Hierarchia dicitur sacer principatus. ibidem.
Hirci duo quoru alter mittebatur in desertum, & alter immolabatur, quid significatur. 213.2.2
Homo an tantam gratiam vel maiorem pluribus actibus peruenire potest quàm angelus vno. 48.1.9
Homo & humanitas an sit propria loquutio & concedenda. 79.2.19.20
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 præcognoscendo, & 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 mortem, & alia imperat. 125.1.4
Homo & natus productus virtute demonis non est eius filius. 126.1.5
Homo a demone incubo quodammodo genitus est optimæ complexionis. ibidem.
Homo non generatur a demone, vel si generetur, hoc erit per semen susceptum ab homine, & in matricem deinde transfusum. ibidem.
Homo per vnicum actum meritorium non potest sibi acquire tantum gradum gloriæ, quantum potuit angelus per primum. 127.4.8
Homines aliqui assumentur ad æqualitatem præmij cum angelis. ibidem.
Homines assumi ad ordines angelorum dupliciter potest intelligi. ibidem.5
Homines non assumentur ad ordines quo ad officia. ibidem.
Homo potest tamen mereri quantum angelus. ibid.6
Homines dicuntur de ordinibus angelorum, quia reparabant 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 innocentie 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 fuisset optimè complexionatus, & conseruatus ratione multorum. 140.1.7
Homo post peccatum si mansisset in paradiso, & cōseruatus fuisset ab extrinseco comedit de ligno vitæ, forsitan habuisset eandem immortalitatem. ibid.9
Homo corruit in tentatione exteriori, quare grauius peccauit. 142.1.2
Homo quia tentatione cecidit, ideo reparatorem habuit, non autem demonem. ibidem.
Homo peccauit per elationem præcedentem tentationem. 143.2.2
Homo fuit triplici cognitione rerum præditus. 144.1.3
Homo non potest actu cōsiderare omnes circumstantias legis superioris. ibid.4.11
Homo in statu innocentie quomodo poterat dici beatus. 145.1.11
Homo sine gratia grati 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 Portiano

Hominem vitare mortale sine gratia in statu naturæ lapsæ, potest intelligi dupliciter. ibidem.
Homo non potest satisfacere de peccato sine gratia. ibidem.
Hominem vitare peccatum consummum, potest dupliciter intelligi. ibidem.
Homo actu peccans non potest diu stare quin in peccatum cadat. ibidem.
Homo habens reatum peccati potest sine gratia peccata vitare sed non diu secundum aliquos, quorum opinio reprobat. ibidem.
Homo potest vitare omnia venialia ex genere, licet non omnia ex imperfectione. 155.1.4. & sequentibus.
Homo potest adimplere præcepta sine gratia. 154.4.4.
Homo sine gratia non potest adimplere præcepta iuris supernaturalis de suscipiendis sacramentis. 155.1.5.6.
Homo damnatur pro sola culpa originali. ibidem.
Homo potest se præparare ad gratiam sine nouo dono habituali. ibidem.
Homo in primo statu sine gratia poterat evitare peccata. 155.3.3.
Homo in primo statu non potuit mereri sine gratia. ibidem.
Homo in primo statu poterat deficere à rectitudine voluntatis ad deum & proximum non tamen à rectitudine appetitus sensitivi. ibidem.
Homo in primo statu potuit facilius mereri, quam in secundo. ibidem.
Homo miraculose factus non contraheret originale. 159.1.4.
Homo seruatus miraculose de digito vel pede non esset de posteritate Adæ. ibidem.
Homo per assuefactionem non habituatur ad volendum malum sub ratione mali. 169.2.7.
Homo tenetur ad bonum, cuius omisio est mala. 171.1.10.
Homo dicitur peccare ex malitia, quia non ignorat malitiam. 176.4.10.
Homo potest licite non obedire papæ præcipienti coniugium sine causa. 179.2.7.
Homo non tenetur obedire papæ præcipienti esum carniū vel non esum, & multa alia. ibidem.
Homo prædicatur de deo, & tamen non prædicatur de aliqua persona. 183.1.13.
Homo non fuit à verbo assumptus. 193.3.21.
Homo prædestinatus est esse filius dei, sed non econtra, potest concedi. 196.1.8.
Hominem esse prædestinatum esse filium dei intelligi potest secundum rei veritatem, vel manifestationem. eodem.
Homo æquiuocè dicitur de deo & de homine. ibidem.
Homo factus est deus non potest verificari. 195.3.11. eodem.
Homines puri possunt parificari angelis in beatitudine, non tamen in officio. 204.2.8. & 3.9.
Homo dicitur esse dei dupliciter. 212.1.9.
Homo tanquā creatura media participans cū angelis & cū brutis indiget habitibus, in quibus participat cū brutis. 217.4.10.
Homines quomodo erunt similes angelis. 236.1.10.
Homo ordinatur ad proximum dupliciter. 242.3.7.
Homo non potest in operationem supernaturalem de 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 consecratione boni communis cuius ipse est pars, solum tenetur se exponere periculo de quo præsumitur 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 reuiuatur anima. 341.1.6.
Homo resultat ex partibus integralibus tripliciter. ibidem.
Homo resurget cū illis partibus sine quibus non potest esse. ibi.
Homo non an debeat vitare in locutionibus nostris. 78.3.2.
Honorari potest aliquis dupliciter. 198.2.7.
Honoratus potest secundum duo considerari. ibidem.
Honor deo exhibetur est alterius rationis ab illo qui exhibetur creaturis. 198.4.1.
Hostiam consecratam nullo modo debet dare sacerdos illi quæ scit in peccato si perat. 171.1.10.
Hostia eadē an & quomodo possit à pluribus sacerdotibus tota simul vel secundum partes consecrari. 181.2.4.5. & eodem.
Humanitas Christi non est homo. 79.3.2.6.
Humanitas assumpta habet modum instrumenti interfici non aduenientis accidentaliter. 194.4.8.
Humanitas assumpta comparatur, vestī propter duo. ibidem.
Humanitas Christi adoratur de per accidens latia, quia incidit in idem suppositum cum deo. 198.2.7.
Humanitati Christi separatæ nec per se nec per accidens debetur

latia. 198.3.13.
Humanitas Christi videri potest cum tristitia, & deitas nunquā sine gaudio. 354.2.6.
Humor in homine est triplex. 342.1.9.
Humor qui recidit à perfectione indiuidui qualitercunque ordinetur, non resurget in homine. ibidem.
Humor quis resurget in homine. ibidem.
Iacob cognoscendo Lyam primo non peccabat. 144.1.6.
Idea quid sit. 84.1.6.
Idea propriissime sunt in deo. ibidem.
Idearum quinque conditiones. ibidem.
Idea nō se habet per modū intellectus diuini, nec per modū rationis aut actus intelligendi, sed p modū rei intellectæ. ibi.
Idea est exemplar ac obiectum ad quod artifex inspicit. ibi.
Idea est res creabilis & intellectæ. ibidem.
Idea quandoque est causa saltem remota rei productæ. ibi.
Idea non est semper res, sed ratio rei apud intellectum. ibi.
Idea est æterna. ibidem.
Idea est principium producendi creaturam. ibidem.
Idea & ideati ratio non est perfectè inter essentiam diuinam & creaturas. 84.4.21. & 85.1.2.4.
Idea quare ponuntur in deo. ibidem.
Idea à beato Dionysio vocantur exemplaria & rationes determinatiue rerum & factiue. ibidem.
Idea dicitur dupliciter. ibidem.
Idea an plures sint. ibidem.
Idea simpliciter pertinent ad rationem practicā & secundum quid ad speculatiuam. ibidem.
Idea an æquales, an inæquales. ibidem.
Idea infinita non possunt esse in deo, nec simul nec successiue. 99.13.4.
Idea in quantum idea an sit factiua rerum. 101.1.8.
Ideas Plato vocat cognitiones rerum vel res cognititas, & non sicut imponit ei Aristoteles. 119.3.2.4.
Identitas & differentia aliquando est realis, aliquando secundum rationem. 74.1.5.
Idem realiter vno modo & differeñs realiter vno modo sunt opposita. ibidem.
Identitas realis inuenitur cum aliqua reali differentia. ibi.
Identitas tollit omne differentia reā nō sufficere arguitur ex eo quod aliqua prædicentur de simplici in abstracto. 74.1.5.
Ieiunium quadragesimale si à papa reuocaretur, nullus ad ipsum obligaretur. 104.2.6.
Ieiunio stomacho præcipitur sumi eucharistia, quare. 169.1.17.
Ieiunium & eleemosyna in peccato facta secundum aliquos sunt satisfactoria, non tamen meritoria. 186.1.13.14.
Ieiunium est magis satisfactorium quā oratio & eleemosyna 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 præcepto. eodem.
Ieiunium an obliget ad non plusquam semel comedendum, opiniones duæ. 289.2.5.6.
Ieiunians tertia vice comedens & quarta, & sic de alijs non peccat mortaliter. ibidem.
Ieiunium quodlibet requirit ne in eo carnis vitamur. 288.4.7.
Ieiunians non debet pluries in die cibum sumere. ibidem.
Ieiunians quomodo nō debet comedere vsque ad vespertas, quomodo intelligitur. ibidem.
Ieiunium in generali cadit sub præcepto iuris naturalis, sed specialis modus est de iure positio. 289.1.9.
Ieiunare nō tenetur pueri, infirmi, & pauperes nō validi. ibi.
Ieiunium statutum est ab ecclesia, vt tantum semel comedatur, & finis intentionis est maceratio carnis. 289.3.11.
Ignis quā primū est, eius lumen est. 108.1.12.
Ignis infernalis non habet aliquam virtutem inherētem detinentem ipsum. 251.2.30.
Ignitio ferri quid est. 344.1.14.
Ignis inferni nō potest certitudinaliter cognosci qualis sit. 347.4.8.
Ignis inferni est corporeus. ibidem.
Ignis idem & æqualiter & inæqualiter affligit corpora damnatorum secundum diuersa demerita eorum. 346.3.1.
Ignis inferni aget vt instrumentum diuinæ iustitiæ, à quo eius actio modificatur. ibidem.
Ignem esse materiale dicere dubitauit Damascenus. ibi.
Ignis cessante motu celi stuppe approximatus ipsam combureret. 347.2.13.
Ignis inferni aliter affligit animam separatam, & aliter demonem. 349.1.31.
Ignem inferni animas punire per verā immisionem diuersi di-

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

uerfimodè opinatur. 349.1.33.
Ignis non immittit in animam aliquid, sicut instrumentum diuinæ iustitiæ. 348.1.17.
Ignem purgare mundum est rationabile. 353.2.7.
Ignis qui purgabit mundum, generabitur de nouo, vel ex præadiacente materia. ibidem.
Ignis post iudicium inuoluet reprobos, & descendet cum eis in infernum. 353.3.8.
Ignis iudicii quatenus instrumentum diuinæ iustitiæ eorum orbem circundabit. ibidem.
Ignorantia est nescientia eorum quæ quis potest scire, aut tenere scire. 121.2.7.
Ignorantia eorū quæ quis nō tenetur scire, nō est peccatum. 143.4.3.
Ignorantia eorum quæ quis tenetur scire, est peccatum ratione adiuncti. ibidem.
Ignorantia potest se habere dupliciter ad actum. 144.1.4.
Ignorantia concomitantiā non excusat peccatum. ibi.
Ignorantia causalis 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, qñ homo nō faceret si sciret. 177.1.5.
Ignorantia inuincibilis circa articulos fidei est excusabilis, sed non circa præcepta iuris naturalis. 223.3.10.
Illabi in animam conuenit soli deo. 143.4.6.
Illegitimitas ciuiliū attenditur penes illegitimum exordium, & dei penes finem. 335.3.10.
Illuminationes angelorum de mysteriis gratiæ habet ordinem. 127.3.4.
Illuminatio est de his quæ depēdēt à voluntate diuina. 129.4.6.
Illuminatio intellectus est manifestatio veritatis. ibidem.
Imago quid importat. 19.4.5.
Imaginem trinitatis esse in homine probatur. ibidem.
Imago dicitur alterius non participando naturam, sed repræsentando. ibidem.
Imago duo amplectitur in sua ratione. 69.4.3.
Imaginem esse conuenit spiritui sancto sicut & filio, sed magis filio per appropriationem. ibidem.
Imago quid habet ex ratione sua. 69.4.3.
Imago vtrum conueniat diuinis. ibidem.
Imago quomodo sit propria filio. ibidem.
Imago deducens in cognitionem alicuius rei, & primò cognita. 119.1.17.
Imago dicit perfectam representationem illius cuius est imago dupliciter. 136.2.4.
Imago dei in creaturis dicitur dupliciter. ibidem.
Imago trinitatis in representatione trinitatis increata nō consistit per creaturam. ibidem.
Imago trinitatis consistit in simili proportionem partium. ibidem.
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 quā in angelo, licet imago trinitatis quo ad personalia æqualiter inueniatur in ipsis. ibidem.
Imago quomodo sit adoranda secundum opinionem communem quæ reprobat, & tandem exponitur. 198.2.8.10.
Imagines patris & spiritus sancti non faciendæ in ecclesia, vt adorentur latia. eodem.
Imagines in quibus apparuit pater & spiritus sanctus non fuerunt assumptæ hypostaticè. ibidem.
Imagines assumptæ à spiritu sancto & patre solum repræsentabant effectus missionis & apparitionis. ibidem.
Imaginari non possunt plura corpora esse in eodē loco. 347.1.7.
Imitatio creaturarum ad deum est imperfecta. 84.4.21.
Immolutio Isaac an fuit voluta à deo. 103.3.1.4.
Immortalitas hominis in primo statu & sanctorum differebat. 139.3.2.
Immortalitas statè innocentie fuit qua poterat nō mori. ibi.
Immortalitas in primo statu erat sedm aliqd sui naturalis. ibi.
Immortalitas Adæ erat partim supernaturalis. 140.1.7.
Immortalitas conferretur per frequē esum ligni vitæ. 155.1.2.
Immortalitas primi status fuit gratia. 156.3.10.
Impassibile aliquid dupliciter dicitur. 342.4.10.
Impassibilitas corporum gloriosorum erit per aliquid præstans impedimentum actualis passionis. 343.1.11.
Impassibilitas in corporibus beatis secundum aliquos erit per formam existentem, & secundum alios erit per diuinam vir-

tutem inexistētem. ibidem.
Impassibilitas status innocentie non erat per aliquam formam inexistētem. ibidem.
Impedimenta matrimonij aut sint naturæ, aut assumptæ voluntariæ. 328.3.4.5.
Impenitentia finalis negat propositum. 176.2.2.
Impenitentia & obstinatio capiuntur dupliciter. ibidem.
Imperator vendens magistratum peccat in legem naturalem. 316.2.16.
Imperfectio qualitercunque accepta æqualiter est vel non est de essentia actus fidei, & cuiuslibet alterius actus. 233.2.8.
Imperfectū nō est principale principium effectiui perfecti. 235.2.12.
Impius iustificatur reddendo deo per obedientiam quod subtrahit. 292.2.6.
Impij non resurgent in iudicio discepcionis. 352.3.13.
Impietum dicitur dupliciter. 223.2.5.
Impossibile per implicationem contradictionis non potest dici, siue non potest esse verbum. 95.4.16.
Impossibile dicitur dupliciter. ibidem.
Impotentia ad actum carnis est multiplex. 327.2.5.
Impotentia naturalis vel accidentalis si sit perpetua antecedens matrimonium impedit contrahendū, & dirimit contractū. ibi.
Impotentia ad actum carnis multipliciter probatur. ibidem.
Impotentia ad actum carnis non solum impedit actum, sed etiam obligationem. ibidem.
Impressio quam quis vidit, non percipit oculus. 129.1.15.
Impugnatio veritatis est contra agnitionem veritatis. 176.3.8.
Inappropriatus spiritui sancto. 74.4.2.
Incarnatio filij probatur tribus rationibus. 181.2.2.
Incarnatio diuinæ personæ cum natura humana quid importat. ibidem.
Incarnationem fore possibilem persua detur. ibidem.
Incarnatio assimilatur magis institutioni quā alicui alteri vnioni. ibidem.
Incarnatio alicuius dissimilis est institutioni. ibidem.
Incarnatio dicit mutationē in creaturā & non in deo. 182.1.14.
Incarnationem terminare potest vna persona sine alia non tamen incarnationem facere. 182.2.6.
Incarnatio terminatur ad personā ratione essentia. ibi.
Incarnatio actiua non est actus reciprocus. 182.4.17.
Incarnatio nō est actus notionalis, quia nō est productio. ibi.
Incarnatio filij specialiter attribuitur spiritui sancto, & quare. 189.4.1.2.
Incipere esse quomodo dicatur de Christo, declaratur per tres modos dicendi. 201.3.5.7.
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 vbi operatur. 86.3.3.
Incorporalia an sint in loco. 88.1.4.
Incorruptibilitas corporum celestium inest illis à natura, & illa gloriosorum per gratiam. 343.2.19.
Inconsideratio est solum defectus actualis cognitionis eorum quæ quis scit in habitu. 92.3.11.
Indifferens dicitur dupliciter. 98.2.7.
Indifferens ad plura an indigeat determinari per illud. ibidem.
Indispensabilitas alicuius præcepti an proueniat ex eo quod continet rationem debiti. 104.3.13.14.15.
Indigentia facit quod eleemosyna sit magis debita, sed non facit quod sit melior. 288.1.9.
Indiuiduatio an sumatur à materia & vniuersalitate à forma. 82.1.5. & 7.8.
Indiuiduum est esse in vno solo. 116.3.7.
Indiuiduum an possit esse in pluribus partibus temporis vel pluribus locis. 86.2.7.
Indiuiduum est multiplex. ibidem.
Indiuiduum vnus species quicquid conuenit, conuenit alteri diuisum non conuēctim. 117.1.16.
Indiuiduum quodlibet à simili est per generationem secundum speciem, licet sit dabile aliquod in toto multitudine quod non est simile secundum speciem. 109.3.18.
Indiuidua eiusdem speciei non sunt æqualis durationis. 115.2.12.
Indiuiduum suppositum & persona aliquo modo conueniunt & differunt. 116.1.7.
Indiuiduum est natura singularis in quocunque genere sit. ibidem.
Indiuidua conueniunt in natura communi secundum rationem. 117.1.16.
Indiuidua eiusdem speciei differunt secundum realem existentiam. ibidem.
Indiuiduum & suppositum quomodo differunt inter se. 182.1.17.
Indulgentia fore, nullè certitudinaliter potest persuadere. 304.3.4.
Indulgentia vnde & ex qua causa valorem habent. ibidem.
Indulg

Indulgentie per quem modum valet ad remissionem peccati. ibi. 5
Indulgentia non tollitur ordinatio dei, sed impletur. 305.1.11
Indulgentia secundum aliquos solum valet in foro ecclesie, & non in foro dei. ibidem. 5
Indulgentiarum valor penes quid attenditur, & an sit tantum quantum sonant indulgentie, opinioniones quatuor recitantur. eodem. 2.6.7.8.9.10
Indulgentie valent illi qui penitentias iniunctas adimplet. ibi. 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. 3.13
Indulgentia fructus penitentiarum secundum auxilium conveniens 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 acquiritur. ibi. 17
Indulgentiarum datorem oportet habere potestatem ordinis, & curam universalis ecclesie secundum aliquos. eod. 4.18
Indulgentia multipliciter accipitur. 305.2.6
Inequaliter aequalibus dare an sit iniustum & iniustum. 305.2.6
Inequalitas secundum plus & minus aut maius an possit convenire infinitis. 96.3.16.17
Infallibilis cognitio certa & determinata potest haberi de re necessaria ex suppositione. 90.1.22
Infallibilitas cognitionis dei provenit ex eo quod nihil subterfugit cognitionem dei. ibi. 23
Infamia minus est fugienda quam sumptio eucharistie indigna. 271.1.10
Infectio carnis est fomes. 153.3.2
Inferna dicitur dupliciter. 215.1.7
Infernum est quadruplex secundum quadruplex genus peccatorum. 215.3.4
Inferni locum assignant opinioniones duae. 346.3.7
Infernus est infra terram ut omnes communiter sentiunt. ibi.
Infernus dicitur non esse corporeus ratione continentie, quia anima in eo corporaliter non continetur. ibidem.
Inferior non potest revocare concessionem superioris. 178.4.10
Infidelitas & blasphemia directe deo dicuntur 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 praeesse fidei non novo dominio. 178.2.6
Infidelis non est cogendus nec compellendus minis & poenis, licet possit induci persuasionibus & exemplis. 215.4.7
Infidelis relictus propter contumeliam creatoris potest contrahere si convertatur ad fidei, sicut si remaneat in infidelitate. 332.1.7
Infinitas naturae non semper arguitur per hoc quod natura est in pluribus suppositis extrinsecis. 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 mixtum potentie, & omnes alii modi ad istos reducuntur. ibidem.
Infinitum secundum magnitudinem non cognoscitur a deo scientia visionis, sed bene scientia simpliciter intelligitur. 51.3.6
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. ibi. 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 entium & possibile in omnibus speciebus & generibus. ibi. 12
Infinitas dei arguitur, quia potest producere infinitum simul vel successive. ibidem. 3.13
Infinitas an sit deo attribuenda. 96.1.5. & 13
Infinitus processus rerum secundum gradus specie differet, vel saltem secundum numerum possibiles arguit infinitatem dei. ibi. 3.14
Infinitas simpliciter an arguatur ex possibilitate ad infinitos effectus secundum numerum, & non secundum speciem. ibi. 15.16
Infinitas intentionis an arguit infinitatem simpliciter. ibi. 4.17
Infinita causa actu ex infinitate in potentia suorum effectuum an argui possit. ibidem. 17. & 19
Infinitum dicitur privative & negative. ibidem. 20

Infinitas an arguit perfectionem. ibidem.
Infinitum secundum essentiam a deo produci non potest. 97.1.6
Infinita multitudo in ordinatis per se essentialiter est impossibilis. ibidem. 7
Infinita multitudo secundum numerum incipiendo ab uno vel a finitis, & successive procedendo non est dabilis. ibidem. 7
Infinitam multitudinem, puta infinitas animas simul a deo produci an sit possibile. ibidem. 7.8.9.10
Infinitus numerus an certitudinaliter sciri 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 convenire infinito. ibidem. 3.17
Infinitas essentie an repugnet creaturæ. ibidem. 4.24
Infinitum corpus mathematicum si esset, an esset figuratum. ibidem. 1.22. & 4.23
Infinitum secundum magnitudinem, siue sit ens naturale, siue mathematicum an possit deus producere. ibidem.
Infinitum an repugnet rationi quantitatis. ibidem. 2.9
Infinitum secundum magnitudinem an esset infinitas virtutis. ibi. 31
Infinitas potentia an requirat quod possit in infinita possibili specie distincta. 99.2.9
Infinitas ideæ an sit in deo. ibidem. 2.12.13.14.15
Infinitum an possit esse inter terminos infinitè distant. ibi. 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. 109.2.21
Infinitum duratione non habet mensuram durationis. 17.1.6
Infinita esse inter deum & materiam est impossibile. 118.2.10
Infinitum privative secundum quod huiusmodi est ignotum, sed infinitum negative est maxime cognoscibile, nisi cognoscendi difficultas proveniat ex parte potestatis vel modi cognoscendi. 27.2.31
Inhabitatione dei in sanctis. 85.3.2
Inherens primo modo semper inest. 137.1.15
Inherencia coloris ad corpus dicitur duo. 182.3.11
Inimicorum dilectio quibus est preceptum & quibus consilium. 229.4.2
Inimicus capitur dupliciter. 230.1.4
Inimicus in quantum talis non est diligendus, imò magis odendus. ibi. 1.6
Inimicus est diligendus de necessitate salutis, in quantum est creatura ad imaginem dei. ibidem.
Inimicus signa amicitie aliquando sunt exhibenda. 230.1.7
Inimicus licetum est optare adversa fortunæ & tribulationes. 230.2.8
Inimicum diligere an sit plus meritorium quam amicum diligere. ibi. 4. & col. 3.6
Influencia generalis dei principia in esse conferuat. 154.2.4
Ingenitus potest capi dupliciter. 4.2.2
Ingenitum & innascibile super quo fundatur. 68.3.7.8.9
Ingenitum & innascibile verum sit notio patris. 68.4.12
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 una res alteri tanquam causæ conferuanti, vel subiecto, vel suo fundamento, sicut innititur respectus modi essendi. ibi.
Inseparabile dupliciter potest dici de aliqua forma vel actu. 90.2.26
Instans dividi in tria signa improbat. 188.1.7
Instans temporis discreti potest esse immediatus instans. 188.3.14
Instrumentum est duplex, & aliquod recipit aliquam virtutem a principali agente ad agendum. 250.3.18
Instrumenta extrinseca adveniunt agenti accidentaliter, sed non intrinseca. 194.4.8
Instrumentum animatum indiget habitu ad operandum, sed non instrumentum inanimatum. 203.2.11
Instrumentum motum ab agente suscipit unam virtutem ad aliquid producendum ultra suam naturalem, secundum aliquos qui improbantur. 250.1.11. & 3.18
Instrumentum non habet præter suam naturalem virtutem, alia virtutem a principali agente sibi inexistente. 148.1.16
Integritas carnis se habet solum ut materia respectu virginitatis. 141.1.7
Integritas membri corporalis se habet de per accidens ad virginitatem. ibi. 10
Intellectus in cognoscendo semper sequitur ordinem naturæ. 18.3.15
Intellectus agens non agere in phantasmata aliquid imprimendo vel abstrahendo probatur. 23.1.5. & 7.
Intellectum agentem non esse ponendum propter actionem eius in intellectum possibilem probatur. ibi. 2.15
Intel

Intellectus agens non debet poni. ibidem. 2.16
Intellectus agentis ponere ratio Aristotelis non concludit. ibi. 2.9
Intellectus divinus est potentia cognoscitiva perfectissima. 80.4.8
Intellectus vna intellectione non potest simul plura intelligere æque primò & principaliter. 81.1.13
Intellectum intelligere primo alia a se & postea seipsum prouenit ex imperfectione ipsius. ibidem.
Intellectionis nobilitas aut ignobilitas acceditur secundum ordinem nobilitatis obiectorum principalium & per se. ibidem. 1.15.16
Intellectus intelligendo vilis se tanquam principale obiectum vilescit. ibidem.
Intellectum non intelligere lapidem nisi secundum illud quod de lapide est in intellectu, an sit verum. ibidem. 21
Intellectus creatus an intelligat res creatas antequam determinentur per esse actuale. 82.4.8.9
Intellectus cuius natura determinatur per esse actuale, an possit cognoscere re singulare non determinatam per esse actuale. ibi. 2.10
Intelligi potest res subesse essentie, licet illud non habeat, & sub esse existentia, licet illud non habeat. ibidem. 11
Intelligere diuinum tria habet, intellectum, rationem, actum intelligendi & rem intellectam. 84.2.10
Intelligere componendo & diuidendo quid sit. 38.4.5
Intellectus an aliquando necessitetur. 90.4.8
Intelligi potest non esse nisi eius 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 necessario prærequiruntur termino producto & non sunt principia in creatione. 110.4.35
Intellectus beatus videns verbum videt in ipso omnes res creatas & creabiles, & tamen cognitio est finita. 111.1.38
Intellectio aliqua dicitur alicuius dupliciter. 116.1.8
Intelligens habet materiam. ibidem.
Intelligendi principium elicitiuum non habet materiam. ibi.
Intellectiva operatio non indiget materia. ibidem. 1.11
Intelligere non conuenit materie tum propter quantitatem, tum propter impotentialitatem. 116.1.4.5
Intellectio optime non disponitur mouendo suum orbem. 118.1.6
Intelligentia mouendo non assimilatur deo. ibidem.
Intelligentie & alie creature spirituales excedunt corporales substantias virtute. ibidem. 8
Intelligere sit in nobis & in aliis per hoc quod est præsens 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, quanquam aliqui oppositum dixerunt. 119.3.7
Intellectus si veller non cognoscere singulare, præcognosceret illud. ibidem. 4.13
Intellectus alius a diuino semper est in potentia ad intelligentiam. 120.2.7
Intellectus potest lactis dulcedinem ab eius albedine facere, nequamvis in eodem sint. 121.3.9
Intellectus considerans absque vilo errore non potest peccare. 123.4.5
Intelligentia non habet situm, nec in ipsa est eadem species & in alio. 136.4.6
Intellectus coniunctus & 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. 147.3.31
Intellectus est liber a coactione. ibidem. 4.12
Intellectus dei practicus per prius est liber. 148.2.24
Intellectus practicus mouetur a bono. 163.1.27
Intellectus assentit principiis, & conclusioni diuersis assensibus. 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. 271.4.6
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 que sunt in

ipsa realiter, & non creaturas, aliqui opinantur & improbantur. ibidem. 3.5.6
Intellectus intelligendo non potest cogi, sicut nec voluntas velle. 359.2.17
Intellectus per suum actum perfectus non vnit deo quam voluntas. ibidem. 4.10
Interpreatus 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 medijs his que 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 habebis actum exercitum secundum vnā opinionem. ibi. 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. 133.3.9
Inuisibilia dei quare in plurali dicit Apostolus. 17.2.2
Ioachim abbas in duobus errauit circa mysterium trinitatis. 47.3.29
Ioachim fuit verus Arrianus, ponendo tres personas esse vnum collectivè solum, ita quod in nulla essentia conuenirent, & imponendo magistro quod ponendo essentiam non generantem, nec genitam, nec procedentem oportet in diuinis ponere quaternitatem. 77.4.36
Ioachim opinio in duobus est condemnata. ibidem.
Ioseph fratres præmonuit antequam accusaret eos, & si secus fecerit, errauit. 303.3.8
Iudas plus horruit mendaciam quam fornicationem. 325.4.11
Iude melius fuisse si natus non fuisset quò intelligitur. 363.4.11
Iudei multipliciter peccauerunt blasphemando in deum. 177.3.6
Iudex non potest licite vendere suum iudicium. 315.1.11
Iudicandorum quadruplex est differentia. 352.3.13
Iudici infideli comparare non tenetur fidelis. 178.4.14
Iudicandi omnes vniuersaliter cognoscent bona & mala per reuelationem. 352.4.5
Iudicare potest competere alicui multipliciter. ibidem. 3.10
Iudicialia legis veteris mutata sunt lege durante, & fortiori ratione lege cessante. 353.3.5
Iudicium astrologorum de futuris particularibus deficit in multis. 135.1.11
Iudicium intellectus est causa potestatis liberi arbitrij. 147.2.23
Iudicium conclusiuum est primus actus liberi arbitrij. 148.2.18
Iudicium rationis in somnis, & aliis agitudinibus absorbetur, & tamen non perditur. 140.4.6
Iudicium facit Christus in media nocte, id est, in medio climatis quod est vallis Iosaphat secundum aliquos. 340.4.15
Iudicium generale esse futurum ostenditur. 352.5.8
Iudicium disceptationis fiet mentaliter inter deum & homines, licet sententie prolato secundum aliquos vocaliter fiat. ibi.
Iudicij vniuersalis tempus non potest sciri per certitudinem rationabiliter. ibidem. 10
Iudicij locus fiet sup vallis Iosaphat, in qua Christus ascēdit. ibi.
Iudicium particulare sit in morte cuiuslibet, & vniuersali separatione fiet in generali iudicio. ibidem. 3.11.12
Iudicio particulari & vniuersali iudicandus est homo, in quantum persona singularis est & pars communitatis. ibidem. 13
Iudicio retributionis omnes iudicabuntur, sed iudicio disputationis iudicabuntur illi, quorum merita demeritis permiscerant. ibi.
Iuramentum quid sit. 245.1.5.6
Iuramentum non est de se illicitum, sed non est de se appetendum. eodem. 2.7.8
Iuramento subuenitur incredulitas audientis. ibidem. 3
Iuramentum duplex, scilicet assertorium & promissorium. ibi. 4.5
Iuramentum coactum per metum cadentem in constantem verum non est obligatorium in foro contentioso. 245.5.6
Iuramentum coactum in foro conscientie est obligatorium si id quod promittitur sit licitum. ibidem. 7
Iuramentum dicitur incautum dupliciter, eodem. 4.4
Iuramentum incautum quo iuratur illicitum, vel aliquid quod est maioris boni impeditum, non est obligatorium. ibi. 5.6
Iuramentum exactum per iudicem solum est partis & legis. 247.1.10
Ius diuinum ex gratia non tollit ius humanum, quod est ex naturalis ratione. 178.1.6. & ibi. 2.6
* c ij Ius &

Lepre periculum imminet viro cognoscenti uxorem leprosam
 matius quam uxori sanæ cognita & leproso. ibid.8
 Lex euangelica est lex libertatis à peccato & à vet. lege. 17.8.4.13
 Lex vetus prohibebat manum & animum, & solam manum co-
 hibebat. 247.3.5.6.7.8
 Lex vetus multipliciter accipitur. ibidem.infr.6
 Lex vetus ante aduentum Christi iustificabat iustitia acq̃lita. ib.6
 Lex vetus bene obseruata iustificabat meritorie, sed non effe-
 ctive. 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 co-
 ram sacerdote confiteatur. 255.3.1
 Liber vitæ dupliciter dicitur. 63.2.9
 Liber vitæ dicitur per similitudinē ad liberum materiale. 231.1.7
 Liber vitæ prius repræsentat bonos quam malos. ibidem.
 Liber vitæ distinguitur in paginam præsentis iustitiæ, & pagi-
 nam prædestinationis æternæ. ibidem.
 Libertas quomodo potest conuenire. 21.3.13
 Libertas an sit in deo respectu omnium actuum diuinorum. 90.4.6.7
 Libertatis ratio vel necessitatis sumenda est ex habitudine po-
 tentiæ 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 contrarij contrarij & contradictoriæ. ibidem.
 Libertas arbitrij priuatiua non est respectu actuum imperato-
 rum, ibidem.13
 Libertas de ratione sua nō importat q̃ sit actiua vel passiua. ib.15
 Libertatis causa est connexio cōtingens aliquorum volubilium,
 &c. ibid.4.16
 Libertas in nobis duplex respectu conclusiui & electiui. ibid.17
 Libertas in cognoscente excludit coactionem & necessitatē. ib.
 Libertas nō potest esse respectu potentiæ purē passiuæ, sic quod
 nullo modo sit actiua. 147.1.21
 Libertatis ratio consistit in notitia quam habemus de contin-
 genti connexione aliorum volubilium, &c. ibid.23
 Libertas in deo non est ad habendum actum. ibid.3.30
 Libertas largē est immunitas à quocunque bono, &c. ibid.4.12
 Libertas sumitur tripliciter. ibidem.
 Libertas electiōis cōtinet in libertate iudicij cōclusiui. 148.2.17
 Libertas triplex. 149.3.2
 Libertas an sit ad bonum & malum, nota. ibidem.
 Libertas arbitrij tripliciter potest considerari. ibidem.
 Libertas voluntatis non est æqualis in omnibus. 150.2.5
 Libertas est magis in bonis quam in malis per impulsione. ib.8
 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 liberiores per-
 fectiores. ibidem.
 Liberum arbitrium non potest impediri directe. 135.7
 Liberum arbitrium quid sit, nota. 145.3.2
 Liberum arbitriū dicitur facilitatem volūtatis & rationis. 146.1.8
 Liberum arbitrium est potentia intellectus, vel voluntatis, vel
 vtræque simul. 145.4.4
 Liberum arbitrium nec est actus, nec habitus. ibidem.
 Liberum arbitrium potest esse actiui, vel quoad exercitium,
 vel quo ad determinationem. 146.1.11. & 12.
 Liberum arbitrium per peccatum recipit difficultatem. 161.3.1
 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. 215.2
 Limbus patris dicitur infernus inferior, & quomodo, vide. 235.2.5
 Limitatio est duplex secundum essentiam, & secundum quali-
 tatem molis. 86.4.13
 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 vltioris cō-
 tinuationis. ibid.14
 Linea consanguinitatis quid est. 333.1.5
 Linguis igneas fuisse veras res extra animā, p̃babili est. 461.1.9
 Litera occidit quomodo intelligitur. 347.4.2
 Locum 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

Locis diffinitus an conueniat alicui rei ratione essentie limi-
tata. 86.4.13
Locus celestis non competeat Luciferi. 122.4.2
Loci 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 abique sui mu-
tatione & abique 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 directionem affectionis in alteru. ibidem
Locutio interior fit per directionem conceptus sui in alteru. ibidem
Lucifer dicitur religatus, quis non habet tantam potestatem,
quantam potest habere in die iudicii. 122.4.2
Lucifer incertum est cuius ordinis fuerit. ibidem.1
Lucifer secundum Gregorium fuit de supremo ordine. 123.1.6
Lucifer secundum aliquos fuit de angelicis uirtutibus. ibidem
Lucifer peccauit ratione propria excellentia. ibidem.
Lucifer de primo ordine principij recidit. 122.2.6
Lucifer considerans eminentiam suae dignitatis elatus est. 123.1.6
Lucifer non est inter nos, ne nunc infestet nos. 122.4.2
Lucifer licet fuerit forte ex ordine Seraphin, tamen dicitur Che-
rubic. 123.1.9
Ludi triplices quorum aliqui de necessitate uitandi sunt & pa-
nitentibus alijs possunt permitti. 291.4.6
Lumen medium habentes habent euidenciam intelligentia,
neque in eis perditur fides. 5.2.11
Lumen quod perditur inter lumen fidei & lumen glorie ponit-
ur secundum opinionem aliquorum. 5.1.6
Lumen illud mediū inter lumen fidei & lumen glorie est uolunt-
as. Lumen autem inter lumen meridiana & tenebras mediū ibi.
Lumen medium habentes (si ponatur) at adhuc non causant in
alijs euidenciam eorum quae docent. 5.2.12
Lumen medium inter lumen fidei & lumen glorie improbat
doctores. ibidem
Lumen medium inter lumen fidei & lumen glorie multi docto-
res experiuntur se non habere. ibidem
Lumen medium si esset ad utilitatem communis inducendum,
manifestaretur per actum proprium. ibidem.
Lumen nullum medium est quod reddat articulos euidentes
euidencia intelligentia. 5.3.16
Lumen medium etiam si ponatur non facit euidenciam artice-
lorum. ibidem
Lumen mediū si esset, euacueret auctoritatē sacrae scripti. ibidem.18
Lumen medium & obscuritas fidei contrarie opponuntur, ideo
simul stare non possunt. ibidem.
Lumen medium inter fidem & lumen glorie secundum sic opi-
nantes ponitur quasi retinens formas contrarias. ibidem.19
Lumen ideo appellatur theologia, quae est fidei declaratio &
aqualiter persuasua. 5.4.20
Lumine tali quod dicitur theologia polleere debeat maiores
prelati. ibidem.
Lumen nullum est in via ponendum quod faciat articulo, eu-
identes. ibidem.
Lumen nullum est quod tantū possit respectu articuloꝝ, quantum
potest lumen naturale respectu principioꝝ naturaliu. ibi. 4.22
Lumen glorie secundum ponentes facit euidenciam tantam
uel maiorem de articulis, quantum habemus de principijs
naturalibus. ibidem.
Lumen si esset cognitiuum cognosceret tenebras non aliunde
quam à se. 83.3.16
Lumen intellectuale non intenditur. 130.1.14
Lumen intellectuale uisus angeli non potest intendere reli-
quum. ibidem.18
Lumen desubsum corporum subiectum à sole & stellis fecerunt
aliquos, quorum opinio reprobatur. 132.3.5
Lumen secundum aliquos est forma solis, quorum opinio re-
probatur. ibidem.9
Lumen dicitur habere esse debile. ibidem.17
Lucet nihil nisi densum. 133.1.8
Lumen dat non colori esse intentionale. ibidem.11
Lumen habet esse reale. ibidem.
Lumen nõ requirit ad uisionē nisi ad dispositionē mediij. 133.4.8
Lumen habet non solum illuminare, sed calefacere & frige-
scere uirtute corporis in quo est. 133.3.8
Lumen glorie & lumen naturalis non se habent eodem modo
ad habitudinem. 204.3.9
Lumen glorie animae Christi plus facit ad uisionem beatam
quam naturalis Christio potentia. ibidem.11
Lumen in uisione corporali quomodo requirit. 336.2.20.21.22.23
Lumen glorie an requiratur ad uisionem beatam. ibidem.
Lumina duorū luminariū in eadē forma faciūt unū lumen, licet
radij & fulgores ulterius procedentes distinguantur. 132.4.12

Luminaria celi quo ad substantiam & aliquam suam operationem non cessabunt priusquam iudicium. 355.3.7
Lux & lumen sunt eiusdem speciei, quo color & species coloris, quia se habent eodem modo. 359.4.18
Lux prima fuit ratio distinctionis. 332.2.2
Lux creata in principio mundi potest dici quod fuit spiritualis, vel corporalis. ibidem.
Lux facta est ubi sol modo positus est. ibidem.
Lux primo facta motu suo faciebat noctem & diem. ibidem.
Lux & lumen sunt qualitates in aere solum existentes. 332.3.10
Lux & lumen quare dicuntur formæ intellectuales. ibidem.
M.
Machina mundi distincta est tribus primis diebus. 334.3.2
Magdalenam post Christi passionem peccasse, & fuisse confessam est probabile. 296.4.10
Magnificenteritarum non tenetur in hoc quod dicit eandem esse dilectionem qua deus diligit nos, & nos deum. 233.4.2
Magi non virtute sua produxerunt serpentes, sed per applicationem requisitorum ad eorum productionem actu cito producebantur. 125.1.8
Magiæ artes fiunt virtute daemonum. 123.3.2
Magnum non potest facere deus de parvo sine rarefactione, aut additione materiæ, nec natura secundum aliquos, quorum opinio reprobatur. 138.2.5. & 6.7
Magnum deus de parvo potest facere sine additione cuiuscumque aut rarefactione & non natura. ibidem.3.9
Magnes non motus localiter agit in ferrum. 335.4.11
Maiestas trinitatis est vna, sic est vnum peccatū quod constituit in quamlibet trium personarū, vt de expulsiōe spiritūū im-mundorum, que attribuebatur à Iudeis demonibus. 176.4.9
Miores ordines solum potest conferri ab episcopo. 313.1.6.7
Maius interdum alicui conuenit cui nō cōuenit minus. 185.3.10
Mala poenæ possunt referri in vitium finem, & ideo illis licite possunt vi. 134.4.8
Mala culpæ an sit vitandum & quomodo. ibidem.9.10
Maledictio poenæ optatiua est illicita, nisi sit ad correctionem delinquentis. 300.1.9
Mala licet cognoscatur à deo, nō tamen dicuntur esse in eo. 83.1.2
Malum an cognoscatur à deo per solum bonum quo priuat. ibidem. 2.12. & 13.14
Mala tam naturæ quàm poenæ & culpæ cognoscuntur à deo. ibidem.2.8
Malum opponitur bono diuino generali & speciali oppositio-ne. ibidem.2.12
Mala fieri an possit à deo præcipi. 104.1.3
Mala sunt aliqua solum quia prohibita. ibidem.2.7
Malum & peccatum differunt. 143.4.3
Malum habet priuationem conuenientie ad rem pro formali. 163.2.4
Malum per prius dicitur de priuatione cōuenientie per eorum que conueniunt rei intrinsecæ. 163.2.5
Malum & bonum dicunt naturas. 163.2.4
Malitia est ipsa corruptio formaliter. ibidem.2.7
Malum non præcessit primum voluntatem malam. 161.4.2
Malum inquantum malum, nō habet aliquam causam. ibid.3.7
Malum habet causam de per accidens & secundario. ibidem.
Malum poenæ consistit in passione. 166.2.2
Malum inquantum malū nō est intentū à natura, nec à deo. ibid.5
Malum naturæ aliquando bonum est in genere moris. ibidem.
Malum non vniuocè dicitur de malo culpæ & poenæ. ibidem.4
Mala an cadunt sub prouidentia dei. 355.4.7
Mala fieri non potest à deo magis esse volitum, quàm ab eo mala sint volita. 102.3.4
Malum culpæ per poenæ non potest à deo vel alio esse per se vo-litum. ibidem.
Malum naturæ vel poenæ potest à deo esse volitum per accidens. ibidem.3.6. & 4.9
Malum culpæ non potest à deo esse volitum, nec per se, nec per accidens. ibidem.3.7. & 4.9
Mala fieri an sit bonū. i. cōsferens ad pfectionē vniuersi. ibid.4.8
Mala culpæ sunt præter voluntatem dei. 103.2.6
Malus dicitur per malum culpæ & non poenæ. 135.1.7
Malum sufficienter diuiditur in poenam & culpam in habenti-bus liberum arbitrium. 164.2.4
Malum in operatione dicitur peccatū, in voluntate culpa. 168.4.5
Malum consistit in priuatione boni debiti in esse. 170.4.5
Malum non fugitur nisi propter amorem boni. 226.1.10
Malum minus an aliquo modo possit eligi propter fugam ma-ioris mali. 243.3.6. aut 7
Malum dicitur dupliciter. 368.3.4
Malum culpæ non potest rectè eligi neque secundum se, nec pro-vitando quocumque malo culpæ vel poenæ. 293.3.6. & 4.9.10
* c. iii. Malum.



Magistri Durandi de sancto Portiano

Malum potius minus aliquando est eligendum pro vitando malo potius maiori. 233.3.8
Malum potius minus aliquando est eligendum pro vitando malo culpa de necessitate aliquando solum est licitum. ibidem.
Malum de se non excusatur, & bonum de se non indiget excusatione, sed solus actus indifferens. 322.1.5
Manducatio Christi post resurrectionem fuit alia à manducatione angelorum in assumptis corporibus. 216.3.10
Manducatio eucharistiae est duplex. 269.2.6
Manducatio corporis Christi non est sic de necessitate salutis vite spiritualis, sicut manducatio cibi carnalis vite corporalis. 269.4.9
Manducatio Christi spiritualis & eucharistia differunt. 270.1.8
Manifestatio peccati est homini naturalis, licet obligatio ad manifestationem sit de Christi institutione. 295.4.10
Maria virgo cum Apostolis suscepisse creditur spiritum sanctum. 41.4.6
Maria virgo ostenditur non concepta in originali triplici via. 187.2.5.3.6.7
Maria potuit à peccato originali praeservari. eodem.3.8.9
Mariam à peccato originali praeservari non deduxit. ibidem.10
Maria à Christo honorata est, non quantum potuit, sed quantum deuit. eodem.4.13
Maria non fuit praeservata à peccato originali. ibid.14
Ideo indiguit sanctificatione. ibidem.15
Maria fuisse verè redempta, dato etiam quod fuisse praeservata ab originali. ibidem.14
Maria non fuit subdita legi doloris partus. ibid.15
Maria privilegiata fuit ne corpus suum in terram reteretur. ib.16
Mariam fuisse sanctificatam ante suam natiuitatem est certum. 188.1.14
Maria secundum aliquos in eodem instanti fuit in peccato & sanctificata, quae opinio improbat. ibid.7
Maria non fuit sanctificata in illo instanti in quo est concepta. ibi.
Maria potuit fuisse per solum instans in peccato. eod.2.8.3.11
Mariam non fuisse per solum instans in peccato probatur ab aliquibus. eodem.2.10.11.12
Maria prius habuit quod est animale, & deinde quod est spirituale. 188.4.18
Mariam fuisse in vero sanctificationem aliquam potest probari. 189.1.19
Maria fuit bis sanctificata. ibidem.5
Maria immunis fuit à peccato veniali quod inesse poterat. eodem.
Maria non fuit impeccabilis per gratiam sibi inherentem. eod.3.5
Maria confirmata fuit in bono 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 non habent. ibi.10
Maria dicitur vera mater Christi, & quare. 190.2.8. & eod.4.10
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 considerantur secundum habitudinem quam habent ad deum, possunt latia adorari. 168.2.8
Mariae virginitas secundum se considerata non debetur latia. ibid.
Maria plus tenetur honorare Christum filium quam contra. eodem.3.12
Maria alia honore debet honorari, quam Christus, scilicet hyperdulia. ibidem.
Mariae non debetur dulia, prout dulia est honor datus habentibus dominium super nos. 199.1.6
Maria virginitatem vouit. 321.3.4
Mariam consensisse in matrimonium absque praedictio 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. ibid.
Martyres aliqui quantum ad aliquod passum sunt maiorem dolorem dolore Christi, sed non quantum ad omnia. 207.4.13
Martyrium praevalet quilibet ad liberationem à malo sequela & tollitionem maioris boni. 261.1.9.10
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. 331.1.2
Materia extensa an differat à seipsa non extensa. 79.3.28
Materiam habere plures partes sub pluribus quantitativis 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 productivi, 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 causam ipsam deducentem de non esse ad esse. ibi.
Materia prima non potest esse sine forma. ibidem.
Materia sic propter formam. 116.1.11
Materia non unita forma nisi quia indiget. ibidem.
Materia secundum aliquos est principij individuationis, quorum opinio reprobat. 116.1.6
Materia sic signatur ratione entis vel vnius. 117.1.16
Materia non facit differre nisi quantum vnum non habet materiam. ibidem.2.7
Materia non servit ad nutum demonum. 123.3.2
Materia prima à solo deo creator. 130.2.4
Materia creata est in loco in quo est mundus. ibidem.
Materia illa magnum spatium occupabat. ibidem.
Materia terrae & abyssi dicta est. ibidem.
Materia dicta est informis ne videretur vnicui formam habere. ibi.
Materia omnis corporalis & incorporalis secundum aliquos est alia & alia materia, quorum opinio reprobat. 130.3.5.8.6
Materia non potest esse absque privatione. 131.1.14
Materia potest capi dupliciter. ibidem.16
Materia prima secundum aliquos non potest esse sine forma. ibi.
Materia non potest esse sine omni forma accidentali & substantiali. 131.4.5. & 132.2.8
Materia non potest esse sub forma essentiali. 132.1.7
Materia & forma constituent vnum, non autem materia & accidentem. 132.3.8
Materia plus dependet à forma secundum actualem existentiam quam quidam accidentem à suo subiecto. ibid.11
Materialia à materia coeae non sunt ex qua mulier fuerat formata. 138.1.2
Materia coeae ipsius Adae fuit multiplicata sicut quinque panes Christi. ibidem.
Materia secundum se non est alteri aequalis nec inaequalis. ibi.3.11
Materia virginis est in experientia delectationis. 141.1.10
Materie baptismi variatio quo ad accidentalia non variat sacramentum. 256.1.6
Materia eadem potest esse in diversis sacramentis, quia sacramenta distinguuntur principaliter per formas. ibid.6.7
Materia de se non potest esse eadem cum alia materia, neque diversa. 339.4.26
Materia hominis annihilata & eadem producta non esset cum precedente, neque diversa. ibidem.
Materie coepit duplex distinctio per hoc quod ipsa est aliquo modo ens & aliquo modo distinguitur ab actu. 341.5.9
Materia non distinguitur, neque cum ea habet unitatem. ibid.
Mater aliquando tantum honorem tenetur impendere filio ratione excellentiae sicut econtra. 198.2.12
Matrimonium fuisse inter omnes primi status. 141.3.4
Matrimonium fuit institutum ante peccatum & post peccatum. 160.1.2
Matrimonij prima institutio differt à secunda 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 quae est per gratiam. ibid.6
Matrimonium per bona matrimonij excusatur à toto, & non à tanto. ibid.7
Matrimonium cadit sub praecipio nondum reuocato. ibi.4.4.5
Matrimonij praecipium secum patitur virginitatis votum. ibid.5
Matrimonij inclinatione cessante in omnibus cessat matrimonij obligatio. ibid.6
Matrimonium 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 vniocionem cum aliis sacramentis nouae legis. ibid.9.11.12.13.14
Matrimonium non est sacramentum proprie, licet sit remedium contra peccatum. ibid.4.7
Matrimonium potest esse inter infideles, dum modo non contra hunc in gradu prohibito iure naturali vel diuino. 335.1.7
Matrimonium contractum dirimitur, & contrahendum impeditur per disparitatem cultus. ibid.8
Matrimonium est sacramentum ecclesiae ratione significationis. 339.3.6
Matrimonium in tribus vltimis gradibus erat multum periculosum & inutile. 333.2.11
Matr

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Matrimonium inter consanguineos & affines contractum est dissolubile. 335.1.5
Matrimonium in gradu prohibito accusandum est primo per consanguineos, & deinde per extraneos. ibidem.4.7
Matrimonium vnius fratris cum aliqua forore consanguinea cum alia forore 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 quae probantur per sufficientiam. 327.1.7
Matrimonio fratris cum consanguinea separato quid facere debet alius frater qui subtile matrimonium contraxit. 335.4.7
Matrimonio quae est maxima distantia, quae dissolvit & nimia propinquitas. ibidem.8
Matrimonij causa pertinet ad iudicem ecclesiasticum. 317.4.17
Matrimonij distinctio ponitur. ibidem.4.2
Matrimonium requirit consensum per verba, aut verbis aequivalentia expressum. ibidem.4.2. vlt.
Matrimonij consensus expressus non obligaret si cessaret diuina institutio. ibidem.5
Matrimonium soluitur per religionis ingressum, & opinionem quatuor recitantur. 318.1.6.7.8. & seq.
Matrimonium habet duplicem statum. ibidem.3.16
Mors est duplex, corporalis & civilis. ibidem.
Matrimonium contractum non consummatum non soluitur per susceptionem sacri ordinis. ibidem.3.17
Matrimonium consummatum per violentiam an sit dissolubile per ingressum religionis. 318.2.14
Matrimonium consummatum de consensu utriusque partium non soluitur quo ad vinculum per ingressum religionis. ibid.3.16
Matrimonium consummatum potest solui dupliciter quo ad thorum. ibidem.
Matrimonij contractus requirit dispositionem corporis ad generandum. 319.1.8
Matrimonium per quod consensus expressus habeat fieri. ibi.2.2
Matrimonium non dirimitur conditione praesente, praeterita & futura necessaria. 319.4.6
Matrimonium impeditur secundum aliquos, & secundum matrimonium factum cum consensu coactione extorto non tenet. ibidem.3.10.12
Matrimonij obligatio maior est quam obligatio iuramenti, & quare. 245.3.8
Matrimonium factum per consensum coactum metu cadente in constantem virum an ab ecclesia censendum sit legitimum. 310.4.5.6
Matrimonium est contractus subiactus determinationi iuris naturalis, positivus, civilis & canonici, ultra quod dicitur sacramentum ex institutione diuina. ibidem.7
Matrimonium in quantum est partum sacramentum non impeditur per metum cadentem in constantem virum. ibid.4.9
Matrimonium impeditur per errorem. 311.1.5
Matrimonium habet aliqua bona excusantia ipsam. 322.1.5
Matrimonium tripliciter consideratur, & secundum illam triplicem considerationem, triplicia sunt eius bona. ibidem.6
Matrimonij actus licite fit propter vitandam fornicationem in se & in proximo contra aliquos. ibidem.2.6.8
Matrimonij actus sufficienter excusatur per duo bona, scilicet fidem & prolem. ibidem.4.4
Matrimonium in statu innocentiae non fuit in remedium concupiscentiae, sed solum in officium. 249.2.10
Matrimonium in aliquo statu tantum fuit meritorium, quantum continentia virginitatis in alio statu. 326.3.9
Matrimonium pluribus modis potest impedi. 317.1.5
Matrimonium contrahendum impeditur per defectum illorum quae sunt de solennitate. ibidem.6
Matrimonium contractum dirimitur per defectum illorum quae sunt de necessitate. ibidem.
Matrimonium redintegrandum est inter illos qui propter maleficia fuerant superati cessante maleficio. ibidem.2.8
Medicina corporalis habet virtutem inherentem ad inducendum sanitatem, sed non sic spiritualis. 251.2.32
Medium contingens, & medium necessarium utrum possint simul concurrere ad causandum vnum assensum. 311.2.9. & 30
Medium euidens & medium ineuidens possunt esse respectu eiusdem. 313.35
Medium inter contraria non retinet formas contrarias sub esse remisso. 53.19
Medium inter contraria si seruaret formas contrarias, non esset aliquid vnum. ibidem.
Medium inter contraria extrema non dicitur medium, quia participat quodammodo naturam utriusque. ibidem.

Medium vniuersis est duplex. 186.4.4
Medium in virtute accipitur secundum quantitatem virtutis, non autem rei. 198.1.11
Medium virtutis dupliciter accipitur secundum duplicem accptionem extremorum. 235.3.4
Medium virtutis attenditur penes circumstantias secundum quas potest esse excessus & defectus. eodem.4.8
Melior secundum praesentiam plus diligendus quam melior secundum praesentem iustitiam. 229.4.7
Membra quorum nullus erit actus, remanebunt post resurrectionem ad ostendendum virtutem agentis. 342.1.2. ante 9
Membra possunt dupliciter considerari. ibidem.
Memoria est praesentium. 19.3.2
Memoriam esse potentiam realiter ab intellectu dei voluntate distinctam opinantur aliqui. 21.4.4. & 5
Memoria dicitur intellectus agens ab aliquibus. ibidem.
Memoriam & intelligentiam esse realiter vnam & eandem naturam probatur. 22.1.10
Memoria, intelligentia, & voluntas, in nullo absoluto differunt. 22.4.20
Mendaciorum triplicia sunt genere, scilicet officiosum, iocosum, & perniciosum. 244.1.2
Mendacij distinctio, & qualiter omne est peccatum. ibid. & 6.2.8
Mendacij distinctio potest sumi dupliciter. ibidem.2.7
Mendacium est de se peccatum, & ideo nulla circumstantia est excusabile, non sic de homicidio. eodem.2.10
Mendacium consistit circa verba, & non circa facta. ibidem.12
Mendacium quodlibet non est mortale, licet bene perniciosum. eodem.3.5. & 4.9
Mendacium quodlibet in viris perfectis perfectione status, vel persona est peccatum mortale secundum aliquos. ibid.5.6.7
Mensura fidei in duobus consistit. 1.3.12
Mensurae & durationes differentes sunt mensurae rerum differentium. 113.3.3
Mensurabilia dupliciter respiciunt quantitatem. 114.4.3
Mensura dat certitudinem rei mensurate. ibidem.3.19
Mensura non semper est causa mensurati. ibidem.4.1. & 2
Merces an possit esse causa sufficiens quare deo seruiamus. 13.1.24
Mensura vltra quantitatem importat certitudinem. 115.3.16
Meretricibus & vltimis qui publicam poenitentiam non egerunt, deneganda est eucharistia. 271.1.8
Meriti augmentum charitatis maius est quam mereri vitam aeternam. 51.4.7.8
Meretur quis de condigno apud alium aliquid transferendo in alium, ita meretur de congruo apud deum exhibendo opera exteriora. 173.4.5
Mereri alteri 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.14
Meritum est duplex proprie dictum & large. ibidem.3.15
Meritum de condigno est duplex. ibidem.
Meritum de condigno stricte sumptum non est inter deum & nos, licet sit inter homines. ibidem.3.18
Meritum de condigno quale sit in nobis per gratiam. 47.3.22.23
Meritum de condigno in nobis comparatum ad meritum de condigno stricte est meritum de congruo, sed comparatum ad meritum hominis est de condigno. ibidem.2.3
Meritum in sui causatione tria habet, siue ad ipsum tria concurrunt. 122.3.9
Merita Christi & virginis excedunt merita angelorum. 128.1. ante 7
Merita non fiunt sine libero arbitrio. 151.1.2
Meretur de condigno gloriam quomodo. ibidem.4.7
Mereri de condigno quis potest per gratiam secundum aliquos, quorum rationes reprobat. ibidem.3.4.5.6
Meritum non potest esse sine gratia. 154.1.4
Merita possunt dupliciter comparari. 155.4.4
Merita primi status, & moderni fuisse paria ceteris obseruatis. ibi.
Merita moderni status si includant Christum fuerunt maiora meritis primi status. ibidem.
Merita moderna ex difficultate superant merita primi status. ibi.
Meritum requirit actum positivum. 164.4.10
Meritum & demeritum vite aeternae non opponuntur priuatim circa actum deliberatum. 171.4.11
Meritum vel demeritum respectu alterius est, quia est quid ei utile, vel nocuum. 173.3.4
Meritum formaliter consistit in actu exteriori, licet dependeat radicaliter ab interiori. 174.1.7
Mereri de condigno non est nobis concessum. ibidem.
Meriti vel demeriti fructus per meritum vnius potest alteri valere. 210.4.7
Meruit Christus sibi & nobis per passionem diuersimodè. ibid.
* c iij Meritum

Magistri Durandi de sancto Portiano

Meritum est duplex, scilicet de cōdigno & de cōgruo. 211.4.4.5
Meritum interduum augetur ex facilitate proveniente ex parte operantis. 218.1.11
Meriti augmentum quandoque accipitur ex parte operis, & quandoque ex parte operantis. 222.4.9
Metus quidam cadit in constantem virum, & quidam non cadit, & differunt quo ad duo. 320.3.4
Michael, Gabriel, & Raphael sunt propria nomina secundum aliquos, & secundum alios nomina officiorum. 128.1.2
Minus diminuit consensum, sed blanditiae augent, ideo per unum cogitur homo, non per aliud. 321.1.9
Minimum separatim non potest dari. 138.2.5
Minimum terrae potest cōverti in minimum aquae cōiunctim. 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 solennitate, siue sine solennitate, an peccet, opiniones duae. 262.1.6
Minister sacramentorum non est agens naturale, sed per actum. 265.4.13
Miracula Christi & Apostolorum causare veram scientiam de diuinitate viuientibus aliqui opinantur. 4.1.4.4
Miraculum non debet quæri 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 unum de maximis totius fidei. 274.3.6
Misericordia diuina maxime apparuit in opere reparationis. 212.3.10.
Misericordia dupliciter accipitur. 351.1.6
Misericordia quæ dicit passionē nullo modo est in deo, licet bene misericordia qua vult subleuare alterius miseriam. ibid.
Misericordia totaliter liberans est in vita praesenti, sed relaxans etiam in futuro. ibidem.2.9
Misericordia & iustitia dei accipiuntur dupliciter. 351.1.7
Misericordia dei nascitur ex iustitia. ibidem.
Misericordia non conuenit ad omne opus diuinum, neque iustitia secundum unum modum excepta. ibidem.
Misericordia totaliter repulsa secundum ordinem sapientiae dei vocatur misericordia liberans, aliqua verò minuitur vocatur relaxans. ibidem.6
Misericordia damnatorum non augebitur intensiue resumptis corporibus, sic nec beatitudo bonorum. 363.2.7
Misericordiam poenae huius vitae patientes fideles possunt eligere nō esse in hac vita. ibidem.4.11
Missa non est celebranda sine sacris vestibus, sine lumine, & siue coadiutore viro. 121.3.9
Missam omnino non 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 dominicae, & humanam fragilitatem nisi in die naturalitatis. 289.4.13
Missio non semper dicit superioritatem in mittente. 44.1.7
Missio filij triplex, in carnem, in mentem, & ad praedicationem. 44.4.16
Missio spiritus sancti ad Christum facta est in instanti suae conceptionis. 45.1.12
Missio visibilis spiritus sancti est signū missiois inuisibilis. 45.3.1
Missio cur facta sit in specie columbae die qua Christus est baptizatus. 45.4.5
Missio cur ad Apostolos visibiliter facta est primo sub specie flatus, secundo sub linguis igneis. 46.1.6
Missio visibilis spiritus sancti fuit utilis credentibus. 45.3.8
Missio visibilis quomodo competit spiritui sancto. ibid.10
Missio visibilis semper significat gratiam, quæ datur alteri potentem etiam redundare in alios. ibidem.12
Missio visibilis non debet fieri ante aduentum Christi. 45.3.4
Missio visibilis nunc non debet fieri. ibid.4.5
Missio visibilis non debet fieri ad mulierem. ibidem.6
Mysterium est sacrum secretum, & quod occultam habet intelligentiam. 1.3.11
Mysteria gratiae vel incarnationis non cognouerunt angeli, nisi per reuelationem. 120.3.17
Mysterium quid est. 248.1.1
Mitti an conueniat angelis superioribus. 121.2.4
Mittere personam est causare effectum mediante persona a mittente producta. 44.4.5
Mitti dicitur filius tunc quando dona perficientia intellectu, ut sapientia tribuuntur. 44.4.5
Mistum non corrumpitur per hoc quod elementa ex quibus corrumpitur agant & patiuntur adinuicem. 156.3.7

Mistū nō habet principia a diuina suae corruptionis, sed passiuū. ib.
Mistio de qua loquitur Aristoteles nō fit per illa quae solo numero differunt, sed per illa quae distinguuntur specie. 279.3.9
Mobile durate motu nūquā est in vna eadē dissolutio. 111.4.10
Modales an semper debeant distinguī per sensum compositum, & diuisum. 90.2.2.6
Modus sciendi est non excedere mensuram fidel. 113.11
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 non facit compositionem cum re cui conuenit denominatione, licet differant aliquo modo realiter ab ea. ibi.17
Moyse vidit diuinam essentiam sicut Paulus. 231.4.13
Monachus non tenetur obedire papae, aut abbati sine causa praecipiente transgressionem voti. 179.3.9.10
Mora nulla fuit inter creationem angelorum, & lapsum secundum aliquos, & probatur multis auctoritatibus. 115.4.2
Moralia praecepta semper debuerunt manere. 253.2.5
Mors hominibus est tempus praesentum merendi. 124.3.12
Mors spiritualis prior est morte corporali. 155.2.8
Mors, fames, & sitis ab eodem principio causantur in nobis & in brutis. 156.3.9
Mors, fames, & sitis sunt in nobis a natura tanquam a causa per se, a peccato tanquam a causa remouente prohibens. ibid.2.5
Moriendi necessitas contraria est ex peccato originali. 154.4.14
Moriendi necessitas an fuerit, & quomodo in Christo. 207.4.2
Moriendi necessitas est a natura tanquam a causa per se, & a peccato, ut est a causa remouente prohibens. 208.1.1.6
Moriendi necessitas pronenit a sublectione contrarietatis qualiterum primatum. ibidem.6
Mors Christi fuit volitatis, & 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 utilitatem. 211.4.13
Mortui sunt quatuor duplices. 149.4.6
Mortuus corporaliter, vel ciuilitate post resurrectionem secundam potest ducere prima viuente. 330.4.9
Motus an attribuitur angelo. 87.4.2.9
Motus accipit speciem a termino. 101.3.14
Motibus celi significatur auersio angelica, vel humane creaturae a deo, vel conuersio ipsius in deum. 108.1.1
Motus non praecedat creationem. 108.2.19
Motus sub ratione motus non potest esse ab aeterno. 109.1.9
Motus ex natura requirit ordinem partium, in quibus necesse est dare primam & ultimam. 109.3.11
Motus & tempus respectu aliorum habent omnes conditiones mensurae & mensurabiles. 114.3.19
Motus in corpore assumptio, passiuus nō est operatio vitae. 126.1.5
Motus velocissimus nō semper plures casus grauis deorsū. 133.3.11
Motus celi est ab intelligentia. ibidem.4.4
Motus celi non est ab anima unita, nec a natura illi unita. ibidem & 134.1.7
Motus celi non est proprie naturalis. 133.4.5.6
Motus celi est voluntarius. 134.1.7
Motus retrogradationis, quare ponitur in planetis. ibid.2.7
Motus localis non ponit aliquod absolutum in caelo. 135.3.9.8
Motus celi requiritur ad nouitatem rerum. 137.4.12
Motus celi est propter indigentiam inferiorum, quantum ad alterationem caliginis & frigoris. ibidem.14
Motus localis est minor passus generationis vel alterationis. 136.1.17
Motus localis aliquando est causa ignitionis. ibidem.18
Motus singuli carnis possunt vitari per praedicationem rationis. 141.3.10
Motus diu manens in sensu est mortalitas. 148.4.2
Motus in sensu est aliquando est venialis, si perueniat ad superiorem portionem est mortalis. ibidem.
Motus sensualitatis est peccatū, quia illū puenire possumus. 149.1.9
Motus subitū carnales habet rationē peccati secundū quod. 175.1.7
Motus denominationis sumit a termino & nō a subiecto. 196.4.7
Motus diuersitas non arguit diuersitatem in terminis. 338.3.10.11
Motus nō potest idē numero reparari. ibi.4.9.10 & 339.1.14
Motus in resurrectione an fieri 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 celi cessante totaliter nihil corruptibile remaneret naturaliter loquendo. 347.2.12
Motus localis solū cōperit quāto quātitate sumptū, ideo aliter dicit motus Christi in sacramento, & in tumulo. 345.1. ante. 2.7
Motus in homine est duplex. 345.3.7
Motus

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Motum hominis secundum naturā elementi predominantis, & progressum tripliciter differunt. ibidem.8
Motus corporis gloriosissimi nō erit in instanti, sed in tempore. ib.4.17
Motus celi & tempus cessabunt post resurrectionem. 354.3.5
Motus celi nunquam cessare duplici ratione probat Philosophus, quæ improbantur. ibidem.6
Motus celi cessare de possibili & de facto ostenditur. ib.7.10.11.12
Motus localis minorem perfectionē addit mobili, quā quies. ibidem.4.13
Moueat an requirat praesentiam cum mobili ad hoc quod moueat. 87.3.23. & ibid.15
Moueri localiter an competat angelo. ibid.26
Mulier de latere fuit formata. 138.1.2
Mulier formata de costa Adae dormientis fuit ad diuinam voluntatis ostensionem. ibidem.
Mulieris formatio fuit secundum virtutem diuinam. ibidem.
Mulier in primo statu peperisset sine amissione cuiuscunque virginis secundū aliquos, quorū opinio reprobatur. 141.1.8. & 9
Mulier citius generatur quā vir, propter tres causas. 139.1.12. & 13
Mulier peccat per ignorantiam. 145.1.2
Mulier sola si peccasset, tota postea nō fuisset infecta. 156.1.5
Mulier cōuersa ad fidem, deobligatur a vinculo matrimonij, si alius velit habere solum in eorum meliorem creaturam. 178.3.8.9
Mulier non potest suscipere ordines, quia suscipiens debet esse vir. 314.3.6
Mulier propter fornicationē derelicta an maritum post diuortium fornicatum possit petere, tres opiniones. 318.2.7
Mulieres possunt suscipere sacramenta ordinata contra defectū communem non autem illa quæ constituuntur in gradu ecclesiae. 314.3.9
Mulieri nunquam licuit repudiare virum. 326.1.5.6.7
Mulier propter arditionem separata a viro si ab alio eiusdem conditionis cum primo cognoscatur, debet redire ad primum. 327.2.8
Multitudo qua numeratur, debet esse in aliqua specie. 97.1.12
Multitudo est in plus quā numerus. ibidem.
Mundum aeternum ponens Aristoteles errauit non solum contra fidem sed etiam contra rationem naturalem. 109.3.19
Et etiam sibi ipsi contradicere videtur negando tertio physico-rum infinitum. ibid.4.27
Mundus purgabitur & innouabitur circa tempus iudicij. 334.2.5
Mundi purgatio consistit in duobus secundū duplicem impuritatem. ib.6
Mundus nō purgabitur vniuersaliter nisi secundum illam partem quæ cessit in usum hominum. ibidem.
Mundi purgatio per ignem verum praecedit dei iudicij. ibi.3.8
Mutabiliter esse creaturam per potentiam quæ est in alio & in seipso probatur. 311.4
Mutabilem nullo modo esse deum probatur. ibidem.
Mutari per tempus vel locū nō conuenit deo sed creaturis. 869.3.2
Mutari esse ipsius mobilis mensuratur solo nunc tempore. 113.3.9
Munera exhibebantur prophetis non ad emendandum prophetiam, sed ad eorum sustentationem. 315.2.14
Munus a manu est duplex. 315.3.6
Munus a lingua consistit in precibus. ibidem.
Mutatum esse in motu non est aliquod indiuisibile. 115.1.7
Mutans exigere aliquid vltra sortem dupliciter potest intelligi & quando hoc potest facere. 245.1.6
Mutuum dans potest per actum deducere recompensationem damni sui & accipere. ibidem.7
Mutuum dans sub vfura non facit gratiam. ibidem.8
Mutui traditio procedit ex affectu beneuolentiae, sed non traditio sub vfura. eodem.2.7
Mutus per sola signa non potest conferre baptismum. 256.3.9
N.

Naturae ordo in diuinis reperitur capiendi naturam secundo modo. 187.1.4
Natura de paruo magnū potest facere sine rarefactione & additione materie secundū aliquos, quorū opinio reprobatur. 138.2.5.6.7
Natura regitur in genituo ab habente naturā, dummodo sine duo genitui vel unus habeat vim pluriū. 80.1.3
Natura communis pluribus esset vna secundū relictam in diuinis oportet praeter naturā communē quærere alia principia. 116.4.15
Natura corporis simplicis inclinatur ad unum motum. 133.4.4
Natura quicquid facit, facit mediāte calido & frigido. 138.3.10
Natura assumptibilis potest dici vna duplici ratione. 183.1.7
Natura eadem potest assumi a pluribus personis. ibidem.
Natura humana a verbo semel assumpta, potest ab alia persona assumi, nō tamen si sit persona propria personalitate. ib.2.16
Natura eadem non potest assumi a tribus personis ad vnam personalitatem. ibidem.3.19
Natura humana a tribus personis assumpta, habet tres personalitates communicatas sibi. ibidem.2.2
Natura imperfecta ex se constituens suppositum, potest in alio creato supposito existere. 184.4.6
Natura perfecta sicut humana per nullam virtutem potest in alio supposito existere. ibidem.6. & 7
Natura irrationalis nō posse assumi, probatur ab aliquibus. 185.2.6
Natura assumpta non habet esse, neque posse supernaturale, nisi in supposito operante. ibidem.2.9
Natura irrationalis potest assumi de potentia absoluta. ibid.3.12
Naturam irrationalem assumi non deuit. ibidem.4.15
Natura irrationalis potest personari personalitate aliena. ibid.1.6
Natura non attingit quod excedit suam facultatem, si non 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 vni filio dei est praedestinatum. 196.2.10
Natura diuina quomodo intelligatur nata. 196.3.2
Natura humana denominatur Christum natum, licet sibi adueniat post esse completum. 197.1.8
Natura humana quomodo est in Christo adoranda notatur. 197.3.5
Natura humana habuit quod fuerit unita a gratia vniuersi. 199.3.11
Naturae humanae conueniunt multa praedicata. 201.2.5
Natura humana aliqua praedicata communicat Christo in concreto, & in abstracto, & aliqua non. ibidem.
Natura humana praedicatur de filio dei in concreto, non tamen bene in abstracto. ibidem.8
Natura assumpta a filio non debuit operari naturae formari triplici causa. 203.4.8
Natura assumpta non debuit formari de viro sed de muliere triplici causa. ibidem.9
Naturā humanā reparari per satisfactionem fuit cōgruū. 212.3.6
Natura panis remanet secundū naturā, licet nō secundū suppositū in Eucharistia secundū aliquos qui improbantur. 271.3.9
Naturalia intendunt finem metaphoricè. 168.1.8
Necessitas multiplex. 261.1.4
Necessitas suppositionis & cōtingentia simpliciter simul stant. 90.1.22
Necessariū ex suppositione nō infert necessariū simpliciter. ib.3.27
Necessariū euenit quædam res, alia nō necessariū, & intelligit de necessitate quæ est sub libertate dei per causas medias. 101.1.7
Necessariū omnia euenire per cōparationem ad deū est falsum. ib.8
Necessitas & contingencia quæ est in rebus, est a deo intentata & ordinata. ibidem.1.9
Necessarium in quibus tenetur religiosus obedire prelati sunt duplicia. 179.1.5
Necessitas est triplex scilicet naturalis, coactionis, & suppositionis. 208.1.9
Necessitas coactionis moriendi aequaliter fuit in Christo. 208.2.10
Negatiue pure possunt dici ea de ente quāni de nō ente. 43.1.4
Negationes quomodo distinguantur. 81.1.9
Negatio secundum se non potest natura praecedere habitum nec etiam durationem. 107.3.7
Negationi pure proprie nulla mensura correspondet. 113.2.12
Negatio sequens productionem rei & praecedens sunt eiusdem rationis, aliquid tamē facit praecedens quod nō sequens. 338.3.14
Nihil & aliquid an in infinitum distent. 262.2.11
Nominum impositiones conueniunt deo & creaturis, fuerunt acceptae ex iis quæ conueniunt creaturis. 151.11
Nomen importans unitatem vel pluralitatem tantūmodo cum determinatione de deo praedicatur. 27.4.8.9
Nomina quaedam non recipiuntur in diuinis, eo quod fuerunt aliquando causa erroris. 27.4.12
Nomin

Magistri Durandi de sancto Portiano

Nomina adiectiva de personis divinis possunt dici pluraliter, substantia nequaquam. 35.2.5
Nomen aliquod convenire deo proprie potest dupliciter intelligi. 59.4.4
Nominum quedam dicunt de deo pure negativè, & quedam positivè. ibid.
Nominum quæ dicuntur de deo quædam significant per modum substantiæ, quedam quædam qualitatibus. 60.1.7.8
Nomina habere continent angelis propter nos. 127.3.4
Nomina illa sunt cavenda quæ distinguunt essentiam, vel confundunt personas. ibidem.
Nomina substantia in abstractu significantia non dicuntur pluraliter. 71.1.6
Nomen imponitur rei quam intelligimus, & nullum nomen imponitur deo nisi ex creaturis. 81.1.3
Nomina substantia predicantur de vno supposito, vel de pluribus secundum unitatem, vel pluralitatem forme importate per ea. 70.2.5
Notitia instruendi, persuadendi, ac defendendi ea quæ sunt fidei dicitur scientia & sapientia. 5.4.2.0
Notitia huiusmodi quæ theologia dicitur à beato Augustino vocatur lumen, scientia, & sapientia. ibidem.
Notitiam abstractivam intellectivam præcedit in nobis notitia intuitiva sensitiva. 6.2.8.9
Notitia dei abstractiva præsupponit intuitivam, quæ in via haberi non potest. ibidem. 10
Notitia intuitiva est prior notitia abstractiva. 6.4.17
Notitia abstractiva haberi potest de deo quod sit trinus & unus secundum quosdam. 6.1.5
Notitia creaturarum tribus modis deducit in notitia dei. 17.3.4
Notitia perfectionis creaturarum deducit primo modo ad notitiam dei. ibidem.
Notitia intellectiva est inter omnes notitias nobilissima. 116.1.11
Notitia sensitiva est in organo composito ex contrariis. ibid.
Notitia matutina non est gloriosa. 120.4.9
Notitia matutina est quæ sit in laudem creatoris. ibidem.
Notitia habita de contingenti connexionem aliquorum volubili-um est causa quare eximus in aliquem actum. 148.1.5
Notitia de eo quod conscientia erronea dicitur, tollit obligationem. 170.2.7.8. & reliq.
Notitia Christi se extendit ad omnes res naturales, ad omnia mysteria, cogitationes & facta. 205.1.6
Notitia collativa 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 notitiam alicuius personæ. 6.4.4.7.8
Notio ad hoc ut sit, tria requiruntur. ibidem.
Notiones sunt quinquæ. ibidem.
Notionale quid sit. 4.4.1.4
Essentiale quid. ibidem.
Notionale nunquam includit id quod est commune omnibus personis. 75.3.10
Notionalis actus nunquam includit nisi productum, licet ad illud possit habere aliquem alium respectum. ibidem.
Numerus duplex est. 118.1.4
Numerus invenitur in angelis. ibidem.
Numerus salvandorum erit iuxta numerum angelorum qui ceciderunt. 127.2.2
Numerus qui est quæritas discreta & multitudo quæ est transcendens, non possunt esse sine suo fundamento. 278.1.7
Nunc temporis discreti differunt realiter à tempore discreto. 113.3.5
Nunc temporis continui, & tempus secundum aliquos differunt specie. ibid.
Nunc temporis continui non mensurat substantiam mobilis. ibid.
Nunc indivisibile non est tempore. ibid. 4.14
O.
Obiectum summæ dilectionis non est obiectum summæ dilectionis. 360.3.12
Obiectum scientiæ quid sit. 7.4.7
Obiectum potentie est illud quod primo cognoscitur & subiecto scientiæ comparatur. ibidem.
Obiectum proportionatum intellectui nostro est aliquid prius sensatum. 118.4.8
Obiectum intellectus est natura rei, seu quidditas. 121.3.9
Obiectum primum præcedit actum potentie. 119.3.7
Obiectum fidei dupliciter accipitur. 221.4.6
Obiectum scientiæ dicitur dupliciter. ibidem.
Obiectum fidei an sit complexum, an incomplexum, deus, vel quid. ibidem. 8. & 22.1.9
Obiectum fidei quæ sit formalis ratio. 222.1.10.11. & 2.16
Obligari & ligari differunt. 170.2.7
Obligatio non potest esse illicita. ibidem.
Obligatio est duplex. 245.3.5
Obligatus satisfacere pro alio, peccat si non satisfaciat, licet satisfactio in sui utilitatem quandoque solum vergat. 30.4.3.8

Obligatio minor soluitur per maiorem quando sunt eiusdem nature. 318.3.17
Obsequi aliquid voluntati dei dupliciter intelligi potest. 103.2.3
Obsequens voluntati dei per modum materie vel agentis, non ex intentione. ibidem. 3.6
Obstetricæ non fuerunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore dei, & benevolentia. 244.2.11
Obstinatio est quid commune angelis malis & hominibus damnatis, quare requirit causam communem. 124.2.11
Obstinatio est obduratio mentis in malitia. 176.2.2
Odium inimici nunquam probandum est fuisse ex lege. 230.2.11
Occidere innocentem an semper sit malum, & quomodo intelligitur illud præceptum, non occides. 10.4.4.18.19
Occidere uxorem quantumcumque adulteram non licet secundum leges civiles, nec secundum legem conscientie. 329.3.5
Occidi potest uxor à viro causa triplici. ibidem. 6
Occupare locum non potest non convenire corpori in loco. 345.2.23
Oculus corporalis non potest videre corpus Christi, nec suum, neque alienum. 273.4.5
O sensus capitur dupliciter. 175.4.7
Offensa potest esse in peccato veniali. ibidem.
Offensa potest capi activè & passivè. 295.6.6
Offensa dei secundum aliquos aliud est quam poena peccati realiter, quod improbat. ibidem. 7
Officia ordinum quæ sunt, nota. 127.4.5
Officia ordinum angelorum competunt ipsis secundum gradum nature & gratiæ. ibidem. 6
Oleum ascendit in aqua, & descendit in aere quæ sit ratio nota. 133.3.10
Oleum propter convenientiam quam habet cum effectu extremæ unionis, est materia eius. 309.3.6
Oleum unionis consecratum est certa benedictione. 309.3.5
Oleum unionis consecrandum est per episcopum. ibidem. 8
Omissio secundum aliquos etiam requirit actum interiore, quorum opinio reprobat. 164.3.5
Omissio antequam sit imputabilis non quod sit mediante aliquo actu voluntatis. ibidem. 7
Omissio qua quis non exit in actum in quæ tenetur exire. ibid. 7. & 8
Omittere peccat ratione obligationis. ibidem. 4.9
Omnipotencia attenditur solum secundum actus transientes in creaturam. 57.4.14
Omnipotens quomodo filius dicatur, cum tamen generare non possit. 57.3.7
Omnipotencia non potest creaturæ communicari. 98.1.3
Omnipotencia & omniscientia verè potuerit dari Christo. 103.4.2
Omnipotencia est qua ipsam habens potest transmutare omnem creaturam. 205.4.6
Omnipotencia non potest edificare animæ Christi, & quare. 206.1.12
Omniscientia potest communicari, non tamen omnipotentia. ibid.
Omnia producta sunt in materia & forma secundum Aug. 130.2.2
Omnia successivè sunt facta secundum aliquos. 134.3.2
Operatio alicuius est alteri delectabilis tripliciter. 11.2.10
Opera sex dierum secundum Augustinum significat cognitionem angelicam sex rerum genericis præsentatam. 120.4.9
Opera sex dierum fuerunt simul secundum Augustinum. ibid.
Operatio rei productæ primo fit à deo quando productum est solum passivum non liberum. 122.1.7
Operationes instantaneæ possunt simul esse, licet una præcedat aliam causalitate. 123.1.5
Opera facta ab angelo in corpore assumpto, sunt effectivè à principio vivente. 126
Opera talia ab angelo in corpore assumpto facta non sunt in subiecto vivente. ibidem.
Operatur deus quatuor modis. 130.2.2
Omnia simul creata fuerunt secundum aliquos. 134.3.2
Operatio divina dependet ab alia operatione eius. 132.1.10
Opus tertie diei fuit congregatio aquarum. 133.2.2
Opus quintæ diei est aqua, aeris & piscium. 134.3.2
Operatio non solum deo attribuitur, sed etiam voluntati. 151.4.4
Operans & cooperans deus secundum diversas rationes dicitur gratia. ibidem.
Opus aliud potest dici bonum dupliciter. 154.1.4
Operans moraliter habens gratiæ, non semper meretur. 171.3.7
Opus exterior quod natum est obligare, præmiatur premio accidentali. 173.4.5
Opera viatoris acceptantur, ut remuneranda, non sic autem opera beatorum. 233.3.6
Opera nostra dicuntur vana, mortua, vivificata, & mortificata per comparisonem ad naturalia. 284.3.6
Opera mortificata quomodo vivificantur. ibidem. 7.10
Opera satisfactoria quædam relinquunt, aliquid post se, & alia non, quæ multum discrepant inter se. 286.2.13
Opera

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Opera facta extra charitatem sunt meritoria alicuius temporalis inter homines, non tamen sic omnino apud deum. 286.3.1.6
Opus hominis secundum rationem sit tripliciter. 294.2.5
Opus sunt quæ deus fecit. 107.1.2
Ordo naturalis præsuppositionis est inter essentiam divinam, & relationes, & inter relationes disparatas, & personas. 39.4.2.5
Ordo partium universi, an possit meliorari. 100.1.14.15
Ordo est, & prælatio inter demones. 113.2.4
Ordines tres superiores assistunt secundum aliquos, inferiores nunciant, medij & assistunt, & nunciant. 127.3.4
Ordines nominantur à donis gratiarum. ibidem.
Ordines angelorum sunt novem quorum nomina patent. 127.2.3
Ordo est multitudo spirituum celestium &c. ibidem.
Ordo aliquorum inter se est multiplex. 186.1.7
Ordo charitatis penes quod est archædus. 227.4.6.7.8.9. & 22.9.3.5
Ordo charitatis remanebit idem in patria, qui & in via. 235.3.3
Ordo sacramentorum est ordo secundum viam generationis. 254.2.8
Ordo accipitur tripliciter, & quid sit. 311.1.4.5
Ordinem esse, & debere esse probatur. ibidem. 6
Ordo ut est illorum quæ exterius aguntur sensibiliter &c. est sacramentum. ibid. 2.7
Ordo est spirituale medicamentum communitatis, & non solum illius qui suscipit. ibid. 8
Ordo est vni sacramenti unitate perfectionis & integritatis. ibid. 9
Ordo generaliter acceptus dividitur in speciales ordines sicut in sacramentum, & sacramentalia, quod probatur. ibidem. 3.6.7.8.9.10.11.12.13
Ordinum numerus & sufficientia probatur. ibid. 4.14
Ordines sacri excellenter sunt tantum tres, licet absolute sint septem. 312.1.15
Ordines non distinguuntur secundum actus hierarchicos, sed secundum quod ordinantur ad Eucharistiæ sacramentum. ibid. 1.9
Ordo unus non præsupponit alium ordinem ex antiquitate, sed solum ex congruitate. 312.1.9
Ordinum collatio quantum ad tempus est ex solo statuto ecclesiæ. 313.4.10
Ordines communiter solum dicuntur septem, supra quos omnes est episcopatus. ibid. 11
Ordines minores pueri non possunt congruè recipere, licet bene absolute. 314.3.7
Ordinum multiplicitas & differentia ponitur. 329.2.4
Ordo facit impediri matrimonium contrahendum, & dirimit contrahendum ex se dispositum, & ex statuto ecclesiæ completum. ibid. 1.4.5
Opposita possunt se copari in eodè secundum diversas partes. 172.1.3
Orationes vni formiter, aut partialiter, vel singulariter factæ, ut aliqui saluatur, an ne fiant frustra. 95.1.6
Oratio magis meriti debet esse pro peccato in spiritum sanctum. 177.1.7.8
Oratio conveniebat Christo secundum naturam humanam. 209.2.5
Oravit Christus pro se & pro aliis, sed differenter. ibidem.
Oravit Christus, non solum mentaliter, sed & vocaliter, propter duos. ibid.
Oratio potest esse alicuius dupliciter. 209.3.6
Oratio Christi insinuat motum sensualitatis non fuit exaudita. ibid.
Oratio hominis exauditur, quia voluntas eius impletur. ibid. 7
Oratio omnis Christi de hoc quod voluit simpliciter fuit exaudita. ibid.
Oratio Christi insinuat motum sensualitatis non fuit exaudita. ibid.
Oratio Christi non fuit ascensus voluntatis in deum per novam contemplationem. ibid. 9
Oratio solennis quid sit, & qui ad eam tenentur in speciali, & quomodo. 289.4.5
Oratio est duplex privata & solennis. ibidem.
Oratio privata cadit sub præcepto in generali absque determinatione loci, temporis, & modi orandi. ibidem.
Oratio qualibet ad quam quis obligatur ex attentione, debet procedere sub poena peccati. 290.1.6.7
Oratio non tenetur semper actualiter attendere ad ea quæ dicuntur. ibid.
Oratio non debet se scienter ab oratione distrahere sub poena peccati. ibid. 6.7
Oratio vult deus à nobis, ut de nobis fiduciam recurrendi ad eum in necessitate. ibid. 8
Oratio publica vel privata non est recompenfanda precio nisi ad sustentationem ministrorum. 311.1.13
Oratio privilegiata valet propter opus operatum à malo facta, sicut si à bono fieret. 349.3.10
Orationes publicæ profunt quando sunt à malis, quia ministrantur fidei ecclesiæ. ibidem.
Oratio privata non prodest à malo facta sicut à bono, nec per modum suffragij, nec facienti ad meritum. ibidem.
Orationes publicæ plus valent à bonis ministris quæ à malis. ibid.
Orationes nostras dirigunt ad sanctos est plurimum conveniens. 350.4.7

Orandi sunt sancti propter institutum divinum, quod est de nobis conferendum aliquid solum per impetrationem sanctorum. ibid.
Pallæ altaris dux esse debent. 281.1.8
Pallæ altaris non debent esse de serico quous modo deaurato. ibid.
Pallor exteriorum propter sanguinem retractum ad interiora causatur. 126.1.9
Panis assumitur mediante corpore Christi in Eucharistia secundum aliquos qui improbantur. 271.4.15
Panis & vinum convertuntur in substantiam corporis Christi. 271.4.11
Panis substantiam totam converti in corpus Christi, potest dupliciter intelligi. 275.4.4
Panem esse convertum in corpus Christi est propriis locutionibus, non tamen panem factum esse corpus Christi &c. 176.2.7
Panis de frumento, & vinum vitis sunt materia sacramenti Eucharistiæ. eodem. 3.7
Panem confectum ex farre & spelta nonnulli autem esse materiam Eucharistiæ, opinioniones dux. ibid. 8.9
Panis azimus est vera materia huius sacramenti, & disceptatio Græcorum & Latinorum. ibid. 1.10
Panis & vinum satis exprimentur passionis Christi amaritudinem eodem. 4.13
Panis fermentatus potest confici sicut azimus, licet non licet. ibid. 14
Panis an in quantacunque quantitate possit consecrari, dux opinionum, prima reprobat. 277.1.4. & 2.6
Papa potest dispensare de voto continentie. 179.2.5
Papa dispensanti alicuius sine causa de voto religionis non est obediendum, sed citius abbati. ibidem.
Papa dispensans sine causa exit limites suæ potestatis. ibidem.
Papa potest committere ut quilibet conferat alteri sacramentum quod habet opus improbat. 266.1.4.5
Papa potest committere non episcopo sacerdoti quod confirmet & conferat minores ordines opinio, quæ improbat. ibidem. 7. & 2.9.3.18.20.21
Papa an possit committere ut sacramentum confirmationis possit ab alio quam ab episcopo conferri opinio. no. 266.1.4.7.2.9.10.11.12.13. & 3.18
Papa duplicem potestatem habet secundum plenitudinem seu licet iurisdictionis & dispensandi &c. 266.3.17
Papa nulli restitutioni subiacet quin possit à quolibet habente clauem absolui. 302.1.14
Papa non consecratur, neque promotus in sacerdotem non potest facere indulgentias, licet datio indulgentiarum sit solius iurisdictionis. 306.1.7.8
Papa potest committere culpam simoniæ sicut quicunque inferior prælatus. 315.4.6
Papa vendens beneficium, licet non peccet in legem quam condidit, peccat tamen in legem dei. 315.4.6
Papa potest in voto solemnizato dispensare propter bonum commune. 330.4.8
Paradisus terrestris intelligitur, & spiritualiter, & corporaliter. 116.3.1
Paradisus terrestris est sub linea æquinoctiali in monte elevato super omnem altitudinem aliorum montium. 137.3.5
Paradisus est locus temperatus ratione situs. ibid. 4. & 5.
Paradisus fuit locus conveniens homini. ibid. 4
Paradisus est sub æquinoctiali, ubi est clima secundum aliquos temperatissimum. 137.3.5
Paradisus accipitur dupliciter. 215.2.7
Partes primi quædam genuissent, non fuissent confirmati. 141.4.9
Partes quo appetitu exponit se rationi pro toto. 228.4.18
Partes quantitatis in se sunt partes materie subiectivæ, & materiz quæ ut aggregati. 79.3.18
Partialitas materie est quantitas eius. ibidem.
Partes integrantes hominem sunt triplices. 341.3.4
Partes essentielles hominis sine quibus non potest esse homo, resurgunt in beatis. ibid. 4.8
Participare aliquid tripliciter dicitur. 304.2.3
Participans cum excommunicato si non desistat monitus, est excommunicandus. 300.1.10
Participatio cum excommunicato, multipliciter fit. 300.3.5
Participatio cum excommunicato in aliquibus casibus à iure permittitur. ibidem.
Participas cum excommunicato in divinis peccat mortaliter. ibid. 4.8
Participans cum excommunicato in aliis quam divinis effrenatè, peccat mortaliter. ibidem.
Participatio cum excommunicato in aliquibus casibus particularibus permittitur. ibid. 9
Particulare dupliciter capitur. 825.4.5
Parvuli nati fuissent in primo statui. 140.2.2
Parvuli non est differendus baptismus. 259.3.5
Parvuli

Magistri Durandi de sancto Portiano

Paruli infidelium baptisati inuitis parentibus, an suscipiant
verum effectum baptismi, opinionibus dicitur. 260.2.4
Paruli sufficit voluntas aliena interpretatiua suae ad suscipien-
dum baptismum. 260.3.11
Parulus patris fidelis potest baptisari licet patre inuito, quan-
do abitur paterna potestate, non sic autem de filio infidelis
liberi. eodem. 4.14
Paruli occisi pro Christo inuitis parentibus fuerunt saluari, si-
cut & modo saluarentur casu simili contingente. ibidem. 15
Paruli in peccato originali decedentes de carentia visionis no-
tristantur. 248.1.12
Paruli non cognoscunt se priuatos beatitudine propter cul-
pam suam, licet bene alios. ibidem.
Passio precedens potest se habere dupliciter ad principium actio-
nis sequentis. 38.4.13
Passio naturalis corruptae partis fuit in Adam. 146.1.3
Passio, pueniens ex dolore sensitiuo no fuit i primo statu. 140.1.2
Passio aliqua est animalis, alia naturalis quae est triplex, & quid
sunt. 207.1.13
Passio ut est motus appetitus sensitiui fuit in Christo. ibidem. 7
Passio pro motu appetitus sensitiui aliter fuit in Christo, quam
in nobis. 207.1.7 & 3.8
Passiones Christi magis fuerunt propassiones, quae passiones ab-
passio Christi liberat ab omni peccato quo ad sufficientiam,
sed non quo ad efficaciam. 281.3.9.10
Passio Christi creata remittit peccata patrum. eodem. 4.13
Passio potest capi dupliciter. 140.1.3
Passio pure non se habet ad vtumlibet. 147.2.26
Passio Christi efficacius delet peccatum originale, quam actus
nostre peccatum actuale. 296.1.8
Passiones Christi meritum non fuit plene in Christo, remune-
ratum, sicut merita aliorum sanctorum in seipsis. 304.4.8
Passio Christi an possit eadem numero reproducere cum suo sub-
iecto. 339.4.17
Passibile dicitur quod potest transmutari a dispositione conue-
nientiae ad dispositionem contrariam naturae. 342.4.9
passionis modus aliquando fit naturaliter, aliquando per mo-
dum intentionalem. 347.1.6
Pater non genuisse filium necessitate coactionis probatur. 281.1.5
Pater non genuit filium necessitate expediente. ibidem.
Pater nullo modo concedi debet prior filio. 28.4.38.39
Pater & filius sunt plures aeterni, an hoc sit concedenda. 35.2.5
Patris potentia non minuitur per generationem filii. 36.1.6
Pater spiritui sancto non tantum communicat de actibus no-
tionalibus sicut filio. 36.4.10
Pater esse prior filio origine est intelligibile & falsum. 39.1.15
Patrem & filium & spiritum sanctum esse vniam essentiam, tan-
tummodo collectivè dixit Iohannes. 41.3.29
Paternitas & communis spiratio secundum Durandum sunt re-
lationes in patre distinctae realiter. ibidem.
Pater quare dicitur operari per filium. 192.2.2
Pater & filius plures spiratores, non tamen plures creatores di-
cuntur. 712.8.9
Patri appropriatur potentia, aeternitas, vnitas, & ista praepositio
ex quo importat habitudinem causae efficientis. 74.4.5.6.7
Pater dicit se, & alia verbo, sicut diligit se & alia spiritu sancto.
71.2.7.8
Pater diligit seipsum, filium, nos spiritu sancto, id est, amore es-
sentiali, qui appropriatur spiritui sancto. 75.4.15
Pater dicit se & alia verbo, id est, notitia essentiali quae attribut-
tur 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 subsumi sub ly res. distri-
buto per ly omnis. ibidem.
Paternitas aut alia relatio non comprehenditur sub ly id vel
quod vel res etiam si distribuat. ibidem.
Pater & filius vna spiratione numero spirant spiritu sancto. 112.3.13
Pater & filius non communicant in eadem peccata sensus. 161.1.7
Pater misit filium in tempore plenitudinis gratiae. 189.1.2
Patribus veteris testamenti quid necesse erat credere. 223.1.2
Pater carnalis & spiritualis dant tria scilicet esse, nutrimentum,
& eruditionem. 336.3.13
Patres in limbo ante Christi mortem non affligebantur quod
retardarentur a divina visione. 349.1.2
Patiendi principium non est materia sola, sed compositum ex
ea & forma. 342.4.8.9
Paulus post raptum non habuit expressam cognitionem essentiae dui-
ne sed solus in quodam confuso recordabatur se vidisse deum. 7.1.19
Paulus in raptu non fuit mortuus, sed solus abstractus ab istis

sensuum. 131.4.13
Paulus in raptu quomodo potest habuisse fidem. ibidem. 13
Paulus an iuste reprehendit Petrum obferuans legalia. 253.3.8
Paulus Petrum coram omnibus reprehendit, quia coram omni-
bus peccauit. 303.3.8
Peccatum quoddam est omissionis, & aliud commissionis. 164.1.2
Peccatum angelorum & primorum hominum est materia se-
cundi sententiarum. 107.2.1
Peccatum hominis remediatur fuit per gratiam, ideo inciden-
tialiter de gratia determinat. ibidem.
Peccatum originale pronenit ex contrafitione carnis. 122.1.13
Peccatum fuit appetendo verum bonum, sed fuit sine debitis
circumstantiis. 122.1.15
Peccatum primi angeli fuit causa prior natura peccatis aliorum
angelorum, & magis culpabile. 123.1.4
Peccatum in electione peccat ratione defectus in ratione. 123.1.5
Peccato non existente in ratione non est in voluntate, quod du-
pliciter 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 grauius, 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 pena dani. 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. 143.1.6
Peccatum primum in primo parente fuit superbia. ibi. 3
Peccantis electio dependet ex intellectu. 148.1.10
Peccatum est de iuramento ab aliqua lege recta. 149.1.7
Peccatum mortale dicitur quod pena mortis punitur. ibidem.
Peccatum veniale dicitur quod est dignum venia. ibidem.
Peccatum mortale non est in sensualitate secundum se, sed so-
lum veniale. 149.1.9
Peccatum veniale simpliciter est peccatum. 152.4.11
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 po-
tunt vitare, licet non illa quae sunt contra ius supernaturale. ibi.
Peccata supernaturalia sicut ea quae sunt contra susceptionem
Eucharistiae, non possunt vitari sine gratia. 154.3.11.12
Peccatum Adae non solum in nobis per imitationem transit. 156.1.2
Peccatum originale esse in nobis probatur multis auctoritati-
bus. 157.2.8
Peccatum est voluntarium in paruulo in originali principio.
ibidem. & sequenti per totum.
Peccatum originale vel est carentia iustitiae originalis vel re-
bellio viriui sensitiuarum ad rationem, vel est mortalitas
corporis aut passibilitas. 157.3.12.13
Peccatum originale est carentia iustitiae originalis cum debito
habendi eam, & dignitate carenti ea. 157.3.14.15
Peccatum remitti est ipsum non imputari ad penam. 159.4.5
Peccatum originale fuisse in voluntate, & non in essentia ani-
mae. ibidem. 2.5
Peccatum est in carne ratione infectionis animae. 158.4.4
Peccata originalia non sunt plura in vno & eodem. ibi.
Peccatum originale quodammodo dicitur peccatum naturae. ibi.
Peccatum originale in baptismo ratione diminutionis concu-
piscitiae aufertur & reatus. ibidem. 4.4
Peccatum originale per translationem carnis inducitur. ibi. 3.2
Peccatum originale contrahitur ex vnione animae ad carnem. ibi.
Peccatum originale non potest vitari, est etiam necessarium. ibi. 4.4
Peccatum originale secundum aliquos fit ex vnione animae ad car-
nem ratione infectionis, quorum opinio reprobat. ibi. 4.4.5.6
Peccatum originale traducitur per hoc quod natura non potest
communicare illam iustitiam originalem qua carebat. 159.1.8
Peccatum remitti, vel quo ad offensam, vel penam vel culpam. ibi. 4.5
Peccatum originale non contrahitur ratione reatus. 160.1.4
Peccata parentum visitantur in filiis, si imitentur patres. ibi. 4.2
Peccata parentum redundare in filios, potest dupliciter intelli-
gi. ibidem. 167.1.1
Peccatum parentum non transit in filios quo ad culpam actuale. ibi. 4
Peccatum originale proximorum parentum non redundat in filium. ibi. 5
Peccatum originale in quolibet est vnum, sicut reatus. ibi. 2.4
Peccatum potest comparari ad multa. 163.4.4
Peccatum comparatum ad suum oppositum, ipsum omnino aufert,
non

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

non autem si comparatur ad subiectum. ibidem.
Peccatum secundum aliquos non potest corrumpere totale habitate
ad bonum, licet possit minuire, quorum opinio reprobat. ibi. 5
Peccatum dupliciter diffinitur secundum Augustinum. 164.1.2
Peccatum secundum Ambrosium, est prauaricatio legis diuinae & c. ibi.
Peccatum quodlibet est voluntarium, hoc est in potestate volu-
tatis. 172.4.3
Peccatum aliquod est voluntarium, quia est subiectiue in vo-
luntate. ibidem.
Peccatum consistit in actu exteriori prout comparatur ad prin-
cipium immediatum eliciens, sed culpa non potest esse in actu
exteriori secundum se. 164.4.4
Peccatum quo ad actum potest esse causa finalis efficiens & ma-
terialis alterius peccati. 165.2.5
Peccatum omissionis est solus defectus, in commissione est de-
fectus & actus. ibidem.
Peccatum quo ad defectum de per accidens est causa alterius. ibi.
Peccatum in quantum peccatum non est causa alterius. ibi. 4.7
Peccatum non est pena peccati per se loquendo. ibi. 2.3
Peccatum potest esse pena peccati concomitantiue. ibi. 4
Peccare an possit deo attribui. 95.3.8
Peccatum factum per ignorantiam est quodammodo voluntarium. 172.4.4
Peccata omnia simul non sunt euitabilia, licet quodlibet per se
sit euitabile. ibidem.
Peccatum quodlibet potest ex superbia & cupiditate oriri. 173.4.2
Peccatum diuiditur secundum radices. ibidem.
Peccatum quodlibet est ex timore male humiliante, quoddam
ex cupiditate. ibidem.
Peccatum quoddam ore est, quoddam mente. ibidem.
Peccatum per se est in se, vel in deum. ibidem.
Peccatum est quoddam perpetratum, quoddam est delictum. ibi.
Peccata mortalia sunt septem quae signant septem populos cie-
los 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 penam. ibi.
Peccatum est causa reatus, quia inducit defectum iustitiae. ibi. 1.5
Peccatum potest multipliciter oriri. ibi. 2.6
Peccatum non quodlibet nascitur ex superbia. 174.3.10
Peccatum aliquod contingit dupliciter. ibi. 4.4
Peccata capitalia sunt septem, quorum sufficientia patet. ibi.
Peccatum alio, & alio modo dicitur radix & caput. 175.1.6
Peccati diuisio in mortale & veniale est diuisio alicuius termini
in sua aequiuoca, secundum aliquos, sic quod veniale non est
peccatum, quorum opinio reprobat. 175.1.6.7
Peccatum veniale inuenitur in actibus deliberatis. ibi. 7
Peccatum veniale dicitur de quo venia facili habetur, quod tri-
pliciter intelligitur. 175.1.10
Peccatum veniale non differt a mortali per hoc quod fiat per
ignorantiam, vel per aliquod peccatum superueniens. ibi.
Peccatum mortale dicitur quod aufert principium vite spiritualis. ibi. 11
Peccatum veniale est contra legem & non praeter. ibi. 12
Peccata quae sunt in iniuria proximi & sui, sunt mortalia. 175.1.11
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 inspi-
ratam, vel ab eis deriuatam. 175.2.12
Peccatum mortale & veniale differunt per penas sensus. 175.4.6
Peccata possunt comparari ad grauitatem tripliciter. ibi. 5
Peccata quibuscumque modis comparatur non sunt aequae grauias. ibi.
Peccatum est priuatio debite rectitudinis in actu. ibidem.
Peccatum mortale priuat rectitudinem debite subiectionis ad
deum non autem veniale. ibidem.
Peccatum mortale dicitur quod ex genere suo repugnat dile-
ctioni dei super omnia. 175.2.11
Peccatum grauius est habitus quae ex ignorantia vel metu. 176.1.7
Peccatum eiusdem speciei cum alio est eo grauius ratione in-
tentionis. ibidem.
Peccatum est grauius quod corrumpit plures bonas circumspectas. ibi.
Peccatum mortale natum est remouere ordinem subiectionis
ad deum. ibi. 9
Peccatum in spiritum sanctum est grauius. ibi. 2.2
Peccata in spiritum sanctum quae sunt. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum
aliquos, quia vix aut raro remittitur, licet alij dicant finalem
impenitentiam esse de essentia. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum aliquando dicit finale impenitentia quae
est contra remissionem peccatorum quae attribuitur spiritui san-
cto quare dicitur, scilicet peccatum in spiritum sanctum. 176.3.7

Peccans ex infirmitate dicitur peccare in patrem, & ex ignora-
tia 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. 176.1.2
Peccatum in spiritum sanctum est blasphemia prolata in spiritum sanctum,
prout spiritus cuilibet personae conueniat in diuinitate. ibi. 3.6
Peccatum in spiritum sanctum ex malitia sex habet species. ibi. 8
Peccare contingit dupliciter contra spiritum sanctum accipien-
do spiritum sanctum personaliter. ibi. 4.11
Peccatum in spiritum sanctum est ad mortem prout secludit
viam ad vitam. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum includens finalem impeniten-
tiam est simpliciter irremissibile. 177.1.4
Peccatum in spiritum sanctum ex malitia vel in personas est irre-
missibile, quia non habet aptitudinem vt remittatur. ibi. 5
Peccatum est irremissibile cum causa aggrauat. ibi. 5
Peccator ex electione est impenitens. ibidem.
Peccatum in spiritum sanctum expellit remedia medicinae. ibi. 6
Peccare non posse conuenire supposito Christi quomodo
ostenditur. 202.1.5.6
Peccatum dicit defectum naturae. 124.1.9
Peccatum mortale deletur formaliter per gratiam. 211.2.5.6
Peccatum & gratiam omnino opponi sicut habitus, & priuatio
probatur quatuor rationibus. ibi. 6
Peccatum actuale & gratia opponuntur concomitantiue. ibi. 7
Peccatum actuale tria dicit. ibidem.
Peccatum originale & veniale duo dicunt. ibidem.
Peccata remittuntur quo ad culpam per passionem Christi, quia
passio inclinat ad detestationem eorum. 211.3.8
Peccatum nostrum obligauit nos deo & diabolo. 212.1.8
Peccatum quodlibet acquiritur per aliquem actum secundum
aliquos qui improbantur. 235.1.6
Peccatum post baptismum commissum deletur per contriti-
onem fictionis in illo qui fide baptismum suscepit. 259.2.9
Peccator conscius de peccato sumens Eucharistiam peccat mor-
taliter. 270.3.7
Peccator quomodo debet discutere conscientiam antequam ve-
niat ad Eucharistiam sumendam. ibi. 7.8
Peccator conscius de peccato Eucharistiam sumens multum gra-
uiter peccat. ibi. 9
Peccator non peccat videndo Eucharistiam licet bene gusta-
do, & quare. eodem. 12
Peccatori oculo 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 summationem Eucharistiae. 279.3.5
Peccata non sunt conuexa ad invicem quantum ad commissionem,
licet bene quantum ad remissionem. 288.2.11
Peccata quae non habent connexionem inter se ex aliqua parte sui
possunt remitti vnum sine altero, non autem contra. 290.3.4
Peccatum mortale neque veniale opponuntur formaliter, ne-
que charitati, neque eius seruori. 290.4.9
Peccatum mortale tria comprehendit, scilicet deordinationem
actus, priuationem gratiae, & reatum penae. 292.2.8
Peccatum mortale essentialiter consistit in voluntaria actus de-
ordinatione, & duobus concomitantibus. 295.1.14
Peccator nullo modo dispensari potest, quin teneatur ad con-
fessionem. 297.1.9
Peccata omnia vni & eide esse confitenda putantur. 298.1.6.7
Peccatum mortale completitur deordinationem actus, caren-
tiam gratiae, reatum penae. 299.2.6
Peccatores a deo puniuntur dupliciter. ibi. 4.5
Peccator non potest per alium penitentiam 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. ibi. 5
Peccatum mortale post hanc vitam non potest remitti, neque
veniale iunctum mortali. ibi. 3.6
Peccare facilius est quam resurgere quandiu liberum arbitrium
nostrum flexibile est ad verumque. ibi. 7
Peccata dimissa per penitentiam non possunt redire quo ad culpam
licet aliquo modo quo ad penam damni & sensus. 308.1.5.6.8
Peccatori recidivanti debetur maior pena propter ingrati-
tudinem. ibi. 8
Peccatum sequens penitentiam reducit hominem in similem
captiuitatem sicut prius. ibi. 1.8
Peccatum non sic redit per sequens peccatum, sicut opera morti-
ficata.

Magistri Durandi de sancto Portiano

ficata per actum bonum. ibidem.9
Peccatum minus quandoque plus habetur horrore quam maius. 355.4.11
Peccato grauiori poena acerbior correspondet secundum acerbiteriam. 351.4.6
Peccata & merita vniuersumque iudicandi quomodo cognoscuntur ab omnibus, opinioniones duae. 353.1.6
Peccata cuiuslibet iudicandi reuocabit deus ad memoriam. ibi.8
Pecunia accipitur ab absolvente ab excommunicatione in penam delinquentis. 315.2.14
Pecunia in contractu accipitur quasi mensura aliarum rerum, ideo error circa eam non impedit contractum. 321.3.11
Poena est per subtractionem alicuius perfectionis debita vel habitata. 120.4.7
Poena essentialis demonis non potest augeri, licet accidentaliter. 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 culpae, licet proportionetur ei poena sensus. 142.4.7
Poena debita originali peccato est à deo. 160.1.4
Poena damni est duplex. 161.1.7
Poena debita filio pro parentibus est vindictiua culpae. ibidem.
Poena est duplex, sensus & damni. ibidem.
Poena & meritum idem potest esse dupliciter. 165.2.4
Poena est in nobis ratione culpae. ibidem.3.1
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. 106.4.9
Poenam infernale & quilibet alia posse minui intelligendum est, vel per remissionem, vel per fortificationem subiecti. 184.4.4
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.
Poenale aliquid ex conditione operis, & aliquid ex conditione operantis reperitur. 187.1.7
Poenale ex conditione operis, quanto magis est poenale, tanto magis est satisfactorium. ibidem.
Poena à 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 sicut poenitentium. 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 acerbiteriam 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 infliguntur vel aliorum, & non ad finale exterminationem. 351.4.7
Poena vermis est in damnatis praeter poenam ignis, ac quaecumque aliam poenam corporalem. 363.1.6
Poena corporales plures erunt in inferno praeter poenam ignis. 363.1.7
Poena damnatorum erunt in duplici genere. ibidem.
Poena vermis in damnatis simpliciter est maior quacumque poena corporali. ibidem.1.9
Poena ignis in damnatis est maxima inter poenas corporales. ibi.10
Poenam damnatorum varietas non praestat refrigerium, sed supplicium propter subitam mutationem. ibidem.
Poena purgatorii ordinatur ad purgandum, ac inferni ad puniendum, ideo per ignem conuenienter fit. ibidem.3.11
Poenale esse, eligibilis esse, quam non esse secundum aliquos provenit ratione duplici quae improbantur. ibidem.3.7.8
Poenitentia restituit omnia quae sunt de necessitate salutis. 231.2.8
Poenitentia licet viuificet opera morificata, non tamen gra-

tiam aequalem semper restituit. ibidem.9
Poenitentia est triplex, quarum aliqua est necessaria baptismi, & alia non. 258.3.7
Poenitentia interior & exterior. 282.3.2. & 283.1.5
Poenitere est actus virtutis regulatus à recta ratione. 283.1.6.7
Poenitere non est actus virtutis theologiae. ibidem.8
Poenitendi actus habet plures bonas circumstantias. eod.2.10
Poenitere potest esse actus perfecti & imperfecti diuersimodè. ibi.11
Poenitens non dolet de peccato praeterito conando facere peccatum non fuisse. ibidem.12
Poenitentia quae est displicentia de peccato, quatenus est contra rectam rationem non est specialis virtus. 283.3.4
Poenitentia est virtus partim moralis, partim theologiae. ibi.5. & 6
Poenitentia est actus virtutis iustitiae. eodem.4.7
Poenitentia potest dici virtus generalis dupliciter. ibidem.8
Poenitentia soli impoenitenti opponitur formaliter. ibidem.9
Poenitentia accipitur dupliciter. ibidem.5
Poenitentia pro actu qui est inter poenitentem & absoluentem confessionem & absolutionem. 284.1.7
Poenitentia accepta pro confessione poenitentis & absolutione sacerdotis non est de dictamine iuris naturalis. ibidem.6
Poenitentia de qua loquitur Iob non fuit poenitentia sacramentalis. ibidem.7
Poenitentia solennis imponenda est pro grauioribus sceleribus & notioribus, quae commouent totam urbem vel vicinia. ibi.5.6
Poenitentia solennis non est imponenda clericis in fauorem ordinis. ibidem.
Poenitens publice non est ad sacros ordines recipiendus. ibid.
Poenitentia solennis non est reiteranda propter tria. ibidem.7
Poenitentiae solennis virtus qualis sit. eodem.2.8
Poenitentia publica potest à simplici sacerdote imponi. ibid.8
Poenitentia publica an peccatum poenitentis publice, opi. 2. ibi.10.11
Poenitentiarum Papae imponunt pro publico homicidio, vt poenitens spoliatur, & capite cooperto circumdatur per ecclesiam cum verberibus. ibidem.12
Poenitentia remittuntur peccata mortalia. eodem.3.5
Poenitentia viuificat opera mortificata. ibidem.6
Poenitentia habet duos effectus subordinatos scilicet remittere & viuificare. ibidem.7.8.9
Peccatum per poenitentiam remittitur quantum ad reatum poenae aeternae, sed non quantum ad poenam temporalem. ibi.3.9
Poenitentia potest iterari, & à vera poenitentia potest quis eadere. eodem.4.5.6
Poenitentiam iterandam esse quomodo ostenditur ex Christi operibus. 285.1.7
Poenitens vincitur à tentatione in cautela non violentia. ibid.8
Poenitentia coinquinata per sequens peccatum dicitur inanis. ibi.10
Poenitentia facta in peccato mortali an sit satisfactoria. 286.1.8.9
Poenitentia soluenda est deo in statu gratiae. ibidem.9
Poenitens officia debet vitare, quae habet peccatum annexum. 291.4.6
Poenitentia & baptismus quo ad remissionem culpae inter se differunt. 299.2.6
Poenitentiam iniunctam omittens adimplere quomodo non peccet. 304.1.6
Poenitens adimplens poenitentiam sibi impositam, in foro ecclesiae obligatur. ibidem.8
Poenitere potest vnus pro alio. 304.2.5
Perditio virginis non fuisse per dolorosam diuisionem continentis. 141.2.13
Peregrinantes voluntarie non ob necessitatem tenentur ad ieiunium. 289.1.6
Perfectio rerum mensuratur secundum perfectionem formarum. 115.2.14
Perfectio intellectus arguitur ex hoc quod primo intelligat se, quam alia. 114.1.5
Perfectiones in deo perfectiones sunt diligere & amare. 118.1.5
Perfectiones non excedunt minus perfecti numero, sed perfectione. ibidem.8
Perfectio triplex est. 110.3.2
Perfinitia rationis requisita ad virtutem quae sit. 140.4.6
Perfectiones quae suscipiunt magis vel minus procedunt deesse imperfecto ad perfectum. 148.2.19
Perfectio potest respectu actus, potest dupliciter attendi. 95.3.7
Perfectum est illud perfectum in esse naturae. 165.2.6
Perfectio & perfectibile dicuntur habitudines. 163.1.23
Positivum nihil potest conuertere cum ente, nisi sit synonymum. ibi.24
Perfectio hominis in primo statu fuisse infusa vel innata. 135.4.7
Perfectio per naturam nullam permittit de nouo acquirere. 205.4.12
Perfectum & imperfectum distincta specie possunt simul esse in eodem. 232.1.17.18
Peritium quid est, quomodo committitur, & per quid irrogandum. 244.4.2
Peritium est duplex nota quando est peccatum mortale, quando non. 246.4.5.6
Peritium an sit grauius peccato homicidii, duae opinioniones. ibi.7.8
Peritium non ex eo dicitur mortale peccatum, quod per ipsum quis infametur. 247.1.12
Permanencia rei est prior unitate, quam variata variatur unitas. 338.3.15
Permanencia eadem numero non posse reparari reprobat. 339.2.17
Permissio dupliciter capitur. 103.1.8
Per, appropriatur filio. 74.4.2
Per, praepositionem notare habitudinem principij potest intellegi dupliciter. 40.1.5
Per, potest denominare principium intellectuum, vel subiecti representationum. 118.4.6
Perpetuum à parte ante, secundum Aristotelem est perpetuum à parte post. 139.3.8
Personas distinguere diuinis relationibus originis probat. 24.1.6
Personam diuinam participare non dicit in principiante aliquam perfectionem supra non principiantem. 28.4.2.9
Personarum diuinarum pluralitas non potest probari, neque numerus demonstratiue & efficaciter. 36.1.4
Personarum numerus in diuinis quomodo potest probari. ibid.
Persona habens plures proprietates, non per vnam solam distinguatur. 37.3.11
Persona secundum Boetium est rationalis naturae 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 relationum. 78.2.3
Persona diuina est quid constitutum ex essentia & relatione. 69.4.4
Persona ratione relationis differt ab essentia aliquo modo realiter. ibidem.
Personas tres esse vnus essentia verè & congruè dicitur. 80.1.3
Persona diuina producit aliam non à casu nec propter aliquem finem praestitutum. 80.3.7
Personae tres assumptas eandem naturam sunt vnus homo. 183.3.10
Persona vna assumens tres humanitates est tres homines. ibid.
Persona diuina non assumpsit personam creatam, sed solum naturam. 291.3.7
Persona solum de naturae intellectuali dicitur. 116.2.4
Persona quid dicitur. 199.3.10
Perens carnis debitum à 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 peccatum Ananiae publicauit instinctu spiritus sancti, & ad aliorum terrorem tanquam incorrigibile sibi morte inflixit. 303.3.8
Planeta est de naturae sphaera. 114.2.4
Planetae sunt quandoque propinquiore nobis, quandoque remotiores. ibidem.6
Planeta in epicyclo 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.
Planetarum & aliorum sphaerae non differunt specie. ibid.4
Plura Plato posuit ab aeterno, increata, nec cōcedit 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 deformatum quarum vna non est alia, includit multa peccata. 143.3.4
Plus & minus, maius & minus non conueniunt infinito. 96.3.16.17.20
Portio animae 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
Posse maius non semper arguit posse minus. 16.2.19
Posse generare non est posse quid, sed ad aliquid. 57.4.18
Posse non mori potest capi dupliciter. 139.4.5
Posse peccare non essentiale libero arbitrio. 177.4.12
Posse maius perfectius est, quam posse minus, si minus includatur in maiori. 245.4.14
Possibile dicitur dupliciter. 95.4.9
Positionum differentia, vt extra, intra, sub, supra, &c. solum dicuntur respectu corporum. 87.2.17
Posterius semper supponit suum prius. 69.2.6
Potentia partis sensitiuae & vegetatiuae realiter inter se differunt. 15.2.8
Potentia generatiua & nutritiua sunt idè essentialiter. 20.3.18
Potentia augmentatiua absolute non est potentia animae. ibi.1.9
Potentia augmentatiua in animatis est eadè cum nutritiua. ibid.

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Peritium est duplex nota quando est peccatum mortale, quando non. 246.4.5.6
Peritium an sit grauius peccato homicidii, duae opinioniones. ibi.7.8
Peritium non ex eo dicitur mortale peccatum, quod per ipsum quis infametur. 247.1.12
Permanencia rei est prior unitate, quam variata variatur unitas. 338.3.15
Permanencia eadem numero non posse reparari reprobat. 339.2.17
Permissio dupliciter capitur. 103.1.8
Per, appropriatur filio. 74.4.2
Per, praepositionem notare habitudinem principij potest intellegi dupliciter. 40.1.5
Per, potest denominare principium intellectuum, vel subiecti representationum. 118.4.6
Perpetuum à parte ante, secundum Aristotelem est perpetuum à parte post. 139.3.8
Personas distinguere diuinis relationibus originis probat. 24.1.6
Personam diuinam participare non dicit in principiante aliquam perfectionem supra non principiantem. 28.4.2.9
Personarum diuinarum pluralitas non potest probari, neque numerus demonstratiue & efficaciter. 36.1.4
Personarum numerus in diuinis quomodo potest probari. ibid.
Persona habens plures proprietates, non per vnam solam distinguatur. 37.3.11
Persona secundum Boetium est rationalis naturae 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 relationum. 78.2.3
Persona diuina est quid constitutum ex essentia & relatione. 69.4.4
Persona ratione relationis differt ab essentia aliquo modo realiter. ibidem.
Personas tres esse vnus essentia verè & congruè dicitur. 80.1.3
Persona diuina producit aliam non à casu nec propter aliquem finem praestitutum. 80.3.7
Personae tres assumptas eandem naturam sunt vnus homo. 183.3.10
Persona vna assumens tres humanitates est tres homines. ibid.
Persona diuina non assumpsit personam creatam, sed solum naturam. 291.3.7
Persona solum de naturae intellectuali dicitur. 116.2.4
Persona quid dicitur. 199.3.10
Perens carnis debitum à 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 peccatum Ananiae publicauit instinctu spiritus sancti, & ad aliorum terrorem tanquam incorrigibile sibi morte inflixit. 303.3.8
Planeta est de naturae sphaera. 114.2.4
Planetae sunt quandoque propinquiore nobis, quandoque remotiores. ibidem.6
Planeta in epicyclo 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.
Planetarum & aliorum sphaerae non differunt specie. ibid.4
Plura Plato posuit ab aeterno, increata, nec cōcedit 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 deformatum quarum vna non est alia, includit multa peccata. 143.3.4
Plus & minus, maius & minus non conueniunt infinito. 96.3.16.17.20
Portio animae 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
Posse maius non semper arguit posse minus. 16.2.19
Posse generare non est posse quid, sed ad aliquid. 57.4.18
Posse non mori potest capi dupliciter. 139.4.5
Posse peccare non essentiale libero arbitrio. 177.4.12
Posse maius perfectius est, quam posse minus, si minus includatur in maiori. 245.4.14
Possibile dicitur dupliciter. 95.4.9
Positionum differentia, vt extra, intra, sub, supra, &c. solum dicuntur respectu corporum. 87.2.17
Posterius semper supponit suum prius. 69.2.6
Potentia partis sensitiuae & vegetatiuae realiter inter se differunt. 15.2.8
Potentia generatiua & nutritiua sunt idè essentialiter. 20.3.18
Potentia augmentatiua absolute non est potentia animae. ibi.1.9
Potentia augmentatiua in animatis est eadè cum nutritiua. ibid.

Potentia sensitiua tam interiores quam exteriores se habent ad actus suos passiuè, passione quae est receptio. 20.4.10
Potentia animae non addunt aliquid super essentiam animae. ibi.23
Potentiam animae differre realiter ab essentia probatur. ibi.24
Potentia sensitiua non est totale principium sentiendi. 21.2.34
Potentia quid. ibid.35
Potentiae creandi primo conuenit ratio principij. 70.2.9.10
Potentia attribuitur patri. 78.3.2
Potentia dei quomodo est causa rerum. 88.3.4.8
Potentia ad opposita an sit in deo respectu omnium suorum actuum. 90.4.6
Potentia habuit deus ab aeterno circa omne possibile. 108.4.12
Potentia diuiditur in actiuam & passiuam. 99.2.4
Potentia passiuam quid sit. ibidem.
Potentia actiuam est in deo, non autem passiuam. ibid.5. & 6.
Potentia passiuam non est in deo. ibidem.
Potentia actiuam est in deo solum respectu trāscentis in re alia. ibid.
Potentia non coniuncta actui, an sit imperfecta. 99.3.7
Potentia an sit minus perfecta quam actus. ibidem.8
Potentia dei non se extendit ad omnia possibilia. 96.3.14.15
Potentia dei sub ratione potentiae potest dici probabiliter non esse infinita, sicut dicimus de deo. 99.1.8
Potentia dei an excedatur à dei scientia. 98.4.11
Potentia diuina extendit se ad omne illud quod non implicat contradictionem. 99.4.10
Potentia supponit obiectum. ibid.3.8
Potentia intellectiua angeli est eadem cum essentia. 118.3.4
Potentiam intellectiua animae distingui ab essentia conueniunt 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 principium donum. 148.1.16.17
Potentia purè passiuam respectu determinationis ad actum diuinum sit acta respectu exercitij actus est libera. ibidem.
Potentia alig ab intellectu tendit 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. 214.3.5
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 deficienti 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 aliquando actus, aliquando verò indeterminatur. 118.4.3
Potentia quae nihil potest pati, nobilior est illa quae potest pati. 343.2.18
Potentia superior necessitatur aliquando ab inferiori consecutivè. 362.2.13
Potestas quilibet à deo est, siue sit bona siue mala. 177.2.3
Potestas superior & inferior possunt se habere dupliciter. 179.2.4
Potestas inferior totaliter dependet à superiori teneatur omnino superiori obedire. ibidem.
Potestas omnis data est Christo in quantum deus est. 206.1.10
Potestas respectu effectus sacramentorum est triplex: auctoritatis, excellentiae, & ministerij. 262.3.4
Potestas auctoritatis non competit 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
Potestas auctoritatis dimittendi peccata Christus non potuit homini communicare, licet bene excellentiae, licet non deuit. ibi.4
Potestas simplicis ministerij fuit à Christo hominibus communicata. 262.4.6
Potestas audiendi confessiones introducta est in utilitatem plebis, & honorem dei. 297.1.9
Potestas remittendi peccata quo ad culpam, vel poenam est clauis. 299.4.5
Potestas alia est iurisdictionis, alia consecrationis. 312.4.4
Potestas consecrationis, vel ordinis sacerdotalis, an aliqua maior sit in ecclesia, opi. tres. 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. 104.2.6
Praeceptorum interpretatio ad quem pertineat. ibidem.
Praeciens aliquid aliquando vult quod praecipitur, aliquando id pro



Magistri Durandi de sancto Portiano

pro quo precipitur. 103.5.6
Præceptorum quædam sunt affirmatiua, quædam negatiua. 104.2.7
Præcepta decalogi an sint dispensabilia. 104.3.11.12. & ibidem.
4.16. & sequent.
Præcepta an obligent ad impletionem sui propter causam finalem, siue propter deum. 105.4.9
Præceptum habet in se duo consideranda. 105.4.4
Præceptum affirmatiuum obligat pro certo tempore. 106.4.6
Præceptum affirmatiuum, an obliget ad semper dispositiue. 143.4.5
Præceptum inferioris non obligat contra præceptum superioris. 170.3.10
Præcepta & prohibitiones sunt in qualibet lege. 175.2.12
Præceptum charitatis in via non potest impleri. 225.3.2
Præcepta primæ tabulæ ordinant nos ad deum, & secundæ ad proximum. 242.2.2
Præceptorum decalogi connumeratio. ibidem.
Præcepta decalogi sufficienter enumerantur. eodem.3.6
Præcepta spiritualia oportuit ponere præter dilectionem dei & proximi. ibidem.7
Præceptum de dilectione sui non fuit dabile quare. 142.4.9
Præceptum de non mœchaberis, & non furtum facies, conuenienter alia duo sunt superaddita quæ concupiscentiam prohibent. 247.1.1. & 2.7.8
Præcepta de non mœchando & non furando quomodo distinguuntur à præceptis de concupiscendo &c. ibidem.6
Præceptum aliquando proponitur aliquando solum documentum. 103.4.14
Præcipiens an semper velit rem præceptam fieri. ibidem.
Præcepta de impendendo aliquo beneficio proximo reducuntur ad præceptum de honoratione parentum. 245.2.5.7
Prædestinatio, præscientia, dispositio, & scientia differunt. 80.2.2
Prædestinationis in speciali quare, scilicet hic saluetur non ille à variis variæ assignantur causæ. 94.3.12.13
Prædestinationis in speciali nulla potest assignari causa, sed bene in vniuersali, & huius exemplum inuenitur in artificialibus & naturalibus. ibidem.4.14
Prædestinatio quid sit. 63.1.5.6
Prædestinare est solius dei & prædestinari solius creaturæ intellectus. ibidem.5
Prædestinatio & providentia differunt dupliciter. ibidem.5
Prædestinatio est infallibilis & certa. ibidem.7
Prædestinationis infallibilitas non est necessitas, nisi ex suppositione. ibidem.
Prædestinatus an potuit non prædestinari. ibidem.2.8
Prædestinationis certitudo non tollit contingentiam. 94.2.1
Prædestinatio secundum rationem supponit electionem. ibi.1.9
Prædestinatio non est de fine, sed de promouendis in finem. ibi.10.
Prædestinatio essentialiter consistit in actu intellectus, sed habet tamen propositum ad intellectum. ibidem.2.5
Prædestinationis aliquam esse causam multipliciter potest intelligi. 94.2.5.6.7.8
Prædestinationis & effectus eius an sit aliqua causa. 94.2.5.6.7. & 3.11. & 4.14.15
Prædestinationis effectus dupliciter potest capi. 94.2.6
Prædestinatione inuari precibus dupliciter potest intelligi. 95.1.4
Prædestinationis partialis effectus inuari precibus sanctorum. ibi.6
Prædestinatio an totaliter dependeat ex voluntate diuina. ibi.6
Prædestinatus ab æterno est prædestinatus. 108.4.2.7
Prædestinatio est duplex, simpliciter & cum determinatione. 196.1.5
Prædestinatio importat tria. ibidem.5
Prædestinatio non cõuenit filio dei, nisi secundum quod homo. ibi.6.7
Prædestinatio Christi duo dicit, & prædestinatio nostra vnum tantum. 200.2.5
Prædestinatio nostra dicit actum prædestinantis, & terminum prædestinationis. ibidem.
Prædestinationis nostræ quomodo prædestinatio Christi est causa efficiens & exemplaris. ibidem.5.6.7.8
Prælationis ordo est inter bonos angelos & malos usque ad diem iudicii. 112.4.2
Prælatio est hominibus ex admiratione diuina quantum ad debitum, non autem quædam ad acquisitionem, vel vsum malum. 178.1.6
Prælationis vsum non semper est à deo. ibidem.
Prælatio fuisse in statu innocentie, sed non secundum omnem modum. ibidem.7
Prælatio aliquis alteri dupliciter. ibidem.
Prælatio non fuisse in statu innocentie in qua bonum subditi fuisse relatum in prælatum. ibidem.
Prælatio fuisse in statu innocentie ad bonum illius qui dirigetur. ibidem.8
Prælati debent esse secundum rectam rationem, & in temporalibus & in spiritualibus. ibidem.2.5
Prælati ecclesiæ quomodo obligantur scire articulos fidei ex

PLICITÉ, & plura alia. 223.2.8
Prælati & aliorum rectores non solum debent esse perfecti vita actiua & contemplatiua, sed alios debent perficere. 239.2.10
Præmium accidentale minus est quam essentialis. 173.4.5
Præmium cadens sub merito plura requirit. 210.2.5
Præmium iam habitum cadit sub nouo merito. 211.1.8
Præmium correspondens merito secundum quantitatem non semper conferetur illi parti quæ meruit. 359.4.24
Præordinatio diuina & eius voluntas est per se & directe mensura quidditatis, & perfectionis naturæ æternorum. 114.2.7.8
Presbyter pernocians in tabernaculo debet grauiter puniri, & acceri à perceptione Eucharistiæ. 249.1.15
Præscientia, prædestinatio, & dispositio an fuisse in deo si nulla futura fuissent. 80.2.2
Præscire esse alicui immediate est in plus, quam esse propinquum secundum locum. 87.1.19
Præsentia immediata non infert præsentiam secundum locum. ibi.
Præsentia agentis passum, vel mouentis ad mobile potest intelligi vario modo. 87.3.24
Præscriptio non habet locum in matrimonio contracto in gradu prohibito. 335.4.8
Præsumptio abiicit timorem suppliciorum. 170.3.8
Præter, contra, & secundum differunt. 103.1.14
Præter voluntatem dei cõsequente, aliqua fieri possunt. ibi.1.6. & 2.9
Primi parentes per concubitus genuissent. 140.2.2. & 3.6
Primus parens in actu suo peccauit multis peccatis. 143.3.4
Primi parentes quamprimum fuerunt creati, perfecti fuerunt in corpore & anima, quo ad scientiam. 145.2.5
Primi parentes erant instituti principum aliorum, non solum quo ad corpus, sed quo ad animam spectantium. ibidem.
Primi parentes aliqua non sciebant. ibidem.7
Primi parentes in primo statu non potuerunt errare nec decipi. ibidem.
Primi parentes quoties conuenissent, toties genuissent. 140.4.7
Primi parentes non cõuenissent, nisi cõ intentione generandi. ibi.
Primum mouens debet esse immobile. 135.4.13
Primum in genere prædicamentali non est causa aliorum. ibi.14
Primum efficiens dicere non esse ens simpliciter primum est hereticum. 18.3.2
Principes seculares duplices sunt. 178.2.4
Principatus est multitudo ordinata sub vno principe. 127.3.4
Principiare diuinam personam non est maius quam principiare creaturam. 18.1.17
Principium sequentis actionis est terminus passionis precedentis dupliciter. 38.4.8
Principium non dicitur vniuocè respectu personæ diuinæ, & respectu creaturarum. 70.2.7.8
Principium vnum spiritalium spiritum sanctum quomodo dicitur esse & quomodo non. 71.1.7
Principij ratio quomodo reperitur in diuinis. 70.2.4.5
Principij ratio vtrum sit vniuoca, cum dicitur de patre respectu filij, & de deo respectu creaturarum. 70.2.4
Principium naturæ & quidditatis est principium indiuiduationis. 109.3.18
Principium actus liberi arbitrij non est liberum arbitrium. 147.3.19
Principia ex quibus actio discurrit, sunt multiplicia. 148.3.4
Prinari dicitur aliquis, qui secundum se non est natus habere habitum oppositum. 81.2.10.11
Principia naturalia non cõstituit hominem in esse naturali. 151.1.4
Prinatio & priuatio tripliciter capiuntur. 42.1.4
Priuationes & negationes sunt in prædicamentis solum reduciue. 74.3.4
Priuationes quomodo distinguuntur. 83.2.9
Priuatio non cognoscitur, nisi per habitum. ibidem.
Priuatio sibi determinat subiectum, non autem negatio. 163.3.7
Priuatio visionis æternæ in illo habente originale dicitur poena in ordine ad primum parentem. 175.4.6
Priuatio non requirit causam positiuam, sed solum per subtractionem. 342.3.22
Prius & posterius an sint inter actus voluntatis, & intellectus dei. 93.4.6. & 94.1.8
Prius potest esse sine posteriori, quādo vtrūque est actus. 132.1.9
Procedere aliquid à filio, quod non à patre est impossibile. 37.3.21
Peccatum potest procedere à voluntate inharere debito fini. 124.2.7
Processionis nomen, quid primaria impositione significet. 38.3.5
Processionis nomen quare magis appropriatum sit spiritui sancto, quam filio. 38.3.6
Processio temporalis definitur. 87.2.20
Processio temporalis dicit exitum personæ à persona. 42.4.5
Processio temporalis dicit exitum personæ à persona cum nouo respectu ad creaturam. ibidem.
Processio, missio, & datio inter se differunt. 43.4.6
Process

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

processus in infinitum in perfectionibus specificis, an sit possibilis. 99.1.4.5.6.7. & 2.13. & sequent.
Procreatio pueroi fuisse in vtroque in primis parentibus. 141.1.4
Producta processu temporis à principio producta sunt secundum rationes seminales. 139.4.4
Productio filij in diuinis per actum intellectus, & spiritus sancti per actum voluntatis dupliciter potest intelligi. 26.3.6
Productio diuinari personarum dupliciter consideratur. 26.5.5
Productio rei quæ non habet aliquid melius se, non est propter finem. 80.3.7
Productio aut actio respectu diuinorum & creaturarum non dicitur vniuocè. ibidem.
Productum extra rationes seminales dicitur creati. 139.1.14
Professio religionis semper fit per verba de præsentia. 318.1.8
Prohibita sunt aliqua quia mala. 104.3.9
Prohibitio differt à cohibitione. 247.3.5
Proles patris fidelis & matris infidelis debet dari parenti fidei, & si sit doli capax, sequatur quam partem voluerit. 332.4.18
Promissio diuina non importat obligationem. 84.4.11
Promissio facta in manu alicuius prælati, obligat ad superiorem illum prælatum, à quo eius potestas dependet. 179.4.11
Prouitas innata ex corruptione naturæ per peccatum originale est causa peccati. 16.3.24
Prophetia donum est commune bonis & malis. 4.2.47
Propinquus minus bonus, plus est diligendus quam extraneus magis bonus. 226.3.5.6.7
Proportio eadem partium vniuersi an requiratur ad bonitatem partium vniuersi. 100.1.12
Proportio an possit meliorari. 100.2.16
Proportio nulla est inter eas & non ens, inter positum & priuatum. 110.4.31
Proportio in iustitia distributiva debet attendi secundum proportionem personarum accipientium. 153.4.6
Propositio per se nota cui assentitur absque hoc quod probetur per aliam propositionem notioem. 18.1.13
Propositio per se nota dupliciter dicitur. ibidem.10
Propositio per se nota quod ad nos quādam statim quilibet approbat, nec potest mente contradicere. ibidem.11
Propositio negatiua vera, habet aliquam affirmatiuam veram priorem se. 59.4.5
Propositiones intelligendæ sunt in sensu in quo sunt, non quem primo aspectu faciunt. 74.3.4
Propositio de præterito vera nullam habuit de præsentia veram in duobus casibus. 214.3.8
Proprius sacerdos potest absoluerè à sententia minoris excommunicationis. 300.2.7
Proprietates quæ sunt in diuinis personis, sunt ipsæ personæ, hæc essentia diuina. 76.1.2
Proprietates esse in diuinis personis, & tamen non esse ipsas diuinas personas asseritur ab aliquibus. ibidem.
Proprietates corporales sequens totam speciem transfunditur à parente in prolem, nisi sit donum dei. 141.4.5
Proprietates naturæ humanæ prædicantur de deo denominatione. 184.4.6
Proprietas magis alicui conueniens interdum facilius separatur quam minus proprium. 193.2.19
Proprietates naturæ humanæ prædicantur de supposito diuino & contra, nisi dicant præcisionem. 201.1.12
Proprium quid sit. 29.3.4
Providentia cõsistit in ratione collationis eorū quæ necessaria sunt cuilibet creaturæ ad operationem pro cõsecutione finis. 92.1.5
Providentia dei respectu totius vniuersi est sicut providentia ducis respectu exercitus, & patrisfamilie respectu domus. ibidem.
Providens & providentia. ibidem.2.6
Providentia potest aliquid subesse dupliciter. ibidem.7
Providentia supponit dispositionem. ibidem.6
Providentia dei non est æqualiter de omnibus. 92.3.12
Prouisor an debeat promittere mala naturæ, poenæ, & culpæ. ibi.14
Providentia dei specialis in prædestinatis requiritur ad hoc quod se ad gratiam præparet. 155.4.7
Providentia humana non se extendit, nisi ad contingentia, sed providentia dei bene se extendit ad res naturales, & quas dicimus necessarias. 92.3.13
Providentia habet connexionem cum virtutibus moralibus & econuerso. 241.1.4.5. & 2.8.10
Pluralitas non est ordo, est tamen officium. 241.1.5
Publicæ honestatis iustitia quid sit. 335.1.4
Publicæ honestatis iustitia habet gradus, sicut consanguinitatis & affinitatis, qui matrimonium impediunt. ibidem.
Pueri non baptisati ideo dolent de carità visionis æternæ. ibi.3.4
Pueri non dolent de carità visionis æternæ, quia non cognoscunt eam. ibidem.6

Pueri in limbo carere lumine fidei, licet polleant ratione naturali. ibidem.
Pueri decedentes cum solo originali non pertinebunt ad iudicium. ibidem.
Pueri decedentes cum originali in die iudicii non cognoscent se esse priuatos iustitia originali. ibidem.
Pueri & si cognoscerent se esse priuatos visione æternæ, adhuc non tristarentur. 161.3.8
Pueri in limbo nesciunt causam suæ damnationis. ibidem.4.9
Puer in limbo nolens videre deum non esset peruersus. ibidem.
Puer in ventre non habet alium angelum custodem ab angelo matris. 119.1.8
Pueri non fuissent nati in perfecta quâritate in primo statu. 141.3.4
Puer habuisset in principio defectus comitantes vitæ institui. ibi.
Pueri nati fuissent perfecti quantum cõgruebat in illo tempore. ibi.6
Pueri fuissent nati cõ iustitia gratuita à deo gratis infusa. ibi.4.8
Puer natus in puris naturalibus sine gratia, & originali, careret visione æternæ quæ illi non esset poena sed defectus. 175.4.6
Pueri infidelium in quo casu innitis parentibus possunt ad sacramentum baptismi trahi. 299.4.9. & 160.10.11
Pueri infidelium seruorum baptisati suscipiunt effectum, sed non infidelium liberorum. 260.4.18
Pueri apparitione facta circa Eucharistiam vni vel pluribus, quid faciendum. 274.1.9.10.11
Pueri, infirmi & pauperes non validi, non tenentur ad ieiunia. 289.1.4.5.6
Puer non potest suscipere maiores ordines. 314.3.7
Puncta & lineæ per se sunt termini quantitatatis. 132.4.7
Qualitates sensibiles in re spiritali inueniri non possunt. 178.2.12
Qualitas elementaris quod agar in aliam, potest dupliciter intelligi. 166.2.5
Qualitas sensibilis non est genus ad colorem gratiæ, ad alias qualitates, nisi circumlocutionum. 278.2.12
Qualitas Eucharistiæ potest totaliter corrumpi naturaliter, non sic autem dicendum est de quantitate. eodem.4.9.10
Quæ species corrumpuntur in Eucharistia non annihilantur. ibi.12
Qualitas potest habere continuitatem & diuisibilitatem dupliciter. 50.1.10
Quanta duo distincta deus non potest facere partibus eorum positione indistinctis. 344.1.12
Quantitas & albedo non potest esse in angelo, nec intellectus in lapide. 23.3.17
Quantitas informat substantiā & informatur à qualitate. 110.4.4
Quantitas materica an sit res distincta ab extensione ipsius. 79.3.38
Quantitas non exigitur materia extensionem per quam habeat diuersas partes quæ subiciantur diuersis partibus ipsius quantitatatis. ibidem.
Quantitas infinita esset indiuiduum vnius speciei, si esset. 117.3.9
Quantitatis partes sunt quæritas, & pars equi non est equus. ibi.9
Quantitas non est causa pluralitatis indiuiduorum. 117.3.10.11
Quantitas discreta habet vnitatem pro mensura. 114.4.5
Quantitas secundum aliquos est principium indiuiduationis substantiæ separata, si ipsæ indiuiduantur, quorum opinio reprobat. 116.3.8.9
Quantitas non est de ratione intrinseca indiuiduationis. ibi.4.11.12
Quantitas præcedens in subiecto transmutationis non est principium indiuiduationis. ibidem.22
Quantitas præcedens transmutationem est causa pluralitatis indiuiduorum. ibidem.13
Quantitas furri auget grauitatem peccati. 176.1.7
Quantitas grauitatis peccati, quædam essentialis, alia est quæ stat in eadē specie, quæ sola de cõgruitate est confutanda. 291.2.7
Quaternitas in diuinis Ioachino imponebat magistro sententiæ, quod diceret essentia nec generare, nec generari. 25.2.4.5
Quaternitas relationum realium in diuinis non dampnat concilium. ibidem.
Quaternitas personarum condemnatur in diuinis, sed non quaternitas relationum. 77.1.23
Qui non est mecum, contra me est. 103.2.10
R.
Reatus originalis prouenit à primo parente. 160.1.4
Radix transumptiue inuenitur in peccatis propter aliquam similitudinem. 174.2.6
Reatus est obligatio ad poenā æternam & temporalem. 172.4.2
Reatus peccati manet post cessationem actus. 174.1.3
Reatus peccati dicitur transiens post peccati remissionem, & tunc non remanet. ibidem.
Radix omnium malorum est amor inordinatus sui. 174.1.10
Radix secundaria omnium malorum est timor. ibidem.
Rationi potius innitendum esse quā auctoritati in ceteris disciplinis à theologia. 13.1.1
Ration

Magistri Durandi de sancto Portiano

Rationem dimittens homo propter auctoritatem humanam
indit in insipientiam bestialem. ibidem.
Ratio pluralitas non potest sumi nisi ex aliquo positivo, &
non ex uno nisi ex comparatione ad plura. 162.2.11
Rationes aliquae contra articulum factae non possunt demon-
strare solui. 34.4.0
Ratio mali potest dupliciter accipi. 162.2.16
Ratio quid sit. 83.2.9
Ratio cuiuslibet rei in mente divina est quid actuale factum
incommunicabile & primum sine principale. 84.1.8
Ratio intelligendi non intellecta est sicut species. 138.4.10
Rationes sunt multiplices primordiales, obedienciales & semi-
nales. 139.1.13
Rationes seminales coeunt ad dispositionem materiam. ibid.14
Rationes seminales includunt virtutes activas & passivas. 139.1.16
Ratio nominat potentiam discretivam a principis ad conclu-
siones. 148.3.4
Ratio superior est quae deducit aliquid ex principiis per reuela-
tionem habitum. ibidem.
Ratio deducens aliquid ex principiis naturalibus vocatur infe-
rior. ibidem.
Ratio superior regit inferiorem. ibidem.4.6
Ratio considerans potest multipliciter decipi. 170.1.5
Ratio potest ferre in aliquid dupliciter. 207.2.9
Ratio aliqua pro fide adducta quandoque augeat, quandoque
minuat fidei meritum. 222.4.9. & 223.1.10.11
Rationis usu carent tria hominum genera. 259.2.4.5
Ratione carentibus propter peccatum conferendus est baptis-
mus. ibidem.5
Ratione carentibus propter gravitatem infirmitatis, an & quo-
modo sunt baptizandi. 259.3.6
Reatus est iusta obligatio ad poenam propter culpam. 172.4.12.
& 173.3.4
Reatus oritur ex culpa. ibidem.
Recessus solis ab habitantibus sub linea aequinoctiali est par-
vus. 137.3.5.7
Recidians in aliquam culpam post poenitentiam solus pro pecca-
tis praecedentibus remittitur punietur temporaliter. 308.2.10
Rectitudo rationis consistit in conformitate ad aliquam legem. 171.1.9
Rectitudo voluntatis magis spectat ad iustitiam gratuitam
quam originalem. 141.4.4
Rectitudo ratione voluntatis fuit radix in primo homine iu-
stis originalis. ibidem.
Rectitudo voluntatis restituitur in baptismo per gratiam, &
non alio modo. 160.1.10
Redemptor & mediator noster dicitur Christus in quantum re-
demt nos. 212.1.4.5
Redemptorem esse mediatorem proprium est Christo secun-
dum naturam humanam. ibidem.6
Redemptio duo requirit. ibidem.7
Redditio premij pro merito attenditur secundum iustitiam
commutativam & non distributivam. 152.3.5
Redditio voti est de iure divino. 179.2.6
Reduplicatio facta circa inferius non infert reduplicationem
factam circa superius. 199.3.12. ante 12
Reflexio radiorum sub linea aequinoctiali, ratione qua sunt fer-
me oes ad angulos rectos causat ibidem magni ardoris. 137.4.8
Regula immediata rectitudinis voluntatis est rectitudo ratio-
nis. 144.4.11
Regula rationis debet magis observari in aliquibus, quam in
aliis. 176.1.8
Regula voluntatis est ratio. 166.4.7
Regeneratio terminatur ad gratiam. 151.4.13
Regnum celorum non venditur proprie. 315.2.12
Relationum est triplex genus. 24.1.7
Relatio & essentia differunt in divinis. 15.1.10
Relatio in divinis constituit suppositum. 24.1.9
Relativa proprietates in divinis dat esse personale quae est actus
primus in ordine ad generare. 31.4.8
Relatio potest fundari super relationem. ibidem.4
Relationes quae sunt in personis sicut differentia in spe-
cie quam constituit, sed non personales, ut innascibiles &
spirato communis sunt in personis aliquibus, sicut accidentis
in supposito. ibidem.2.7
Relationes non sunt per prius in essentia, quam in personis di-
vinis nec secundum rem, nec secundum rationem. ibid.8
Relatio an prius sit in fundamento, quam in supposito. ibid.8
Relatio licet sit in fundamento, non tamen fecit ipsum referri,
sed solum facit suum suppositum referri. ibidem.8
Relationes seminales creaturae indicant sunt. 251.4.10. & 252.1.2.
& 2.4
Relatio est perfectio. 163.1.23
Relationes divinae non sunt finitae, neque infinitae. 183.1.13
Relatio interduum est terminus motus. 192.4.8
Relationes duae eiusdem speciei possunt esse in eodem respectu
diversorum fundamentorum. 197.3.19
Relativum accipitur dupliciter, & secundum unum modum
deus potest facere extremum relationis sine relatione, & se-
cundum alium non. 278.2.11
Religiosus non tenetur in omnibus praeterito suo obedire. 179.1.4
Religiosi possunt puniri a praetatis de transgressione praepro-
rium divinum. ibidem.5
Religiosus debet obedire in iis quae sunt mutui obsequij. ibid.
Religiosus non tenetur obedire in illicitis suo praetato. ibid.6
Religiosus debet magis obedire episcopo vel archiepiscopo (ubi
monasterium non est exceptum in quibus subditur) quam abbati. ibid.4
Religiosus non est subditus episcopo ad ea, in quibus episcopus
non habet potestatem. ibidem.
Religiosus plus tenetur obedire papae, quam abbati. ibid. & 5
Religiosi vovunt tria principaliter. ibidem.6
Religiosi tenentur nubere (omnibus aliis ipsis depreis mortuis,
aut nolentibus nubere) vide illic optimum consilium. 316.4.8
Religionem intrare utrum possit alter coniugum cum licentia
alterius. 324.1.6
Religionem egredi tenetur vir qui solenniter fuit professus vi-
uente uxore & consentiente, nota quomodo. ibidem.2.7
Religionis ingressus plus impedit servitium domini, quam ma-
trimonium. 329.1.1
Remedium non omne contra peccatum est sacramentum. 317.4.16
Remissio peccatorum est opus misericordiae, plusquam opus iu-
sticiae. 293.1.6
Remittere peccata deo convenit auctoritative, Christo excel-
lenter, & nobis ministerialiter. 299.1.5. & 2.7
Remissio poenae debita pro peccato ministerialiter potest com-
petere puro homini. 301.1.10
Remorsus conscientiae importat quandam tristitiam. 169.4.13
Remuneratio bonorum & puniatio malorum non potest esse in
sola anima, sed debet esse in corpore & anima. 338.1.16
Reparatio generis humani opposito modo se habuit ad rui-
nam. 202.4.10
Reparare potuit deus naturam aliter, quam per satisfactionem. 212.1.4
Reparatione solus insinuat Christus per verba scripturae. 212.3.6
Reparari naturam humanam per mortem Christi fuit congruum. ibid.7.8
Reparatione fieri per hominem Christum deum fuit congruum. 213.1.10
Representativum alterius representat ipsum secundum condi-
tionem eius realem. 119.4.10
Representatio aliqua trinitatis invenitur in ois creatura. 19.2.7
Representari plura per unum adequatum, aut saltem excedens
an sit possibile. 81.3.14
Representans aliquid ex se realiter differt a representante ad
placitum & ex institutione. ibidem.16
Reprobatio videtur esse opposita approbationi. 93.2.4
Reprobatio videtur posse pertinere tam ad intellectum quam
ad voluntatem. ibidem.
Reprobatio quid sit. 93.2.4. & 3.8
Reprobatio non opponitur directe praedestinationi, sed alicui
antecedenti ad eam. ibidem.3.6.7
Reprobati debent aliqui a deo. ibidem.8
Reprobationis sunt duo effectus. ibidem.8
Reprobis an possit corrigi. ibidem.9
Repudium uxoris in veteri lege an fuerit licitum, opinionem
duae. 326.1.6.7.8
Repudiata uxorem utrum liqueret in veteri lege reconciliari,
opinionem duae. ibidem.8.9
Repudium permittebatur in veteri lege ad vitandum uxoricid-
ium. ibidem.
Repugnant magis inter se album & nigrum in quocunque gra-
du quam magis album & minus album. 5.3.19
Res siue reale prius dicitur de re absoluta, & posterius de re
specu. 76.3.18
Res unus praedicamenti non continet rem alterius praedica-
menti nisi in divinis. 97.1.15
Respect

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Respectus & modi existendi sunt entia, quia sunt entis non so-
lum obcomitativae ut accidentia absoluta, sed sunt entis quid-
dativae & formaliter. ibidem.
Resistere malo erat solum meritum in natura lapsa. 145.3.2
Resurrectionem Christi fuisse factam tertia die fuit convenien-
tissimum. 216.1.7
Resurrectio tardata est usque ad tertium diem, propter fidem
nostram confirmandam. ibidem.3
Resurrectio Christi facienda fuit tertia die, nostra vero expe-
ctanda usque ad finem saeculi, quare. ibidem.9
Resurgere a peccato & cessare differunt. 154.1.5
Resurrectio Christi quibus argumentis fuit probata. 216.1.5.6
Resurrectio Christi manifesta est dupliciter, scilicet argumento
signo, & testimonio. eodem.2.7
Resurrectionis argumenta fuerunt sufficientia ad probandum
propter quod inducebantur. ibidem.9
Resurrectionis argumenta sigillatim sumpta non probassent
resurrectionem, sed bene simul sumpta. 216.3.10
Resurgens a peccato potest ad maiorem, minorem, vel aequa-
lem resurgere gratiam. 231.2.6
Resurrectio finalis quare dicitur mysterium, vel sacrum secretum. 248.1.1
Resurrectionem hominum esse possibilem, probatur triplici-
ter. 337.1.6. & 3.11.12
Resurrectio nulla inclinatio partium naturalium fieri potest. 337.3.10
Resurrectio hominum est de facto futura. ibidem.4.13
Resurrectio & generatio non terminantur ad diversos termi-
nos. ibidem.14
Resurrectio eadem numero non potest esse illorum, quorum substantia
degit cuiusmodi non est hoc, & hoc virtute supernaturali. 338.1.15
Resurrectionem omnium fore probatur auctoritate & ratio-
ne. 340.1.4
Resurgat homines qui erunt vivi tempore iudicii, & morientur
in rapto, corpora resurgent, & subito reparabuntur. ibidem.
Resurrectio dicitur triplicem resurrectionem contra triplicem ca-
sam qui est in morte. ibidem.5
Resurrectio quae est collectio pulveris dispersi fiet successiva. ibid.
Resurrectio quae est formatio corporum, & animatio fiet im-
mediate a deo in instanti. ibidem.6
Resurrectio omnium mortuorum non fiet in eodem instanti. ibid.3.14
Resurrectio cuiuslibet hominis erit in instanti, licet omnium
non erit in eodem instanti, sed successiva. ibidem.
Resurrectionis dies est incertus & hora. ibidem.
Resurrectionis horam variis variis assignant. ibidem.4.15.16
Resurrectionis fieri cum celeritate intelligitur dupliciter. ibid.17
Resurrectio hominis qui nutritus est ex carnibus alterius ho-
minis quomodo fiet, nota. 341.3.10
Resurrectio bonorum & malorum erit cum omnibus illi quae
fuerunt de necessitate vitae praesentis. ibidem.4.7
Resurrectio hominum fiet in aliqua quantitate, quia unusquisque
natus est coequi, vel est affectus in statu iuvenili. 342.1.6
Revelator secretorum patris fuit filius propter tria. 181.1.1. & seq.
Renovatio differt a dispensatione. 104.2.8
Revolutiones temporis non fuerunt infinitae. 109.1.10.11
Revolutiones celi quibus non sunt plures per interpositionem quieris
sunt tamen plures, per signationem sensus & rationis. ibid.1.15
Romana ecclesia solum sibi retinet absolutionem a quibusdam
excommunicationibus, & dispensationem super quibusdam
irregularitatibus. 298.3.13

Sabbatum & omnes aliae solennitates ordinatae sunt in veteri
lege in recognitionem alicuius beneficii. 244.4.11
Sacerdote nolente baptizare, nisi propter pecuniam parvulum,
quid faciendum. 262.2.10
Sacerdos quomodo non tenetur dare Eucharistiam homini exi-
stenti in peccato publico quia scit etiam &c. 270.4.4. & 271.1.5
Sacerdos potest consecrare materiam in tanta quantitate, quan-
tam potest habere praesentem duae opinionem, quarum prima
reprobatur. 277.1.4. & 2.6
Sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias, si vnde-
cimam reperiat, an sit consecrata, & utrum reliquae decem,
nota etiam modum dicendi. 277.3.3.4.5.6.7
Sacerdos unus in vitis patrum creditur ex speciali reuelatione
quod nunquam celebravit. 281.2.11
Sacerdos non potest licite ab omni celebratione missae cessare
seculo omni impedimento legitimo. 280.4.1.6
Sacerdotes plures utrum possint eandem hostiam secundum
se totam, vel secundum duas partes simul consecrare. 281.2.7.
& 282.3.10. & 283.4.14.15.16
Sacerdotes plures eandem hostiam consecrantes sic operantur
quod nullus eorum totum facit. ibidem.16.17
Sacerdotes veteris testamenti claves non habuerunt. 301.2.5
Sacerdos potest quemlibet peccatorem de quolibet peccato ab-
solvare secundum aliquos qui improbantur. ibidem.4.6.7
Sacerdos in casa necessitatis quemlibet potest absolvere ex pri-
vilegio. 302.2.17
Sacerdos quilibet non potest quemlibet peccatorem absolvere. ibid.3.18.19
Sacerdos habet limitatam potestatem in remissione culpe, &
taxatione poenae. 304.2.6
Sacerdos multa audit in confessione quae non tenetur celare sub
poena peccati. 307.1.7
Sacerdos quomodo tenetur celare peccata in confessione audita,
& quando non. ibidem.
Sacerdos coactus coram iudice reuelare peccata quae audit in
confessione potest iurare se nescire, non autem sponte. ibid.10
Sacerdotium est proprie ordo comprehendens episcopatum
qui est ordo perfectus, sed non minores ordines. 311.2.9
Sacerdotes maiores sunt in ecclesia quantum ad potestatem iu-
risdictionis. 313.1.5
Sacerdotes sunt aequales episcopis de facto, quo ad omnem potesta-
tem, sed non secundum determinationem ecclesiae optime. ibid.6
Sacerdos administrans sacramenta si quid accipiat, solum acci-
pit ad sustentationem ministerii. 315.2.11
Sacramenta restitunt ea quae sunt necessitatis. 160.1.10
Sacramenta propter quid instituta sunt. 248.1.1
Sacramenti diffinitio. eodem.2.2. & 3.10.11
Sacramenti institutio ratione triplici vallata est. 248.1.2
Sacramenti nomen quid significat. 248.3.7.8
Sacramentorum distinctio. ibidem.9
Sanatio alieni adhibetur spiritualiter vel corporaliter. ibidem.
Sacramenti diffinitio data ab Hugone de sancto Victore ca-
lumnatur. eodem.4.12
Sacramenti non sunt plures diffinitiones secundum generalem
rationem nominis. eodem.4.13
Sacramenta non sic fuerunt necessaria generi humano quin sine
eis genus humanum potuerit salvari. 249.1.6.7. & 2.9
Sacramenta institui debuerunt, quia expediens fuit generi hu-
mano. ibidem.7
Sacramenta quo tempore fuerunt necessaria generi humano. 249.2.9
Sacramenta creaverunt secundum crementum fidei. ibidem.11
Sacramenti in exercitatio non est pure corporalis. ibidem.12
Sacramenta requiruntur ad gratiam perditam recuperandam. ibid.13
Sacramenta veteris legis consistebant in rebus abij. verbis. eod.3.5
Sacramenta novae legis consistunt in verbis, non tamen in ver-
bis & rebus. 249.4.8.9
Sacramenta omnia consistunt in usu praeter sacramentum Eu-
charistiae. ibidem.10
Sacramenta habent virtutem causativam characteris & orna-
tus in anima, & sunt causa dispositiva gratiae secundum unum
modum dicendi qui improbat. 250.1.11.12. & 3.17.18
Sacramenta non sunt causativa gratiae, nec characteris in ani-
ma, nisi sine qua non. eodem.4.19.20.11
Sacramenta novae legis & veteris non differunt per hoc quod
illa novae efficiunt quod figurant. 251.2.34
Sacramenta veteris legis conferebant gratiam frequentes per
opus operans. eodem.3.5
Sacramenta veteris legis conferre gratiam tres modi contrarij
ostendunt. eodem.4.13. & 3.7.8.9.10
Sacramenta veteris legis quanto fuerunt legi novae propinquo-
ra, tanto perfectiora. eodem.4.13
Sacramenta veteris legis cessare debuerunt propter tria. 253.1.6
Sacramenta legis veteris quando debuerunt cessare opinionem
Augustini & Hieronymi. eodem.3.7.8
Sacramenta a solo deo instituta sunt per primariam authorita-
tem. 253.4.4
Sacramenta potuerunt ab homine institui per commissionem. ibid.5
Sacramenta omnia de facto fuerunt a deo instituta, quamvis de
minoribus aliqui difficultent. 254.3.8.9. & 255.1.6
Sacramentorum numerus, & sufficientia habetur. 254.2.4
Sacramenti effectus est duplex, scilicet remissio culpe, & colla-
tio gratiae. 305.1.10
Sacramenta aliqua alicui applicantur per manus impositionem,
& aliqua non. 208.3.8
Sacramentum non ideo precise est irreiterabile, quia in ipso imprimi
character, sed quia per ipsum quis deputat ad actum sacrum. 312.3.12
Sacra vasa propter consecrationem nullo modo carius vendi
possunt absque simonia. 315.1.9
Sacramentum ut est bonum matrimonij, est dignius inter alia, li-
cet bonum proli quo ad obligationem sit principalius. 322.4.6
Sacramentum aliquod potest dici necessarium dupliciter, scilicet
ratione sui, & ratione praeccepti. 269.3.5
Sacramenta quaedam sunt necessaria communitati, alia cuius-
libet supposito communitatis. eodem.4.7
Sacrificandi Eucharistiam locus quomodo intelligitur non esse
extra ecclesiam. 280.4.12
Sama

Magistri Durandi de sancto Portiano

Samaritani parabola declaratur. 248.2.2
Sanctificatio sabbati quantum ad aliquid morale, & quantum ad aliquid cerimoniale. 244.3.6
Sanctificatio est duplex, vna secundum legem communem & alia secundum dispensationem. 263.2.4
Sanctificatio per baptismum solum fit paruulo nato ex vero, nota secundum quas partes. ibidem.
Sanctificatio pueri secundum spirituales dispensationem potest fieri in vero. ibidem.
Sanctificati in vero egrediuntur baptismum, ut recipiant characterem. 263.2.6
Satisfactio pro culpa debet fieri illi in quem culpa fuit commissisa, vel alteri de voluntate eius. 287.3.8
Sancti tam maiores quam minores orantur sunt propter quinque rationes. 370.4.7
Sanguis Christi & corpus manent tandiu sub speciebus, quantum ipse manent. 279.1.4
Sanguis Christi an & quomodo desinat esse sub speciebus per admissionem non vini, vel alterius liquoris. ibidem. 6.7.8
Sanctorum intercessio quomodo nobis prodest. 370.4.7
Sancti sic nobis profunt quod impetrant pro nobis, licet non satisfaciunt. ibidem.
Sapientia dei supra est triplici lib. scilicet creaturæ, scripture, & vite. 1.1.2
Sapientia appropriatur filio. 74.4.5.78.3.2
Sapientia essentialis patris & filii est vna. 75.1.2
Sapientia maior magis fuisse in vno quam in alio in statu nature integræ. 175.1.7
Satisfacere non potest homo pro peccato deo, proprie licet bene largiatur. 285.3.6
Satisfactio de peccatis non fit per opera preceptorum ad perfectionem. 280.4.8
Satisfacere potest homo pro mortali, non tamen potest pro peccato 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. 287.2.4
Satisfactionis tres sunt partes, scilicet ieiunium, elemosyna, & oratio. ibidem. 5
Satisfactio potest dici condigna dupliciter. 212.4.5
Satisfacere deo nemo potest secundum æqualitatem quantitatis. ib. 6
Satisfacere possumus deo secundum æqualitatem quantitatis de congruo. 213.1.7
Satisfacere potest pura creatura pro natura humana supposita dei ordinatione. ibidem. 8.9
Satisfacere tenetur homo pro peccato ad arbitrium sacerdotis, cum sibi non consistat de sufficientia contritionis. 293.1.7
Satisfacere non potest vnus pro alio qui peccauit penitentia præstante remedium contra reciduum. 304.1.4
Satisfacere potest homo pro homine inter homines quo ad re debiti, & quo ad iniuriæ si voluerit iudicis interuenire. 282.9
Scandalum proximi an impediat repetitionem bonorum temporalium. 331.3.6
Scandalum Græce, pedis offensionem vel ruinam significat. 331.1.5
Scandalum quod sit, & quomodo distinguitur in actum & passum. ib. 6
Scandalum actuum dupliciter fit. ibidem.
Scandalum passuum nunquam est sine culpa scandalizantis, nec actuum sine culpa scandalizantis. 331.1.6
Scandalum passuum est quandoque sine culpa scandalizantis, & actuum sine culpa scandalizanti. ibidem.
Scandalum passuum non est speciale peccatum, neque actuum. ibi. 7
Scandalizans intendit alium corrumpere, sicut corripientem intendit alium emendare. ibidem. 7
Scandalum phariseorum fuit tantum passuum, cui non correspondebat in Christo aliquid scandalum actuum. 280.2.9
Scientiam & opinionem haberi de eadem re est omnium impossibile distinguendo eas per obiecta. 24.2.20
Scientiam & opinionem habere de eadem re est possibile distinguendo eas per media. 31.2.4
Scientia & fides quæ inuicem auctoritati humane possunt simul stare. 34.3.6
Scientiam de diuinitate causari per miracula Christi, & apostolorum opus est aliquorum. 41.1.4
Scientiam non habuerunt apostoli, quod Christus esset deus propter miracula. ibidem. 47
Scientia interdum capitur pro noticia diuinorum, quam tradidit scriptura diuinis reuelata. ibid. 3.48. & ibid. 4.54.55
Scientia beatorum possumus intelligere notitiam doctorum magis illuminatorum. 5.2.11
Scientia propriissime dicta habet subiectum habens passionem subiecto distinctam, non sic autem theologia. 9.1.22
Scientia semp accipit denominationem inuocata a subiecto suo. ib. 23

Scientia proprie non habet quod deus sit trinus, nisi accipitur scientia pro noticia. ibidem. 24
Scientiarum distinctio secundum speculatiuum & practicum est a fine formaliter, & a subiecto originaliter. 9.2.5
Scientiam subalternari scientiæ est vnam sub altera collocari, quod fit dupliciter. 10.2.5
Scientia non subalternatur scientiæ secundum se, sed in ordine ad subiectum, quod fit dupliciter. 10.2.3. & sequen.
Scientia vniuersalis aut particularis multipliciter. 82.3.4
Scientia dei est vna secundum rem, & plures secundum rationem. ib. 4.8
Scientia dei est triplex simplicis notitiæ, 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 tamē ponamus plures ideas. 85.1.7.8
Scientia dei an sit causa rerum. 88.3.4
Scientia dei comparatur ad res vt causa, & earum cognitio infallibilis. 89.4.19
Scientia dei an imponat necessitatem rebus. 90.1.20.21.22
Scientia enunciabile est duplex. 90.4.10
Scientiæ augmentum & diminutio potest accipi dupliciter. 91.1.13
Scientia dei an sit augmentabilis & diminibilis. ibidem.
Scientia visionis & simplicis notitiæ quare sic dicatur. 91.3.6
Scientia dei an sit mensura rerum. 91.1.14
Scientia præsupponitur a dispositione & providentia. ibid. 2.6
Scientia omnium an possit communicari. 98.1.4
Scientia animæ Christi non æquatur scientiæ dei, licet omnia cognoscat 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.
Scientiæ & 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 destruitur in patria quo ad necessitatem. ibid. 6
Scientia & sapientia quomodo differunt & distinguuntur. 239.1.2
Scire malum non est malum. 268.4.3
Scitum a deo an necessarium eueniat. 90.2.24
Scitum a deo an necessarium est verum. 90.2.26
Scribi in libro vite quid sit, & quomodo aliquis scribat. 231.1.7
Scriptura sacra reuelat ea quæ excedunt naturam, sed tamen imperfecte, quia ex auditu. 1.1.4
Scriptura sacra tradit ea quæ a solo deo primo sunt originaliter tradita. ibidem.
Scriptura sacra quatuor dotibus præcellit scientiis. ib. 1. & 6.
Scriptura sacra per supernam partem statum Nabuchodonosor ex auro purissimo fabricatam designatur. 1.2.7
Scriptura sacra aqua comparatur quæ tantum in altum ascendit, quantum ab alto descendit. ibid. 7. & 8.
Scripturæ sacræ egressio est a summo celo, & occurus eius vsque ad summum eius. ibid. 8
Scriptura sacra plena est mysteriis celestibus. 1.3.11
Scripturam sacram esse a deo reuelatam non est per se notum, sed creditum. 1.2.10
Scriptus in libro vite an possit deleri. 231.2.9
Scripturæ sacræ nihil est addendum, nisi per modum elucidationis. 224.1.10
Secundus liber considerat de tribus. 107.1.1
Secundus sententiarum celo comparatur propter tria. ibid.
Secundum, contra, & præter differunt. 103.1.4
Secundum quod importans causam inherentiæ prædicati ad subiectum accipitur dupliciter. 199.2.6
Seductio mulieris secuta est peccato interuentionis. 145.2.10
Semen non solum dicitur respectu viri, sed etiam respectu mulieris. 158.2.6.7
Semen est aliquid densum a substantia & virtute nature generantis secundum aliquos, quorum opinio reprobatur. ibid. 1.6
Semen non potest esse subiectum peccati originalis. ibid. 6
Semen descendit de superfluo alimenti. ibid. 8.9
Semen pueri non habent. ibid. 3.9
Seminarium glorie anime est gratia, & seminariū glorie corporis est inchoatio immortalitatis. 139.4.4
Semen est superfluum quo ad nutritionem & necessarium generationem. 140.4.9
Sensibilia sensui præsentata cognoscuntur per sensum. 119.2.21
Sensualitas nominat appetitum sensitiuum secundum quod non expectat deliberationem rationis, & sic nullam potestatem absolute notat. 149.1.5
Sensualitas est quedam vis anime extra. 145.3.2
Sensus non est perceptiuus rei spiritualis. 18.1.13
Sensus potest immutari dupliciter. 126.2.4
Sententia iniusta cuius error non est omnibus manifestus, in publico tenenda est. 300.1.1.2.3.4
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 areus qui pendebat in deserto, potest dici aliquo modo sacramentum. 248.4.14
Serui & serue sunt in duplici differentia. 312.2.7. & 3.8
Seruus superuenire potest ex parte viri ignorante & contradicente uxore, sed non e contra. 328.3.4
Seruus antecedens matrimonium non impedit ipsum, licet bene ignorantia eius respectu personæ melioris conditionis. 328.3.5
Seruus per religionis ingressum maius infert præiudicium domino quam per matrimonium. eodem. 4.5
Seruus non est res domini quantum ad actus naturales necessario 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 contrahebat domino sciente & permittente plus tenetur uxori 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. 114.3.2
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. 45.2.7.8.9.10
Significare quid sit. 59.3.6
Signum dupliciter potest nominari nomine rei, cui est signum. 101.3.5
Signum imaginis est statua erecta in corpore apparente. 136.1.2
Signum est multiplex. 248.2.2
Syllogismus expostitorius in diuinis non tenet, sumendo ly hæc essentia diuina pro medio. 77.1.31
Symbolum quid est, & quare necessitate & utilitate sit oppositum. 223.4.7.8
Symbolum est triplex, & propter tria condita sunt triplicia symbola. ibidem. 8
Symbola tria eandem veritatem continent magis, vel minus explicatam. 224.1.11
Similitudo inter deum & creaturas non est secundum speciem, sed secundum proportionem. 80.1.4
Similitudo & propinquitas licet valeant ad coniunctionem, non tamen ad omnem. 333.1.12
Simoniam a Simone dicta est qui voluit emere gratiam, vt postea opera sua venderet. 314.4.7
Simoniaci est pro labore celebrationis missæ pecunias sumere. 315.1.10
Simoniacum est in foro ecclesiæ quodlibet munus quod præsumitur inclinare voluntatem iudicis. eodem. 3.6
Simoniam quæ est peccatum sola voluntate committitur, sed illa quæ inducit poenam iuris, tripliciter committitur. eodem. 2.4. & 3.8
Simoniam quo ad deum committitur, quoniam propter aliquod bonum quantumcumque paruum spirituale confertur. ibid. 6
Simoniam non solum pecunia committitur, sed per minus a lingua & ab obsequio. eodem. 3.8
Simoniam committi in collatione simplicis beneficii, dupliciter intelligitur. eodem. 4.4
Simoniaci aliquid est de se, & aliquid ex sola iuris prohibitione. ibi. 8
Synteresis includit aliquid pertinet ad intellectum, & aliquid ad voluntatem. 159.4.11
Synteresis dicitur electio cum aliquo. ibidem. 1.2
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
Singularia sunt multiplicita. 116.4.14
Singularia 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 præsentia angelo per causas naturales. ibid. 22.
Somnus non confert multum ad Eucharistiæ summationem. 269.1.15
Sol & Luna obtenebrati sunt, quomodo intelligitur. 107.1.1
Sol in illo instanti in quo creatus est, hemispherium nostrum illuminauit. 108.2.12
Sol recte irradiat super habitantes in zona torrida, quare magnus calor causatur. 137.3.7
Solis mora super hemispherium nostrum est minor, quam in ceteris climatibus. ibidem.
Sol bis in anno transit per zenith capitis eorum qui manent sub linea æquinoctiali. ibidem.
Solemnitas in voto addit vltra votum simplex traditionem rei promissæ. 330.2.11
Solemnizatio voti per susceptionem sacri ordinis, & perfectionis religionis differunt. eodem. 3.5
Solutio exclusiua quomodo capitur in diuinis, & 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
Speciei conseruatio non est totalis cæ plurificationis speciei. 117.4.17
Species non sunt ponendæ secundum aliquos in sensu cum non se habeat vt obiectum eius, nec cognoscatur. 118.4.10
Species non sunt ponendæ in intellectu, quia tales ab ipso cognoscuntur. 119.1.12
Species licet in nulla sint potentia, in speciebus tamen corporeis non sensibilibus remanent quandoque species ad representandum ei suum obiectum, sicut in dormientibus. ibid. 14
Species est eiusdem speciei cum illa re quam representat. ibi. 17
Species magis proprie habet esse intentionale quam lumē. 131.1.10.11
Species eadē non potest esse in phantasia, & intellectu nostro. 136.4.6
Species sacramentales in sumptione in quid coeuntur, nota opin. Bar. & improba. 170.2.5
Species motus ad motum earū non mouet corp⁹ Christi. 173.3.6
Species sacramentales possunt aliquid immutare immutatione accidentali & substantiali. 278.3.6.7. & 3.8.10
Spectacula sunt triplicia, & nota a quibus tenetur retrahere pot nitens, & quibus possit adesse. 291.4.6.7
Speculatione ex articulis nulla scientia potest aliquid deducere, licet bene præficiat. 9.2.7
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 possit subesse falsum ostenditur. 222.2.4
Spei diuersæ sunt distinctiones. 224.2.2. & 3.6
Spei de quibus est nota. ibidem. 2
Spei dicitur quinque modis. ibidem. 2
Spei infusa non est absolute necessaria ad inclinandum voluntatem in prosecutionem boni supernaturalis. ibidem. 6
Spei est virtus largo modo dicta. 224.3.7
Spei obiectum quid sit, an deus, an aliud a deo. eodem. 4.5.6.7
Spei quomodo distinguitur a fide & charitate. ibidem. 7
Spei quomodo ordinatur ad fidem & charitatem. 225.1.8
Spei & fortitudo non sunt idem. ibidem. 11
Spei quomodo potest dici certa. eodem. 2.4.5. & 3.9
Spei act⁹ non est in beatis neque damnatis, sed in solis viatoribus. 20.2.6
Spei habitus potest esse in beatis & damnatis. ibidem. 7
Spiratio in diuinis dicitur p habitudine ad creaturas. 320.1.2. & 14
Spiritalia aliqua dicuntur multipliciter. 314.4.5
Spirituale per essentiam nullo modo vendi potest, nec de iure, nec de facto. ibidem. 6.7. & 315.1.8
Spirituale p attributionē veldi potest de facto, sed non de iure. ibi.
Spiritalia a spiritu creato sunt duplicia. ibidem. 11
Spirituales actus veldi probantur in Mathæo expressis. 316.1.12
Spiritus sancti nomen interdū euenit omnibus personis. 36.3.8
Spiritus sancti nomen appropriatur tertie personæ propter aliquas congruitates. ibidem. 9
Sanctitas quomodo attribuitur spiritui sancto. ibidem.
Spiritus sanctum a patre procedere decuit, Grati autem a filio procedere non dicunt. 36.2.6
Spiritus sanctum procedere a filio probatur ex eo quod pater producit. 36.2.7.8.9
Spiritus sanctum a filio procedere non dicit Ioannes Damasc. neque negat caute loquens. 36.4.12
Spiritus sancti non procedit perfectus a patre quam a filio. 39.4.3
Spiritus sancti procedit principaliter a patre q a filio. ibi. & 40.1.4
Spiritus sanctus quomodo dicatur 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 ingenuus. ibidem.
Spiritus sanctum procedere temporaliter non est tantum mitti in donis, sed in ipso. 42.3.4
Spiritus sanctus datur prius natura quam dona eius secundum formam non secundum materiam. 42.2.6
Spiritus sanctum dari potest dupliciter intelligi, vel autoritate vel ministerialiter. 43.2.3
* d iij Spirit

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

illuminauit. 108.2.12
Sol recte irradiat super habitantes in zona torrida, quare magnus calor causatur. 137.3.7
Solis mora super hemispherium nostrum est minor, quam in ceteris climatibus. ibidem.
Sol bis in anno transit per zenith capitis eorum qui manent sub linea æquinoctiali. ibidem.
Solemnitas in voto addit vltra votum simplex traditionem rei promissæ. 330.2.11
Solemnizatio voti per susceptionem sacri ordinis, & perfectionis religionis differunt. eodem. 3.5
Solutio exclusiua quomodo capitur in diuinis, & 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
Speciei conseruatio non est totalis cæ plurificationis speciei. 117.4.17
Species non sunt ponendæ secundum aliquos in sensu cum non se habeat vt obiectum eius, nec cognoscatur. 118.4.10
Species non sunt ponendæ in intellectu, quia tales ab ipso cognoscuntur. 119.1.12
Species licet in nulla sint potentia, in speciebus tamen corporeis non sensibilibus remanent quandoque species ad representandum ei suum obiectum, sicut in dormientibus. ibid. 14
Species est eiusdem speciei cum illa re quam representat. ibi. 17
Species magis proprie habet esse intentionale quam lumē. 131.1.10.11
Species eadē non potest esse in phantasia, & intellectu nostro. 136.4.6
Species sacramentales in sumptione in quid coeuntur, nota opin. Bar. & improba. 170.2.5
Species motus ad motum earū non mouet corp⁹ Christi. 173.3.6
Species sacramentales possunt aliquid immutare immutatione accidentali & substantiali. 278.3.6.7. & 3.8.10
Spectacula sunt triplicia, & nota a quibus tenetur retrahere pot nitens, & quibus possit adesse. 291.4.6.7
Speculatione ex articulis nulla scientia potest aliquid deducere, licet bene præficiat. 9.2.7
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 possit subesse falsum ostenditur. 222.2.4
Spei diuersæ sunt distinctiones. 224.2.2. & 3.6
Spei de quibus est nota. ibidem. 2
Spei dicitur quinque modis. ibidem. 2
Spei infusa non est absolute necessaria ad inclinandum voluntatem in prosecutionem boni supernaturalis. ibidem. 6
Spei est virtus largo modo dicta. 224.3.7
Spei obiectum quid sit, an deus, an aliud a deo. eodem. 4.5.6.7
Spei quomodo distinguitur a fide & charitate. ibidem. 7
Spei quomodo ordinatur ad fidem & charitatem. 225.1.8
Spei & fortitudo non sunt idem. ibidem. 11
Spei quomodo potest dici certa. eodem. 2.4.5. & 3.9
Spei act⁹ non est in beatis neque damnatis, sed in solis viatoribus. 20.2.6
Spei habitus potest esse in beatis & damnatis. ibidem. 7
Spiratio in diuinis dicitur p habitudine ad creaturas. 320.1.2. & 14
Spiritalia aliqua dicuntur multipliciter. 314.4.5
Spirituale per essentiam nullo modo vendi potest, nec de iure, nec de facto. ibidem. 6.7. & 315.1.8
Spirituale p attributionē veldi potest de facto, sed non de iure. ibi.
Spiritalia a spiritu creato sunt duplicia. ibidem. 11
Spirituales actus veldi probantur in Mathæo expressis. 316.1.12
Spiritus sancti nomen interdū euenit omnibus personis. 36.3.8
Spiritus sancti nomen appropriatur tertie personæ propter aliquas congruitates. ibidem. 9
Sanctitas quomodo attribuitur spiritui sancto. ibidem.
Spiritus sanctum a patre procedere decuit, Grati autem a filio procedere non dicunt. 36.2.6
Spiritus sanctum procedere a filio probatur ex eo quod pater producit. 36.2.7.8.9
Spiritus sanctum a filio procedere non dicit Ioannes Damasc. neque negat caute loquens. 36.4.12
Spiritus sancti non procedit perfectus a patre quam a filio. 39.4.3
Spiritus sancti procedit principaliter a patre q a filio. ibi. & 40.1.4
Spiritus sanctus quomodo dicatur 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 ingenuus. ibidem.
Spiritus sanctum procedere temporaliter non est tantum mitti in donis, sed in ipso. 42.3.4
Spiritus sanctus datur prius natura quam dona eius secundum formam non secundum materiam. 42.2.6
Spiritus sanctum dari potest dupliciter intelligi, vel autoritate vel ministerialiter. 43.2.3
* d iij Spirit

Magistri Durandi de sancto Portiano

Spiritus dicitur ministerialiter ab omnibus, & bonis & malis. ib. 3.5
Spiritus sanctus etiam potest dici ab omnibus occasionaliter. ibid.
Spiritus potest dici angelus an omnibus tamen bonis quia malis. ibid.
Spiritus sancti missio visibilis quid sit. 45.2.6
Spiritus propter missionem visibilem non fuit minor patre. ibid. 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 sanctus bonitas appropriatur. 74.4.5
Spiritus sanctus appropriatur bonitas, vsus, connexio, & ista prae-
positio in. 74.4.5.6. & sequent.
Spiritus creatus bene est in loco definitus. 75.3.14.15
Spiritus fuisse datum Christo non ad mensuram tripliciter in-
telligitur. 205.2.10
Spiritus non potest pati a corpore per immersionem neque coherere. 342.3.11
Sponsalia quid sint, & quomodo fiant. 317.4.2.318.3.5
Sponsalia convenienter precedunt matrimonium. 315.3.5
Sponsalia quatuor modis contrahuntur. ibidem.
Sponsalia ut possint inter aliquos contrahi, requirunt tempus
septennij. eodem. 4.6
Sponsalia in octo casibus dirimuntur. eodem. 4.7
Sponsalia filiorum non possunt sufficere fieri per parentes. 319.2.9
Sponsalia rite facta causant quandam gradum affectionis quae
dicitur publice honestatis. 337.2.4
Sponsalia quae nulla sunt, sunt duplicia. ibidem.
Sponsalia quae de facto nulla sunt, aut propter defectum condi-
tionis, aut consensu an coherant publice honestatis iustitia. ib.
Sponsalia contracta ante septimum annum vera, vel praesumpta,
an impediant matrimonium contrahendum. ibidem.
Sponsalia causant vinculum quod impedit matrimonium coheren-
dum, & dirimit coherendum ratione illius ad quod ordinatur. ibi. 6
Sponsi convenienter intentione reddendi quod promiserant,
matrimonium consummant. 319.3.5. & 8
Sponsi convenienter intentione fornicaria, vel altero tantum verum
matrimonium non consummant secundum forum conscientiae. ibi. 6.7
Statura Nabuchodonosor significat hominem omni genere
scientiarum, & artium perfectum. 1.2.7
Status pueri 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. ibid. 2.5
Stellae moventur in epicyclis & eccentricis. ibidem. 6
Stimulus quae habuit Paulus non fuit carnis, sed ab hoste. 142.3.7
Subalternationis proprie sunt duo modi, licet aliqui nitantur
plures ponere. 10.3.8. & sequent.
Subalternationis non sufficit supponere illa quae in alia scientia
probantur & vice versa. 11.2.8
Successio est quando aliquid acquiritur, & aliquid deperdit. 113.2.7
Successiva differunt a permanentibus in duobus. 339.1.13
Successiva non possunt eadem numero reparari. 338.4.11.
& 339.7.13.14.15
Subditus non tenetur in omnibus obedire superiori. 129.4.12
Subiectum scientiae habet tres condiciones. 7.3.6
Subiectum theologiae quid sit, prout subiectum dicunt habitum
quo assentimur his quae in scriptura sacra traduntur. 7.4.9
Subiectum theologiae uno modo acceptum est sub ratione deter-
minata 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 accidentale. 116.3.9
Subiecta distincta non possunt denominari ab eodem actu in-
trinseco, sed extrinseco. 173.2.6
Subiecta aliquando habent esse simpliciter, aliquando secun-
dum quod secundum diversas cooperationes. 201.4.8
Subsistentia in natura humana, & ea quae sunt de ratione ipsius pre-
intelligunt, an simul intelligantur 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 substantiandi quae ma-
teria. 60.4.16
Substantia capitur ab Augustino interdum pro supposito. 61.1.20
Substantia in divinis dicitur res perfectas. ibidem. 1.4
Substantia materialis dividitur in materiam, formam, & com-
positum &c. 116.2.16
Substantia simplex non continetur sub materiali. ibidem.
Substantiae merè accidentales conveniunt esse per se. 181.4.9
Substantia ideo est imperfecta, quia accidentis ipsam informat
& actuat. ibidem. 10
Substantiae recipiunt 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 sit & eius condiciones. ibidem.

Subtilitate corporum gloriosorum ponentes duae optime erraverunt. ib. 4.
Subveniens non est primo contra ordinem iuris naturalis. 260.1.12
Suffragia possunt alicui valere dupliciter. 350.2.7
Suffragium vivum in quantum voluntarium prodest facienti, &
in quantum poenale illi cui sit. ibidem.
Suffragia vivorum prodest defunctis potest dupliciter intelli-
gi. 349.2.5
Suffragia vivorum non possunt defunctis quo ad liberationem a culpa. ib.
Suffragia vivorum prodest defunctis ostenditur via orationis &
satisfactionis. ibidem.
Suffragia vivorum profunt defunctis in quantum charitate
vincuntur ad invicem, & inter vivos referuntur ad mortuos. ib. 5.6
Suffragia ecclesiae nullo modo prodest damnatis probatur a
doctore. 350.1.10
Suffragia vivorum solum prodest illis pro quibus sunt aliqui
dicunt, & solum profunt bonis, & non malis pro quibus sunt
secundum alios. ibidem. 2.6
Suffragiorum valor potest dupliciter valere. 16.1.7
Suffragium plus valet illi qui plus habet de charitate quantum ad va-
lore quae est consolatio vel gaudium secundum aliquos. ib. 7. & 8
Suffragium solum prodest illi cui applicatur per modum satisfac-
tionis & 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 lumini. ibi. 10
Suffragium prodest omnibus capacibus per modum congratu-
lationis, sed non per modum satisfactionis. ibidem. 11
Sulphur & spiritus procellarum quomodo dicantur pertinere
ad poenas damnatorum. 363.2.8
Sumptio Eucharistiae extra casum necessitatis post cibum me-
dicinalem est praecipuum ecclesiae. 268.4.1.12
Sumptio corporis Christi post cibum sumptum per modum me-
dicinae non est de se mala. eod. 3.4
Sumptio Eucharistiae ex parte suscipientis est duplex. 269.2.6
Superbia potest tripliciter accipi. 17.4.2.7
Superbia quae est quidam contemptus legis divinae dicitur initium
secundum aliquos omnium peccatorum & non radix. ibid.
Superbiae quatuor sunt species. 172.1.4.5
Supererogatio quaedam cadit solum sub consilio, alia est quae
pertinet ad necessitatem salutis. 288.4.8
Superfluitates ostendentes defectum naturae non fiunt in
Adam, ut sudores, putredines. 140.4.9
Superfluitates ostendentes perfectionem naturae fuerunt in Adā. ib.
Supposita non per relationes, sed per absolute 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 differt 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. ibid. 4.2.2.3.24
Suppositum est natura singularis in predicamento 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 naturae invenitur in illis in quibus invenit-
tur genus & species. ibidem.
Suppositorum pluralitas in Christo sicut personarum repugnat. 194.2.7
Suppositis quo solum attribuitur actio & non natura. 201.1.8.2.9
Supra & infra quandoque dicunt solum gradum sicut. 217.2.10
Supremum an possit semper dari ubi datur infimum. 27.4.27
T.
Temperantia & intemperantia sunt eiusdem speciei, naturae &
non moris. 166.4.6
Temperantia & fortitudo sunt in appetitu sensitivo. 149.2.10
Temperatus & incontinens tenetur aequaliter dirigere actus
suos. 171.3.10
Temporalis perfectio si ad creaturam potest dupliciter intelligi. 43.3.4
Temporale quid sit & quid aeternum. ibid. 7
Temporalis effectus non ponit mutationem in deo. 107.2.2
Tempus aeternum & aeternitas differunt. 55.1.6
Tempus duplex, continuum & discretum. 113.3.4
Tempus habet esse per existentiam suarum partium. ibid. 4.14
Tempus continuum est mensura rerum corruptibilium. 115.2.15
Tempus discretum est quantitas. 114.1.5
Tempus per se est mensura successuorum, per accidentem men-
surat ea quae temporis coexistunt. ibid. 2.7
Tempus est mensura motus per quae res aliter & aliter se habet. 113.1.6
Tempus hominis est triplex. 318.4.6
Tempus quod est mora continua erit post resurrectionem, sed non
tempus

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

tempus, quod est passio primi motus. 346.1.18
Tenebrae erant super faciem abyssi, & carentia luminis. 130.2.2
Tenebrae bifariam dicuntur. ibidem.
Tentatio duplex, exterior & interior, & interior duplex. 144.1.2
Tentatio est motus natus inclinare in illicitum. ibid. 2.8
Tentatio de natura sua habet tria. ibid. 4
Tentatio Abrahae fuit solum per quandam similitudinem. ib. 6
Tentatio carnis semper est peccatum, non autem semper tenta-
tio hostis vel mundi. 142.2.8.9
Tentatio carnis non est appetenda. ibid. 3.4
Tentatio demonis & mundi & victoria simul sunt appetenda,
& non primum per se. ibid. 5
Tentationi non consentire laudabilius est quam non posse recitari. 144.2.2
Tentationis ordo in nobis assequitur tentationi parentis. 148.4.2
Terminus generationis dupliciter aliquid dicitur. 137.2.4
Terminus concretus positus a parte praedicati, vel cum impli-
catione accipitur pro formabili signato. 129.3.7
Terra sexta die ornata est animalibus. 134.3.2
Theologia accipitur tripliciter. 2.2.6
Theologia non pollent fideles plurimi, quamvis sumpto nomi-
ne scientia. ibid. 9
Theologia ut dicitur habitum quo defenduntur articuli, non est
scientia. 4.2.4.7
Theologia ut dicitur habitum eorum quae deducuntur ex articu-
lis, utrum sit scientia. ibid. 3.4.8
Theologia pro habitu eorum quae deducuntur ex articulis est
scientia large dicta. 4.4.13
Theologia qualitercumque sumpta dici potest sapientia ratio-
ne subiecti seu materiae. ibid. 4.4
Theologia utrum sit scientia supposito lumine fidei. 5.1.1
Theologiam esse scientiam proprie dictam in quantum arti-
culi sunt in quodam lumine medio cogniti est una opinio. ib. 6
Theologiam dicunt aliqui nec practica, nec speculativam, sed
affectuam, qui non tenentur. 9.4.14.15.19
Theologia quae est habitus eorum quae traduntur in sacra scri-
ptura est scientia practica. ibi. 4.2.0.21.22
Theologia pro habitu quo articuli fidei defenduntur, est sim-
plicitate speculativa. 10.1.23
Theologia quomodo dicitur nobilior aliis scientiis. ibid. 24
Theologus assentit huic, corpus Christi est in sacramento non
propter evidentiam, sed propter auctoritatem sacre scripturae. 5.2.15
Theologus hoc solum praestat simpliciter fidei, quod scit adduce-
re auctoritatem scripturae. ibidem.
Theologia non est una scientia, sed plures. 7.1.4
Theologia accipitur tripliciter. 7.3.6
Theologiae uno modo acceptae 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. 9.2.7.8.9.10
Theologia nostra non subalternatur proprie scientiae beatorum,
quamvis a scientia dei & beatorum dependeat. 10.4.11
Theologia non subalternatur sibi alias scientias. 11.1.5
Theologia nulli scientiae subalternatur. ibid. 6
Theologia propter tria non dicitur propter quod de principiis alia-
rum scientiarum. ibid. 2.10
Theologia ecclesiae quomodo ex merito Christi consistat dicitur,
et an ex meritis passionis sanctorum. 30.4.3.6
Timoris diviso in castum, filialem, servilem, & initialem, penes
quid accipitur. 238.1.5.6
Timoris quid est obiectum immediatum. ibid. 7
Timor servilis quantum ad actum & habitum est bonus, licet
sit imperfectus. eod. 1.8
Timoris obiectum est malum quod fugitur, & amoris est bonum. ibi.
Timor castus differt per essentiam a timore servili. 238.1.5.6
Timor quomodo minuitur & per quod secundum habitum &
secundum actum. eod. 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, essentialiter, integrale, univiale, nume-
rale. 55.4.6
Totum essentialiter non est in divinis, neque integrale, neque univiale. ib.
Totus Christus an fuerit in sepulchro & in inferno. 214.4.5.6.7
Transductio importat originem & decisionem. 139.1.3
Traiano non fuerat damnatus sententia finali antequam fue-
rat vix miraculose resuscitatus. 350.2.35
Traiano factum est singulare privilegium, quod non est omni-
bus aliis concedendum. ibidem.
Transformatio alicuius in aliud sit dupliciter. 359.4.22

Transformatio nostri in deum consistit praecipue in habere deum,
& assimilari deo, quod fit per visionem. ibidem.
Translativae & metaphoricae debet aliqua nomina attribui deo.
80.1.3
Translatio quando fit facienda. ibidem.
Translatio qua de deo aliqua dicimus metaphoricae, est utilis
propter tria. ibid. 2.5
Translatio qua quid deo attribuiamus convenientior fit a rebus
vilioribus quam perfectioribus. ibid. 7
Transmutatio innotescit materia, forma & composito. 136.2.16
Transmutatio est triplex. 205.4.5.6
Trinitatis articulus non potest demonstrari ex aliquo creato. 5.3.16
Trinitatis articulus quomodo habet ordinem ad actum meri-
torium, qui est subiectum theologiae. 7.4.10
Trinitatis articulum demonstrativum scire quidam nituntur pro-
bare. 16.4.5
Trinitatis articulum non posse demonstrari probatur. 17.1.11
Trinitatis articulum ad perscrutandum, recurendum est ad in-
finitatem divinae perfectionis. 17.2.14
Trinum in personis esse deum, est deo intrinsicum. 4.1.41
Trinum deum possibiliter esse demonstrari non potest. ibid.
Trinum & unum deum esse miraculose sciri potest a viatore se-
cundum quosdam. ibid. 4.2
Tristitia corporales & afflictiones graiores videntur nobis
penis damnatorum propter tria. 348.1.10
Tristitia non potest habere creatura habens de deo perfectam
cognitionem beatificam. 359.4.25
Tristitia quomodo intelligitur minuire delectationem. 361.3.8
V.
Valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti nos
mouentis. 152.4.7
Vbi esse an sit proprium dei. 86.2.3. & 4.13
Vbi dare primum & ultimum illa sunt finita. 109.1.9
Vegetativum & sensitivum in essentia animae bruti nullo mo-
do differunt. 15.1.8
Velle non potest causari in voluntate absque hoc quod cogno-
scere non causetur in intellectu. 22.3.14
Velle est finis & eligere mediorum ordinatum in finem. 123.4.7
Velle mori & nolle fuerunt in Christo, nota quomodo. 107.2.9
Velleitas & voluntas differunt. 103.1.5
Venditio cadens super temporale cui est annexum spirituale,
non est simoniaca. 316.2.13.14
Vendere simplex beneficium ecclesiasticum non est de se simo-
niacum, & ideo papa non peccat hoc faciendo, quia non liga-
tur a iure secundum aliquos qui improbantur. 317.4.8
Veniale minut in nobis habilitatem causatam ex frequenti co-
munionem ad deum. 53.2.4
Veniale peccatum secundum actum impedit effectum eucharis-
ticae in suscipiente. 279.4.7
Veniale opponitur sequenti charitatis. ibidem.
Veniale peccatum an possit dimitti sine mortali, duo modi co-
trarii, quorum primus improbat. 290.4.5.6
Veniale peccatum non obscurat mentem diminuendo lumen
gratiae. 291.1.11
Veniale peccatum post hanc vitam si sit sine mortali, potest re-
mittere. 306.2.6
Veniale peccatum non dimissum quo ad culpam punitur in infer-
no poena aeterna, non sic autem quando fuit dimissum. eod. 4.6
Veniale remittitur per extremam unctionem. 309.1.7. & 2.8.9
Verbale nomen degenerat in adiectivum, ideo pluraliter potest
dici. 70.2.8.9
Verbum dicitur quadrupliciter, sed principaliter est verbum men-
tis. 66.1.7
Verbi ratio quid complectatur. ibidem.
Verbum in nobis nihil est aliud quam actus intelligendi. 67.2.26
Verbum dicitur magis actus reflexus quam actus. ibi. 27
Verbum in divinis est ipse actus intelligendi quo deo manife-
sta sunt omnia. ibid. 4.3
Verbum de vi nominis dicit quid essentialiter, & non personale. 68.1.6
Verbum esse quod sit proprium filij, debet intelligi quod sit ap-
propriatum ex consuetudine loquendi. 68.2.11
Verba temporalia dicta de deo nullam mutationem ponunt in
ipso, sed solum novum effectum in creatura. 107.2.2
Verbum non est compositum ex partibus intrinsicis ratione hu-
manitatis assumptae. 194.1.4
Verba consecrationis quomodo tenentur recitatiue an perso-
naliter, & concluditur quod personaliter. 268.1.8.19.20
Verba consecrationis an aliqui demonstrant quo ad sensum,
vel quo ad intellectum. ibid. 21.22.23
Verecundia ponit imperfectionem in eo qui verecundatur. 283.2.11
Verecundia non solum est culpa etiam de his quae habent spe-
ciem culpae. 322.3.6
* d iij Veritas

Magistri Durandi de sancto Portiano

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. 153.3.5
Veritas fidei potest dupliciter intelligi. ibidem.2.6
Veritas fidei per coniecturam potest cognosci sine supernaturali lumine. ibidem.3.5
Veritas est adequatio intellectus ad rem. 166.4.7
Veritas vite, doctrine, & iustitie non est propter scandalum pusillorum simpliciter omittenda, sed occultanda vel differenda ad tempus. 332.3.8
Versio est aliquid habere non esse à deo postquam habuit. 108.4.29
Versio presupponit mutationem. ibidem.
Vertere est non dare cui prius dabatur. ibidem.
Versio potest coexistere infinitæ durationi à parte post, sicut creatio à parte ante. ibidem.
Vestigium quid sit. 19.2.7
Vestigij ratione investigare oportet habere adaptationem. 19.2.11
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 que non poneret eum extra terminum vite, duplici causa. 6.4.16
Viator duo dicitur. ibidem.
Victis in pugna spiritali & corporali non se habent eodem modo. 123.3.6
Vicia non ordinantur inter se sicut virtutes. 235.4.8
Vicia non debent dici cardinalia sicut virtutes. ibidem.
Videre in libro vite est videre in ipso deo per manifestam visionem. 1.1.4
Videns essentiam non potest peccare illam videndo, quando apprehenditur finis. 124.4.18
Vides eucharistiam non peccat, licet bene tages vel gustas. 27.0.4.12
Vir non peccavit eo modo quo mulier peccavit. 143.2.2
Vir fuit magis deceptus quam mulier. ibidem.
Vir peccavit, quia credebatur mortale esse veniale. ibidem.
Vir dimittens uxorem ob fornicationem non potest alteram ducere. 328.1.5
Virorum pluralitas respectu unius uxoris est contra principalem finem matrimonij, non autem pluralitas vxorum respectu unius viri. 325.2.16
Virum interficere uxorem dupliciter contingit, scilicet per iudicium civile, & per seipsum. 329.3.5
Virginitas in statu nature integræ non mansit cum matrimonio. 14.1.10
Virginitas in primo statu non plus fuisse licita quam coniugium. ib.9
Virginitas secundum se in hoc statu non est bona nisi quia promouit ad maius bonum. ibidem.
Virginitas est licita nature corrupte, ut quis liberius vacet contemplationi, & carnalibus facilius abstineat. ibidem.
Virgo naturaliter non potest concipere. ibidem.
Virginitas non est bona secundum se, licet bene per accidens & per modum medicinæ. 326.2.5.6
Virginitas melior est matrimonio in statu moderno. eod.3.7.8
Virtus casti empyrei ignoratur, sicut quando magnes attrahit ferrum ignoramus quid insuat. 112.4.4
Virtutes spirituales angelorum designantur per quedam organa. 126.1.5
Virginitas mentis in primis parentibus non fuisse deperdita 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. 155.3.4
Virtutes Theologicæ fuisse in statu innocentie. ibidem.
Virtutes intellectuales fuisse in statu innocentie. ibidem.
Virtutes que sunt circa operationes fuisse in statu innocentie. ib.5
Virtutes morales moderantes passionem non fuisse necessarie cum iustitia originali. ibidem.
Virtutes infusæ morales vel innatæ potuerunt esse in primo statu. ibidem.4.4
Virtus vini conuertentis aquam paulatim per admisionem aque diminuitur. 158.1.12
Virtus una non est potior altera. 176.1.6
Virtutes theologicæ 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 naturæ. eod.4.5
Virtutes theologicæ habere deum pro obiecto dupliciter intelligitur. 224.4.6
Virtutibus moralibus non est proprium consistere in medio inter vicia. 225.1.9
Virtutibus moralibus an conueniat esse inter duo vicia. ibidem.
Virtutes theologicæ imperant actus virtutum quæ sunt circa media ad finem. ibidem.11
Virtutes cardinales numerantur & distribuuntur. 234.2.2
Virtutes esse in nobis à natura dupliciter intelligitur. eod.3.4.5.6
Virtutes insunt nobis à natura uno 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. ibidem.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 sufficiencia & numerus pater. ib.
Virtutes theologicæ non debent dici proprie cardinales. eod.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 theologicæ faciunt nos recte conuersari in vita spiritali sicut morales in civili. 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 connectuntur cum theologicis dispositiue. eod.4.10
Virtutes intellectuales non habent essentialem connexionem cum virtutibus moralibus. 241.1.4
Virtutes morales connexæ sunt cum intellectualibus dispositiue. ibidem.7.8.2.9
Virtutes morales non sunt inter se essentialiter & immediate connexæ. eodem.2.4
Virtutes morales connectuntur in prudentia. ibidem.5
Virtutes morales secundum esse perfectum sunt connexæ ad inuicem dispositiue. eodem.1.6
Virtutes intellectuales non eodem modo connectuntur sicut morales. ibidem.8
Virtutes multe non possunt perfecte haberi nisi homo excutatur circa materias aliarum virtutum. ibidem.9
Virtutes theologicæ sunt perfectiones acquisitis, & intellectuales moralibus, & una moralis altera. 242.1.5.6
Virtutes quomodo æquales sunt aliquantulum secundum proportionem vide. ibidem.7
Virtutes causari ex actibus nostris probatur. 244.4.5
Virtus generalis dicitur dupliciter ubi notatur quomodo potentia est virtus generalis. 244.4.5
Virtutes theologicæ non possunt inter se comparari in via quoad nobilitatem earum. 359.2.18
Visio diuina non sufficit ad impeccabilitatem. 144.4.11
Visionem diuinæ essentie nudam & apertam necessitate nature sequitur gaudium. 354.1.10
Visionem beatæ causæ diuinæ essentie intellectu creato repræsentata secundum ordinem diuinæ gratiæ. 356.4.2.4. & 357.1.25
Visio creaturarum rerum in verbo est duplex. 358.1.13
Visio creaturarum est sicut causale in causaliuo. ibidem.14
Visionis medium est duplex. 355.3.6
Visio dei intuitiva potest communicari alicui creaturæ absque beatitudine comprehendente omnem perfectionem creaturæ possibilem. 360.4.5
Visio intuitiva dei non potest creaturæ rationali communicari, quin beatificet. ibidem.
Visio communicata Paulo in raptu fuit beatificata beatitudine quæ est per actum. 361.1.7
Visio Pauli in raptu fuit æque beatifica absque lumine gloriæ ac si fuisset semper continua. ibidem.
Visio dei absque visione creaturarum est æque beatifica essentialiter sicut cum illa. ibidem.8
Visio beatorum post resurrectionem augebitur intensiue secundum aliquos. ibidem.2.1
Visitantes accipientes pecuniam non accipiunt pro pretio correctionis, sed pro sustentatione ministrorum. 315.2.14
Vita nostra quomodo dicatur consistere in visione eterna. 149.1.7
Vita nature immediate respicit essentiam. 151.4.12
Vita

Decisionum super quatuor libros sententiarum, Index.

Vita triplex in homine, scilicet sensitiua, contemplatiua, & actiua. 236.1.5
Vita humana diuiditur in actiua, & contemplatiua, & non vita absolute sumpta. 239.1.6. & 2.8
Vita vniuersaliusque hominis consistit in eo in quo maxime delectatur. ibid.8
Vita diuisio in actiua & contemplatiua esse sufficiens ostenditur. ibi.7
Vita actiua dupliciter accipitur, & secundum utrumque modum potest contemplatiue comparari. 238.3.5
Vita actiua an sit contemplatiua melior. ibid.5.6.7.8
Vita actiua est magis necessaria in vita civili quam contemplatiua. ibid.8.9
Vita contemplatiua est nobilior actiua, quare. eod.3.7
Vita contemplatiua non dimittitur propter actiua singulari. eod.4.12
Vita actiua per quam homo nititur bonum in illos transfundere est melior contemplatiua. eod.4.4
Vita contemplatiua respectu consecutionis gloriæ est maioris meriti quam actiua. 240.1.5.6
Vita actiua singularis quantumcumque zelet proximis est minoris meriti quam contemplatiua. ibid.7
Vita principium est duplex, & quod requiritur ad susceptionem baptismi. 159.3.8
Vita nature præcedit doctrinam, & doctrina præcedit vitam gratiæ. 264.1.7
Vivimus in deo mouemur & sumus. 84.1.8
Vivificare effectiue simpliciter est perfectionis, non autem formaliter ut anima vivificat. 155.4.8
Vmbra 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 extrema effectus est dimissio culpæ, licet aliqui oppositum sentiant. ibid.6.7
Vnctionis extrema effectus non est remissio culpæ mortalis, sed venialis. eod.2.8.9.10
Vnctionis extrema effectus est sanatio mentis & non corporis, nisi per accidens. ibid.11
Vnctiones plures in extrema vnctione faciunt unum sacramentum integraliter. ibid.12
Vnctiones factæ per unum sacerdotem circa infirmum ipso mortuo non sunt per alium iterandæ. ibidem.
Vnctionem extremam nullus laicus, nec clericus, nisi sit sacerdos, potest dispensare. 309.4.5. & 310.1.8
Vnctionem extremam non solum 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. 310.2.8
Vnctio extrema quomodo fienda est in mutilatis. ibidem.
Vnctio extrema est sacramentum iterabile. ibid.9
Vnio carnis ad animam repræsentat fore possibilem unionem anime ad deum. 107.2.2
Vnio vel copositio supponit oia vnabilia, & non conuenit. 111.1.39
Vnio constituit vnam naturam sit tripliciter. 181.4.11
Vnio partium non constituit vnam naturam sit dupliciter. ib.12
Vnio personalis completiue consistit in vnione nature humane ad personam. 182.3.13.14
Vnio personalis præexistit per se substantiæ essentie. ibid.4.15
Vnio per inexistentiam dicit in viuentem infinitam potentiam & perfectionem. ibid.16
Vnio nature humane cum diuina potest fieri secundum existentiam licet non secundum proprietatem relationum. 183.4.5
Vnio nature humane cum diuina est vna secundum suppositum, si ab ea abstrahantur relationes. 184.2.15
Vnio naturarum prouenit ex parte proportionis earum, & non ratione conuenientie. 184.4.9
Vnio homogenei deo non facit quilibet partem eius deum. 184.4.16
Vnio nature humane ad verbum fuit in eodem instanti temporis in quo fuit conceptio nature. 186.1.7
Vnio nature assumptæ, & eius formatio fuerunt in eodem instanti. 191.4.4. & 192.1.9
Vnio nature assumptæ, & eius formatio fuerunt diuersæ actiones. 191.4.5
Vnio nature humane non est facta mediante gratia gratum faciente. 186.4.4
Vnio dupliciter accipitur. 192.2.4
Vnio differt ab assumptione dupliciter. ibidem.
Vnitas dei vnitas, tamē assumēs nūquā dicitur assumptiua. 5
Vnio hypostatica non est maxima vnionum secundum rationem vnus intrinsecam. ibid.7
Vnio incarnationis est maxima quo ad nobilitatem & utilitatem. ib.
Vnionem nature humane verbum exprimit tres opiniones, conuenientie & differentie earum. 192.3.2

Vnio fidelium ad Christum est duplex. 211.4.10.11
Vnio creature cum Christo est multiplex. 212.2.9
Vnio per aliquid cessat per quod non sit separatio. 213.3.4
Vnio diuinitatis & humanitatis non fuit per gratiam habitualē. eod.4.9
Vniuersum capitur tripliciter. 29.4.4
Vnitas est tertio aliquo modo non vnitas iter se alia vnio. 212.4.10
Vnitas duplex est, vna quæ est principium numeri, altera quæ 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
Vniuersalitati diuinæ cognitionis est causa sue infallibilitatis. 90.1.23
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 extensiuē, & etiam intensiuē quo ad bonitatem accidentalem. 100.2.10.11
Vniuersi harmonia & symmetria an remaneant, & aliqua partes vniuersi meliorentur, & non alia saltem non proportionabiliter. ibid.1.12.13
Vnitas partium vniuersalis vnde pensetur. ibid.2.18
Vnum de per se non inclinatur nisi ad vnum. ibid.2.5
Vnia non correspondet culpæ secundum rationem. ibidem.
Vnum quodque perfectius est, quanto magis accedit ad naturam supremam eternam. 114.2.7
Vnum dicitur dupliciter. 118.1.4
Vnum in essentia aliqua dicuntur dupliciter, similiter vnum in persona. 192.1.9
Vnus est deus quo ad essentiam, & sunt tres persone distincte relationibus originis. 16.4.4
Volitiones esse cognitæ angelo dicere non derogatur iustitiæ diuinæ. 126.4.9
Volitum potest esse aliquid dupliciter. 100.4.8
Voluntatis actus non semper est desiderium vel delectatio. ibi.
Voluntarium aliquid dupliciter dicitur esse. 156.4.6
Voluntarium per se est magis voluntariū, quam illud quod est voluntarium ab alio. ibidem.
Voluntariū aliquid esse dupliciter volutate aliena. 156.4.7
Voluntas ad se hinc voluntas omnium posteriorum. 157.3.10
Voluntarium dupliciter dicitur. 172.4.3
Volitum à voluntate est obiectum rationis & eorum. 167.3.9
Volita à voluntate habeat rationem vnus obiecti. ibid.
Voluntas fertur in deum secundum beneuolentiam & concupiscentiam. 13.1.23
Voluntatis obiectum non semper est vtile. ibid.3.11
Voluntate & intellectu differre realiter aliqui nituntur. p. 22.2.5
Voluntas & intellectus in oculo absoluto differunt. ibid.8
Voluntas dei an sit causa rerum. 91.3.13
Voluntas an aliquando necessitemur. 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
Voluntatis signi distinctio in 3 signa dupliciter accipitur. 101.3.6.7
Voluntas beneplaciti & signi quod dicitur operatio quomodo differunt. ibid.8
Voluntas diuina est infallibilis. 102.1.4.5
Voluntas dei imponit necessitatem rebus. ibid.6
Voluntas dei in volutate beneplaciti & signi distinguitur, ut in voluntatem proprie dictam & improprie dictam. 101.2.4
Voluntas antecedens & consequens quid sint. 101.2.11
Voluntas dei antecedens fiat cum actuali euentu opposito. 9.3.3
Voluntas dei consequens semper impeditur. 103.1.6
Voluntas signi an semper impleatur, & non aliud fiat contra, aut præter eam. ibid.7
Voluntas oppositorum an sint oppositæ. 103.4.11
Voluntas antecedens est conditionata. ibidem.
Voluntas consequens an sit solum de executione ordinis pertinentis ad voluntatem antecedentem. ibid.12
Voluntatis distinctio in antecedentem & consequentem est ex parte volutorum. ibid.14
Voluntatem nostram teitemur conformare voluntati dei. 105.4.7
Voluntatem nostram voluntati diuinæ in volito conformari an teneamur. 106.1.11.12.13.14.15
Voluntati diuinæ conformare voluntatem suam non tenentur damnati, nec viatores, nisi quantum eis innoteat. ibid.2.17
Voluntas non necessatur, nisi respectu finis. 108.4.27
Voluntas potest peccare quod potest conformare regulæ fallibili. 121.2.6
Volun

Magistri Duran. de S. Por. Decif. super quatuor lib. sent. Index.

Voluntas innitur intellectui vel rationi tanquam regulae. ibi.
Voluntas per electionem tendit in rem cum omnibus suis circumstantiis. ibidem. 3.9
Voluntas presentato volibili non potest impediri quin inclinatur ad volendum. 135.1.9
Voluntas est mala, quia volumus aliquid quo prout sumus ad culpam. 143.4.6
Voluntas primi hominis erat recta per carentiam culpae. 145.3.2
Voluntas & intellectus possunt cogi respectu actuum imperatorum. 148.2.2.1
Voluntas & intellectus non differunt natura. ibidem. 3.15
Voluntas habet completum dominium super motum sensualem. 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 quidam dona gratiae. ibidem.
Voluntas habet rectitudinem & peruersitatem à bono vel malo. 166.3.2
Voluntas & intentio non sunt idem. ibidem.
Voluntas aliis 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 unico 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 principis fidei. 168.1.6.7
Voluntates bonae habent unum 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 bonum sub ratione speciali. ibid.
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. 208.4.1.2.3.4.5
Voluntas per essentiam fuisse in Christo patet tripliciter. 209.1.6.7
Voluntatem per participationem fuisse in Christo patet tribus rationibus. ibidem. 7
Voluntas nostra potest conformari voluntati diuinae dupliciter. ibid. 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 deliberaretur. 208.4.2.3.4.5.12
Voluntas interpretatiua parua est in parentibus secundum gradus. 260.4.12
Voluntas potest cogi quantum ad actum imperatum coactiue simpliciter. 320.1.5
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, sine in vniuersali, sine in particulari ex necessitate, sed libere secundum aliquos. 362.1.2.9
Voluntas non potentia superior intellectu. ibidem. 10
Voluntas diuina necessario vult suam beatitudinem. ibid. 1.16
Voluntas beata pro statu patriae necessario vult suam beatitudinem. ibidem.
Voluntas quomodo fertur in beatitudinem secundum rationem generalem. ibidem. 4.10
Voluntas ut est natura nullo modo potest appetere non esse. ibid. 21
Voluntas sequens rationem rectam facilius eligit miseriam peccata quam omnino non esse. ibidem.
Voluntas sequens rationem erroneam praetigit non esse ei quod est miserum esse. ibidem.
Votum religionis non est ad obediendum in omnibus. 179.1.4
Votum obedientiae limitatur in singulis religionibus. ibid. 1.7
Votum & iuramentum promissorum factum ex motu illicito, motu stante secundum aliquos obligatum, quod improbat. 317.1.8.9
Votum conditionatum non est obligatorium, nisi stante conditione. 318.1.7
Voto alia sufficit promissio, quae non sufficit matrimonio. 316.4.7
Voti obligatio non est eiusdem rationis cum obligatione matrimonij, & una per aliam non soluitur. 318.3.17

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 definitio. 330.1.4.5
Votum non potest fieri de malo, nec de indifferenti, nec de minori bono, nec de necessario. ibidem. 6
Votum 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. 330.3.5.6.7.8
Votum continentiae est indispensabile propter excellentiam materiae secundum aliquos. ibidem. 5
Votum continentiae secundum aliquos est indispensabile ratione solennitatis. ibidem. 6
Votum tripliciter obligat. ibidem. 8
Votum continentiae ac religionem intrare potest coniunx quando contracta est spiritualiter vel carnaliter. 324.1.6
Votum continentiae pracludit sibi viam ad omnem actum carnalem, ideo quoties incontinenter viuit, toties peccat. 289.4.12
Votum accipere pro pecunia mutuata est secundum se iniustum. 244.4.4.5
Votum circa quas res exercetur. ibidem. 5
Votum non tenetur qui accipit inuitum ultra sortem dare ratione primi contractus, neque ex debito amicitiae. 245.2.1.6
Votum & meretricibus deueganda est eucharistia si publice non penituerint. 271.1.8
Votum accipere potest aliquis dupliciter. 245.3.4
Votum accipiens absque iusta necessitate peccat mortaliter. ibidem. 5
Votum petere & velle accipere an possit homo motus iusta necessitate. ibid. 5.6. & 4.7
Votum attribuitur spiritui sancto. 64.4.7
Votum nutrimenti in primis parentibus non fuisse ad augmentum, nec solum ad coniunctionem, sed ad nutritionem. 140.1.3
Votum rei qualiscunque non semper licitum est domino. 323.2.10
Votum capitis dupliciter. 113.4.4
Votum non est vltimum finis tanquam obiectum. ibidem. 5
Votum potest esse omnium aliorum quae sunt circa vltimum finem. ibidem. 6
Votum quid est. 132.5
Votum non potest esse alterius potentiae quam voluntatis nisi secundum quid, quomodo probatur triplici ratione. ibid. 6
Votum & vltimum non semper sunt eiusdem potentiae. 133.10
Votum rei ordinatur ad rem operantem. 112.1.5
Votum in infidelium dimittere vel retinere potest de nouo conuersus ad fidem. 332.2.7.8
Vxor non potest vouere continentiam sine licentia mariti nisi quantum ad petere. 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 secundum in lege veteri nullus potuit ducere nisi de consensu primae secundum aliquos. eodem. 4.9
Vxorum pluralitas licet permitteretur in veteri lege, nullus tamen potest dispensare quod in noua lege liceat. 315.1.10.11.12.13
Vxorum pluralitas licita fuit propter multiplicationem generis humani. eodem. 2.18
Vxor repudiare in veteri lege an fuerit licitum. 326.1.6
Vxor dimittere potest dupliciter, aut quo ad thorum, aut quo ad cohabitationem. 317.4.7
Vxor fornicariam absque iudicio ecclesiae verum possit vir dimittere auctoritate propria. ibidem. 6.7
Vxor dimittere, nisi ob fornicationem moechatur, quomodo intelligitur. 328.1.10.11
Vxor quae propter concumeliam creatoris virum reliquit, an possit cum alio contrahere. 311.3.11.12
Vxorcidium impedit matrimonium contrahendum, sed in aliquibus casibus non dirimit contractum. 319.3.6
Vxorcidium magis impedit matrimonium quam matricidium. ibid. 7
Vxorcidium secundum extra iudicium praedictat personae & reipublicae. ibidem. 8

Z.

Zelus animarum pertinet ad vitam aeternam praetorum, quae est perfectior vita contemplatiua. 240.1.7

Laus perennis altissima.

FINIS.

ERRATA QVAE OPERIS
obrepserunt in primo lib. non
praetercunda.

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

2.4.2.2. post impossibilem, adde, sunt impossibilem.
3.2.1.2.3. tali conclusio, lege, talem conclusionem.
3.4.3.8.13. verum, lege, vnum.
4.4.4. in margine, Philosophus lege, verius.
4.4.5.2.9. velle, lege, vniuersale.
5.3.16.6. membrorum, lege, modorum.
5.4.1.2.2. post medium, adde aliquomodo.
6.2.1. in margine post vltimi, adde, dubij. q. 4. prologi.
6.3.11.5. nota. 4. quae est in contextu, erat in margine collocanda.
8.1. in vltima annotatione marginali, pro nota. 9. ad poe. 6.
8.2.3.9. primò ex lege, ex prima.
8.3. in vltima annotatione marginali. 4. lege. q. 1.
9.1.2.3.10. post potest, adde, esse.
9.1.2.5.12. post clara est, adde, de.
9.3.9.5. leg. à remotis, vel per modum meriti, vel mediante merito, &c.
9.3.9.2.9. post sine quo, adde, non.
9.3.11.1. post argumentum, adde dicendum.
9.4.1.4.6. Erit, lege, Timotheum.
9.4.1.7.5. post habet, adde, fieri.
10.1.2.4.11. conclusur, lege, concluduntur.
10.1.2.5.3. post habitus, adde practicus.
10.3.8.2.5. tantummodo, quia, lege, tantummodo quia.
10.3.8.2.7. post subiectiua, adde, a.
10.3.8.3.4. sic legitur, nec quantum ad propter quid, cuius ratio est, quia quod conuenit animali per se sicut est omne quod demonstratur, &c.
10.3.8.4.1. post sed quia, adde, quia.
10.3.9.3. post quod, adde, tunc.
10.3.9.7. veritatis, lege, veritatis.
10.4.1.1.4. rationem, lege, rationes.
10.4.1.1.4. expunge dictionem effectus, quae est in posteriori loco.
10.4.1.4.3. post geometria, adde, &.
11.1.1.2.1.2. quid, lege, quod.
11.1. in primo argumento questionis, linea. 9. necessario, lege, necesse.
11.1.4.2. post propter, adde quid.
11.4.5.11.2. priorum, lege, prior est.
11.4.5.13. erit, lege, enim.
11.4.5.16. sic legitur, etiam habetis supremi boni rationem non sequatur delectatio, fructio autem nequaquam est, ubi delectatio non est, quia si posset, &c.
11.4.5.19. post reliquitur, adde ergo.
11.4.6.5. propriè delectata se, lege, propter se delectata.
12.1. in margine, Cartu. lege, Caiet.
12.1.8.8. concupiscentiae, lege, concupiscentie.
12.3.1.5.6. expunge, etiam. Item expunge, &.
12.3.1.6.4. sunt prauis, lege, sunt praeiur.
12.3.1.7.2.5. post quia, adde secundum.
12.3.1.7.17. post dicitur, adde, per denominationem

formalem, id quod dicitur.
12.3.1.7.19. post medicina, adde de dieta.
12.3.1.7.21. expunge, quam.
12.4.2.0. linea antepenultima, post ergo, adde, non.
12.4.2.1.5. post ita quod, adde, in his.
13.1.2.6. expunge, &.
13.1.6.9. post beneuolentiae, adde, bene.
13.1.2.5.3. affecure, lege, affectio.
13.2.4.8. potentia sic, lege, potentia sit.
13.2.6.9. post exteriores, adde ut baculum ad percutiendum, sed res exteriores.
13.2.7.7. sed Augustinus, lege, secundum Augustinum.
15.1.2.17. sic lege, in obiecto in quo tendit determinatam rationem, ideo nomen important, &c.
15.2. vbi citatur loci in quibus Tho. disputat de questione proposita, sic lege, proderit videre. q. 13.1. par. & de, &c.
16.4. in margine, in secunda annotatione, sic lege. q. 1. num. 10. huius dist.
17.3.3.2. post per, adde, ea.
18.1.10.31. perfectionis vel, lege, vel perfectionis.
18.2.9.4. deo, lege, eo.
18.2.9.5. post concludi, adde, sed de deo potest ex creaturis concludi.
18.2.9.8. aut enim esse est, lege, atque etiam esse. Ex clauda parentesi (quod pertinet ad quod quid est saltem in genera).
18.2.10.3. accidentia, lege, accidentales.
18.3.1.5.6. post dei, adde, in se.
19.4. in primo argumento, linea 8. deus, lege, eius.
In margine, huius 4. lege, huius d.
20.1.5.2. quantitas, lege, qualitas.
20.2.1.2.7. animatorum, lege, in animatorum.
20.3.1.7.6. sed, lege, scilicet.
20.3.1.8.10. sed calor, lege, sed calor.
20.4.2.1.5. scilicet, lege, sed.
21.1. linea prima, post principium, adde, plurimum. De in margine, Thom. 27.
21.1.3.17. probatione, lege, pro sola operatione.
21.2.3.4. sic, lege, si.
21.3.3.7. lin. antepen. quantitate, lege, qualitate.
21.4.4.6. linea vlt. negatiuis, lege, negatiuis.
22.1.7.7. pertinere vtriusque, lege, continere vtriusque.
22.4.2.1.3. diceretur, lege, dicitur.
22.4.2.1.6. ad se, lege, inter se.
22.4.2.1. post argumentum, adde, Ad idem est intentio Aristotelis. 3. de anima.
23.1.5.9. infra, lege, ipsa.
23.1.5.11. creata vel increata, lege, creato vel increato.
23.1.5.13. post corpore, lege, quia in corpore.
23.1.6.1. corporalibus, lege, corporali.
23.2.12.1.2. super, lege, semper sub.
23.3.2.3. esse, lege, poni.
23.3.2.3.7. similiter, lege, similis.
23.3.2.4.2. differentia, lege, dicere.
23.4.2.9. post actiuam & adde, passiuam reducatur in actum, sed sufficit quod potentia.
24.1. in argumentis ante Item, apponenda est nota. 2.
24.4.17.6. sed, lege, sub.
26.2.8.13. post quantum est de, adde, se ex.
28.2.2.1.6. communicata, lege, communitate.
28.2.2.4.3. separatarum, lege, sumptarum.
29.1.10.1. ligandi, lege, ly generandi.

33.3.7.12. substantia, sic in lege, substantialem.
33.3.10.8. expunge sub sinem lineam, recipit ipsum.
34.1.16.19. quolibet forma substantialis, lege, in qua liber forma substantiali.
34.4.7.10. plures, lege, plus.
35.4.4.7. sicut ei, lege, sicut enim.
35.4.4.10. quasi spiritus, lege, quasi spirans.
37.2.13.13. Et nunc accidentalis pro tanto, quia adueniret personae iam constituta, Et nunc est, alia vero spirare, lege, ut nunc est, alia vero accidentalis pro tanto quia adueniret personae iam constituta, scilicet spirare.
38.2.12.3. post ratio, adde spirandi.
39.3.2.3.1. quam, lege, quae.
40.2.6. linea vlt. principali, lege, principaliter.
41.2.20.4. post idem, adde, Item pater producit filium per generare.
41.3.19.22. post videlicet, adde, tres.
42.1.6.6. tantum, lege, factum.
43.1.4.12. spiritualissimus, lege, specialissimus.
43.1.6.2. post in, adde, actu.
44.1.6.5. notitiam, lege, notoriam.
44.3.1.17. expunge, sed habet, ibidem, principalis, lege, principale, post quod nomen, adde, habeat.
45.1.12.13. expunge, viatoribus autem differenter secundum gradum beatitudinis suae.
46.4.9.3. procedatur, lege, concedatur.
47.2.1.1.1. post imperfectorum, adde, sicut perfectorum.
47.2.1.1.3. actu, lege, actum.
47.2.1.2.3. post gratiam, adde, in anima sicut nec gratiam in voluntate.
47.2.13.11. expunge, aliud.
47.2.13.12. recipiente, lege, recipere.
47.2.14.7. gloriosa, lege, gloria.
47.2.14.14. post equi, adde, quandocumque; castrum dat.
47.2.14.16. post castrum, adde, pro.
48.2.8.13. ratione, lege, rationem.
48.3.9.4. certa, lege, cetera.
48.1.10.3. post actus, adde, sed non nouit utrum actus ille sit à deo acceptus.
49.4.3.7. sunt, lege, sicut.
50.4.18.7. nutrimenti, lege, nutriti.
51.4.6.1. post quod, adde non.
52.3.8.2. aliter, lege, alter.
56.4.2.3. conformatis, lege, conformitatis.
57.3.9.3. expunge, alias si.
60.4.18.3. reputatione, lege, representatione.
60.4.17.5. seu, lege, sed.
61.1.19.1. post secundum, adde, dicendum.
61.3. in margine, lege, Alias, 10. metaph. & infra.
62.1. linea. 3. primi argumenti, adde, lege, addat.
62.1.4.4. ad, lege, addat.
62.2.3. linea penult. quia, lege, quam.
62.1.8.3. quia aliquid addat, lege, aliquam.
62.1.9.13. quod, lege, ad quam.
62.4. linea. 10. quorum, lege, quotam.
69.3. linea. 18. priuationis, lege, priuatiua.
70.4.4.17. vtrique lege, vtraque.
78.1.1.1. quod, lege, in quo.
88.1.3.9.11. post non solum, adde, motionem.
94.2.2.4. est, lege, cadit.

FINIS.

DIVINARVM VERI-

TATVM EXIMII AC PROFVN-

di perscrutatoris, & difficultatum tam Philosophicarum, quam Theologicarum, solidi resolutionis, Magistri nostri, M. Durandi de Sancto Porciano, ordinis Predicatorum, & Meldensis Episcopi, in quatuor librorum Magistri sententiarum elucidationem editionis nouissime incipit Præfatio.

EST DEVS in celo reuelans mysteria. Dan. 2. Luc. cap. 12. dicitur, quod nihil operum est, quod non reueletur: neque absconditum, quod non sciatur. Cuius ratio est, quia Deus, cuius perfecta sunt opera, qui homini inuenit naturalem sciendi desiderium, non relinquit ipsum (quantum in ipso est) imperfectum: quin potius animam rationalem, quam creauit ad imaginem & similitudinem suam, & ob hoc sui capax (ut dicitur 1. ad Cor. 13. 10.) deducit de imperfecto ad perfectum, per modum congruentissimi reuelando alia, & seipsum: ut scilicet nihil sit opertum quod non reueletur.

1. Est siquidem triplex modus, quo Deus reuelat seipsum, & alia, secundum quod sapientia sua scripta est in triplici libro, scilicet creaturæ, scripturæ, & vitæ. Propter hoc, 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 notitiam peruenire: secundum illud Rom. 1. Inuisibilia ipsius & creatura mundi, id est, ab homine, per ea quæ facta sunt, intellectu conspiciuntur. Et hæc est reuelatio, de qua ibidem præmittitur, Quod notum est Dei, manifestum est illis: Deus enim illis manifestauit. Vbi dicit glossa Ambrosij: Vt Deus qui natura inuisibilis est, etiam a visibilibus posset fieri, opus fecit, quod visibilitate sui opificem manifestauit.

4. Supremus verò & perfectissimus modus est, quo Deus nobis reuelat seipsum, & alia, in libro vitæ, id est, in seipso per manifestam visionem. De quo dicitur Eccl. 4. 6. Reuelabitur gloria Domini, & videbit ois caro pariter, quod Dominus locutus est. Et hic est finis, & expectatio creaturæ humanæ, secundum illud Rom. 8. 8. Expectatio creaturæ reuelationis filiorum Dei expectat. Tunc enim contempletur desiderium humanum, quando omnia erunt nuda & aperta oculis cordis, creator scilicet, & creatura. Sed quia hæc visionem non patitur status mortalitatis præsentis, secundum illud 1. ad Cor. 13. 12. Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modico: ideo ex primo modo infimo, & imperfectissimo, non deducimur ad supremum & perfectissimum, nisi per medium modum, quo Deus nobis reuelat seipsum, in libro sacre scripture, in quo reuelantur nobis quædam de seipso, quæ naturalis cognitio excedit. In quo præminet primo modo. Sed quia non manifeste videntur, sed quasi audita creditur, deficit a supremo: ut rationabiliter sit inter utrumque, quasi medius. De hoc dicit Apostolus 1. ad Cor. 2. 2. Quod oculi non vident, nec auris audiunt, nec in cor hominis ascendit, quod præparauit Deus his, qui diligunt illum. Nobis autem Deus reuelauit per Spiritum suum. Et quia hæc a solo Deo primo & originaliter sunt tradita, & nullo modo per rationem naturalem inuestigata, ideo dicitur reuelata. Quia verò non manifeste videntur, sed quasi velantur, dicitur mysteria, secundum illud 1. ad Cor. 2. 10. Quædam sapientia 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 scripture seipsum, & alia, ad salutem nos promouentia, intelliguntur verba proposita, Est Deus in celo reuelans mysteria.

5. In quibus verbis ad commendationem sacre scripture tangitur quatuor, in quibus scientias ceteras antecellit. Excellet enim ceteras scientias in celsitudine dignitatis, in plenitudine bonitatis, in certitudine veritatis, & in voragine profunditatis. Primum habet sacra scriptura ex principio originali, ibi, Deus: secundum habet ex intente finali, In celo: tertium ex ornamento formali, Reuelat: quartum ex cõtento materiali, Mysteria.

6. Dico primo, quod sacra scriptura excellit ois alias scientias celsitudine dignitatis & autoritatis, quæ habet a principio originali: quæ est immediate inspirata a Deo. Sicut enim est in corpora libere, sic suo modo in spiritalibus. In corporalibus autem illa quæ immediate fuerit a Deo facta, quædam prærogatiua habuerunt, sicut dicit Chrysostomus de vino, in quod Christus cõuertit aquam in nuptiis. Ergo inter scientias & scripturas, quæ ad spiritalem perfectionem animæ pertinent, sacra scriptura, quæ immediate a Deo est inspirata, quandam prærogatiuam dignitatis obtinet: quia

est emanatio quædam claritatis Dei omnipotentis syncera. Sa. 7. 7. Hæc prærogatiua dignitatis figurata fuit Dan. 2. in statua Nabuchodonosor, cuius caput erat de auro optimo: pectus autem & brachia de argenteo: portus venter & femora ex ære: bina autem ferrea: pedes autem quædam pars ferrea, quædam autem fictilis. Hæc statua figuram humanam habet, ex metallis diuersis cõposita, significat hominem omni genere scientiarum artiumque perfectum. Pars enim inferior hominis, est quasi ex ferro & luto, quo ad artes mechanicas: Media pars, quasi ex ære & argenteo, quo ad scientias morales & speculativas naturaliter acquiras: sed suprema pars est ex auro purissimo, propter sacra scripturam, & veritates saluberrimas, in ea reuelatas. Et ideo sapientia ostensa est Boetio li. 1. de Cõsolat. Philos. Prosa prima, in specie mulieris, quæ pullare celsum verticis cacumine videbatur, quæ celsius caput extulisset, etiam ipsi celsum penetrabat. Quod innuit Aug. 11. de Ciuitate Dei, ca. 1. in principio: Ciuitatem Dei dicimus, cuius ea scriptura testis est, quæ non fortuitis motibus amittitur, sed plane summe providentiæ dispositione super ois omnium gentium literas, omnia sibi genera ingeniorum humanorum, diuina excellens autoritate subiecit. Et hoc habet ex eo, quod immediate a Deo inspirata est. De hoc Eccl. 1. Sapientia Dei, præcedit ois, quæ inuestigabitur: hoc tamen materia primi li. Sententiarum, in quo agitur de Deo quantum ad unitatem essentie & trinitatem personarum de propriis & appropriatis, ut patet in pœssu. Hæc sunt secreta diuina, quæ optabat Iob nobis aperiri Iob 11. Veni loqueretur tecum, & aperiret labia sua tibi, ut ostenderet tibi secreta sapientiæ suæ. 8. Secundum excellit scriptura sacra alias in plenitudine bonitatis, quæ habet ex finali intente. Et istud secundum sequitur ex primo. Quæ enim ex altiori principio derivatur, ad altior finem ordinatur: aqua enim tantum in altum ascendit, quantum de alto descendit. Ceteræ enim scientiæ humanitatis inueniuntur, sicut habent creaturam & quasi terrenum principium, sic & ad finem creaturæ, & quasi terrenum pducunt. De terra sunt, & terræ pariter reuertuntur. Eccl. 3. sed sacre scripture, sicut a summo celo egressio est, sic occurrunt ei, & ad summum eius. 9. Ex nomine sacre scripture cõparatis scilicet scientiis, potest dici illud Eccl. 3. Sicut exaltatur celo a terra, sic exaltatur sunt viæ meæ a viis vestris. Sicut ergo terra est infensibilis quantitate, respectu celsi, sic bonitas & veritas ex aliis scientiis acquisita est, quasi nullius momenti respectu bonitatis, ad quæ sacra scriptura dirigit & cõducit. Non sumus igitur, sicut filij Agar, exquirētes sapientiam, quæ de terra est, ut habetur Baruch 3. Sed, ut dicit Hieron. ad Paulinum, Discamus in terris, quorū scientia persequeret nobiscum in celis. Hoc autem solum est in sacra scriptura, ex cuius nomine dicitur Eccl. 2. 4. Gyrum celsi circumui sola. Propter quod inquirētes eam dicitur Mat. 23. Gaudete & exultate: ecce enim merces vestra copiosa est in celis. Sic igitur habemus plenitudinem bonitatis in intente finali in nomine celsi, in quo tangitur materia 2. li. Sæ. Agitur enim in 2. li. Sententiarum de creaturæ productione, & de creaturæ intellectualis, & angelicæ, quæ humanæ deuitati per culpam, primū, scilicet, creaturam pductio, cõuenienter intelligitur nomine celsi, intelligendo per parte totum. Celsus enim inter creaturas corporales, quæ sunt nobis notiores, est pars nobilior: & ideo per celsum intelligitur vniuersitas creaturæ secundum illud Psal. Verbo domini celsi firmati sunt. Potest etiam nomine celsi spiritualis creatura intelligi, secundum Aug. super Gen. ad litteram. De cuius creatione, & deuitatione agitur in 2. lib. Sententiarum. Et de hoc potest intelligi illud, quod dicitur Eccl. 3. 10. Induam celsum tenebris. Et ob hoc Iob 15. Celsi non sunt mundi in conspectu eius. 10. Tertiū sacra scriptura excellit omnes alias in certitudine veritatis, quam habet ex formali ornamento, quod notatur ibi, reuelans. Quæcumque in sacra scriptura traduntur, aut solū, aut principaliter diuina reuelatione tenentur: talia autem certissima sunt. Ratio huius est, quia supremum inferioris deficit ab infimo superioris. In omni enim genere visa sunt certiora auditu: sed audita a Deo quævis sunt summa in gradu certitudinis in illo genere cogitandis, tamē certiora sunt & veriora his, quæ sciuntur & videntur a nobis, in lumine creature rationalis. Vnde clare & certe autoritati diuine cedit ratio, ut dicit Hieron. ad Marcellin. Si cõtra scripturam autoritatem reddatur ratio, quantūcumque acuta sit, vera esse non potest. Ideo petebat Sapientia. Eccl. 1. Radix sapientiæ, cui reuelata est: certe Prophetis & Apostolis, qui poterant dicere cū Apostolo, 2. ad Cor. 3. Nos reuelata facie gloriæ dei speculantes, in eadem imagine transformamur, & claritate in claritate, tanquam a Domini spiritu. De hoc, simul & de præcedenti membro Hugo dicit li. 3. de anima, In sacra doctrina quicquid docetur, veritas: quicquid præcipitur, bonitas: quicquid promittitur, felicitas est. Nam Deus veritas est sine fallacia, bonitas sine malitia, felicitas sine miseria. Et ideo præ ceteris scientiis, in quibus est plurimum falsitatis & modicum utilitatis, transcendendum est ad istam, ut dicamus cū Apostolo, 2. ad Cor. 12. Veni ad visionem & reuelationem Domini. In hoc etiam tangitur materia tertiij libri Sententiarum. Quamuis enim tota Trinitas principaliter

revelauerit ea, quæ in sacra scriptura continentur: tamen Dei filius incarnatus Iesus Christus ore proprio maiora & excellentiora diuinitatis sacramenta reuelauit & docuit. Ipsum enim missi pater, tanquam lumen ad reuelationem gentium: ut dicitur Luc. 1. Vnde Apo. Gal. 1. Notum vobis facio Euangelium, quod Euangelizatum est à me: quod non est secundum hominem: enim ab homine accepi illud nec didici: sed per reuelationem Iesu Christi. De Iesu Christo autem, hoc est de Dei filio incarnato: & de Dei gratia, & de scientia, ac ceteris virtutibus ipsum perficientibus, agitur in tertio libro.

11. Quarto sacra scriptura excellit oēs alias in voragine profunditatis, quā habet ex cōtento materiali. Quod innuitur, cū dicitur, mysteria. Mysterium enim est sacrum secretum: & quod occultum habet intelligentiā, ut dicit Hugo. Talia autem sunt, de quibus agitur in sacra scriptura. Excedunt enim limites naturalis rationis. Nā sicut dicitur libro de spiritu & anima, Scilicet tria sunt genera: quædam infra rationem, quædam iuxta, quædam supra. Infra rationem sunt, quæ sensu percipiuntur iuxta rationem, quæ per viā rationis: supra rationem autem, quæ nec sensus docet, nec ratio persuadet, sed aut diuina reuelatione cōprehenduntur, aut scripturarum autoritate creduntur. Et hæc sunt profundissima mysteria, de quibus agitur in scriptura sacra. Vnde Augustinus super Gene. ad litteram 30. cap. sic loquitur: Sacra scriptura, ut altitudine superbos irideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos pascat, affabilitate paruos nutriet. Quia sicut dicit Gregorius in Prologo Moralium. In vno & eodē sermone, dum narrat gestū, prodit mysterium. Ideo dictū fuit discipulis Mar. 13. Vobis datum est nosse mysterium regni cælorum. Quia sicut dicitur 1. ad Corinth. 14. Spiritu loquitur mysteria. Iste autem est, qui sacram scripturam & doctrinam reuelauit. In hoc tangitur materia quartæ libri Sententiarum, in quo agitur de sacramentis, & de gloria resurrectionis. Sacramentum autem merito dicitur mysterium, quasi sacrum secretum. De quo dicitur 1. Cor. 14. Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei. Itē gloria resurrectionis futuræ dicitur mysterium, propter suam occultationem. De quo 1. ad Corinth. 15. Ecce mysterium vobis dico, omnes quidē resurgemus. His igitur, & aliis consideratis, patet quod sacra scriptura plena est celestibus mysteriis, quæ Deus suis fidelibus reuelauit, ut verē possit dici illud nobis: quod fuit dictum Daniel. 2. Verē Deus vester Deus Deorum est, dominusque regum, reuelans mysteria. 12. Cōcludo igitur cum Apo. Colos. 4. Orātes simul, ut Dominus aperiat oīstis sermonis, ad loquendum mysterium Christi, ut manifestetur illud, ita ut me loqui oportet. Oportet autē loqui de mysterio Christi, & vniuersaliter de his, quæ merē tangunt fidē, cōformiter ad ea, quæ tradidit sacra scriptura. Vnde Io. 5. Christus scrutamini scripturas: illæ sunt quæ testimonium perhibent de me. Si quis autem hoc non seruat, non loquitur de mysterio Christi, ac de ceteris directē fidem tangentibus, sicut oportet: sed incidit in illud, quod dicit Apostolus 1. Cor. 8. Si quis autē existimat se aliquid scire, nondū cognouit quicquid, quomodo oporteat eū scire. Modus enim est nō excedere mēsurā fidei: quæ dicit Apostolus Ro. 12. Nō plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatē, & vnicuique, sicut Deus diuisit mensurā fidei. Quæ quidē mensura in duobus consistit, videlicet ut non suberatur fidei, quod sub fide est: nec attribuitur fidei illud, quod sub fide nō est. Vtque enim modo mēsurā fidei exceditur, & à cōtēntia sacre scripturæ, quæ fidei mensurā exprimit, deuatur, & hūc modū, Deo adiūte, tenere volumus, ut nihil scribamus, vel doceamus, sacre scripturæ dissōnū. Quod si per ignorantiam, vel inaduertentiam aliquid dissōnū scriberemus, ipso facto pro non scripto habeatur. Et quia interpretatio dubiorū sacre scripturæ ad sanctā Ecclesiā Romanā & catholicā pertinet, omnia opera nostra huius libri, ac sequentiū, eius correctioni totaliter supponimus: utpote qui à pueritia in fide & obedientia Romanæ ecclesiæ nutriti sumus, & in Romana curia in scholis sacri palatii veritatē sacre scripturæ docuimus, & per sedē Apostolicā ad Episcopālē dignitatem, quāuis immeriti, promouī sumus. Modus autē loquēdi, ac scribēdi, in ceteris, quæ fidē non tangunt, est, ut magis innitatur rationi, quā autoritati cuiuscunque doctoris, quantumque celeberris, vel solennis: & paripendatur omnis humana autoritas, quādo per rationē elucescit cōtraria veritas. Quāuis enim captiuitas sit intellectus noster in obsequium Christi, & in his, quæ fidem tangunt, plus acquiescere debeamus autoritati sacre scripturæ, quā cuiuscunque rationi humanæ, quia diuina notitia, quam exprimit sacra scriptura, plus excedit humanam notitiā, quā humana notitia bestialē: tamen omnis homo dimittens rationem propter autoritatem humanam, incidit in insipientiam bestialē, ut comparatus sit iumentis insipientibus & similibus factis sit illis. Quis enim mouētē temerarius existens, audeat dicere, quod magis sit acquiescendum autori-

tati cuiuscunque doctoris, quā autoritati sanctiorum doctorum sacre scripturæ, Augustini, Gregorii, Ambrosij & Hieronymi, quos celebritate condigna sancta Romana ecclesia sublimauit: Et tamen Augustinus inter doctores celeberrimos, dicit de seipso, 3. de Trin. circa principium: Noli meis literis, quasi scripturis canonicis, insisteres: sed in illis & quod nō credebās, cū inueneris, incautē credem illis autem, quod certum non habebas, nisi certum intellexeris, noli firmum retinere. Et ad Vincentiū Victorem libro secundo: Negare non possum, nec debeo, sicut in ipsis maioribus, ita multa esse in opusculis meis, quæ possunt iusto iudicio, & nulla temeritate culpari. Et recitantur istæ autoritates, cū pluribus aliis ad idem pertinentibus, di. 9. in Decretis. Ex quibus patet, quod compellere seu inducere aliquē, ne doceat vel scribat dissōna ab iis, quæ determinatus doctor scripsit, est talem doctorē præferre sacris doctoribus, præcludere viā inquisitioni veritatis, & præstare impedimētū sciēdi, & lumē rationis, nō solum occultare sub modo, sed cōprimere violētē. Nos igitur plus rōni, quā cuiuscunque autoritati humane, cōsentientes, nullius puri hominis autoritatem rōni præferimus, attendentes, quod omnibus existētibz amicis sanctū est præhonore veritatē, quā omnis terra inuocat, cælum etiā ipsum benedicit, benedictus Deus veritatis. Amē.

FINIT PRÆFATIO.

Incipit breuis, ingeniosa, & perutilis diuisio literæ Magistri Sententiarum, quæ ad perfectam intellectionem eiusdem plurimum confert, edita per solidissimum diuinæ veritatis inquisitorem, Magistrū Durandū de Sancto Porciano.

Diuisio literæ Prologi.

CUPIENTES ALIQUID DE PENURIA &c. Huic operi Magister præmittit Proœmium suū: in quo principaliter tria facit: quia primò reddit auditore beneuolū, secundò docilem, tertio attentum. Prima in principio, Cupientes: secunda ibi, horum igitur Deo odibilē: tertia ibi, non igitur debet hic labor. Primò reddit auditorem beneuolū, assignans causas mouentes ipsum ad cōpilationem huius operis: ex quibus ostenditur affectus eius in Deū & proximū. Sunt autē tres causæ ipsum mouētes. Prima sumitur ex parte sui, scilicet desiderii proficiēdi in Ecclesia Dei: secunda ex parte Dei, scilicet promissio mercedis, & confidentia diuini auxilij: tertia ex parte proximi, videlicet professus fratrum & sociorum. Quarum primæ duæ insinuant charitatem in Deum: tertia vilitatem in proximū. Econtra sunt tres causæ ipsum ab hoc opere retrahentes. Prima est ex parte sui, scilicet defectus ingenij & scientiæ: secunda ex parte operis, scilicet altitudo materiæ & magnitudo laboris: tertia ex parte proximi, scilicet inuidiorū contraditio. 2. Sic igitur in hac parte, ubi reddit auditore beneuolū, sex facit per ordinē. Primò enim ponit causam vnā mouentem, & ei annexit statim causam cōtrariā retrahentē. Secundò, adiungit aliā causam mouentē, cū aliā retrahentē. Tertiò, has quatuor causas simul colligit per oppositiū. Quartò ostēdit causarū mouentū victoriā ad retrahētes. Quintò ponit tantū causam mouentem. Sextò ponit causam retrahentē. Secūda pars incipit ibi, Ardua scandere. Tertia ibi, delectat vos veritas. Quarta ibi, quā vincit zelus domus Domini. Quinta ibi, nō valēt studiōsiorū. Sexta ibi, quāuis non ambigamus. Itē vltima in tres partes diuiditur: quia primò ponit cōtradictionis causam. Secundò cōtradictionis euidentiam. Tertiò contradicentium nequitiam. Secūda pars incipit ibi, quia dissentiētibz voluntatem mouentibus. Tertia ibi, qui non rationi voluntatē subiiciunt. Et hæc vltima diuiditur in tres partes, quia primò ostendit cōtradictionem nequitiam ex inordinata affectione. Secundò, ex simulata religione. Tertiò, ex pertinaci cōtentione. Secūda pars incipit ibi, habent rationē sapientiæ. Tertia ibi, qui cōtentioni studentes. 3. Secūda pars principalis, in qua reddit auditore docilem, diuiditur in quatuor partes: secundū quod præmittit quatuor causas, ex quibus redditur auditor docilis. Primò enim ponit causam finalem: secundò efficientē: tertiò materialem: quartò formalem. Secūda pars incipit ibi, in labore multo. Tertia ibi, ex testimoniis veritatis. Quarta ibi, in quatuor libris distinctum. 4. Illa pars, in qua reddit auditorem attentū, diuiditur in tres partes, secundū quod ex tribus reddit ipsum attentum. Primò ex operis vtilitate: secundò ex materiæ profunditate: tertiò ex modi procedendi ordinabilitate. Secūda pars incipit ibi, In hoc autē tractatu. Tertia ibi, ut autem quod queritur. Hæc diuisio est, & sententia in generali. 5. In speciali verò sic procedit Magister. Ut enim reddat auditore beneuolū, primò vnā causam ponit mouentē ipsum ad cōpilationē huius operis, quæ est desiderii proficiēdi: & statim adiungit

adiungit cōtrariā causam ipsum retrahentē, quæ est defectus ingenij & scientiæ. Postea ponit aliā causam retrahentē, quæ est altitudo materiæ huius operis, & magnitudo laboris. Et subiungit aliā causam mouentē, scilicet confidentiā diuini auxilij, & promissū à Christo promissū. Postea has quatuor causas enumeratas simul colligit. Deinde ostendit victoriā causarū mouentium. Et dicit quod illa duo, quæ videntur eum retrahere à cōpilatione huius operis, vincit ardor intentus, quæ habet ad ecclesiam, quo inflammatus opus aggreditur. Et suā intensionem circa tria principaliter dicit versari, scilicet circa fidei defensionē: catholicæ fidei explanationē: sacramentorū etiā manifestationem. Postea ponit aliā causam mouentē, quæ est charitas & instātia fratrum & sociorum. Deinde ponit tertiam causam retrahentem præcedenti cōtrariam, quæ est contraditio, & inordinatio inuidiorum. Ibidem ponit contradicentium causam, quæ est discordia & inordinatio ex quibus provenit error: ex errore autem inuidia: ex inuidia contraditio oritur. Et statim ponit contradicentium nequitiam ex inordinata affectione: quia scilicet voluntatem suam non subiiciunt rationi: & rationis rectitudinem non sequuntur: nec autoritati sacre doctrinæ se subiiciunt: sed tam rationi, quā scripturæ autoritati sensum suū præponunt. Deinde tūc eorum nequitiam ex simulata religione: quia scilicet quidam superflua & supersticiosa religione, exterius simulata, habent argumentū ad ostendendum sapientiam, quā dā doctrinā nouā adinueniendo. Et statim ponit eorū nequitiam ex pertinaci cōtentione: quia scilicet clamorosa cōtentione impugnant pertinaciter veritatem. 6. Sequitur altera pars, in qua reddit auditorem docilem, causas assignando: ubi primò ponit causam finalem, quæ est duplex, scilicet destructio erroris, & manifestatio veritatis. Deinde ponit causam efficientē, quæ est duplex: principalis, scilicet Deus: & instrumentalis, ut ipse Magister. Ibidem ponit causam materialem, scilicet & exempla, & autoritates sanctorum. Deinde ponit causam formalem, quæ est duplex: scilicet forma tractatus, quæ consistit in diuisione operis: & forma tractandi, quæ est quidam modus agendi. Deinde reddit auditore attentū. Et primò ex operis vtilitate, quia scilicet illa, quæ alibi sunt diffusa, hic breuiter & vtiliter cōpilantur. Deinde reddit ipsum attentum, propter materiæ profunditatem: quia scilicet hoc opus versatur circa profundas quæstiones veritatis. Vltimo reddit ipsum attentū ex modi procedendi ordinabilitate: quia scilicet singulorum librorū præmittit capitula ad facilitatem quæstorū. Et in hoc terminatur sententia totius Proœmij in generali, & speciali.

PRIMA QUÆSTIO PROLOGI.

Verum Theologia sit scientia.

De hac 5. Theol. q. 1. art. 1. Scitur in Prolog. q. 4. c. 5.

HIC PRIMò queritur de causis Theologiæ secundū se: & deinde de comparatione eius ad alias scientias. Quantum ad primū, queritur, de tribus partibus ad tres causas Theologiæ: scilicet formalem, materialem, & finalem. De efficiente enim non est magna dubitatio. Circa causam formalem queruntur duo: Primum est, Vtrum Theologia sit scientia. Secundum, Vtrum sit vna. Adhuc circa primum tria queruntur: Primum est, Vtrum Theologia, prout communiter traditur, & habetur, sit propriè scientia. Secundum est, Vtrum sit scientia, supposito quodam lumine, quod quidam ponit esse in perfectioribus doctoribus. Tertium est, Vtrum virtute diuina possit communicari viatori cognitio sciētica de articulis fidei. Ad primum sic proceditur: & arguitur, quod Theologia, prout communiter traditur, & habetur, sit propriè scientia, quia omnis sapientia est propriè scientia (quia sapientia includit scientiam ut habetur 6. Ethicorum), sed Theologia est sapientia, cū sit cognitio diuinorum, quæ dicitur sapientia secundum Augustinum 12. de Trin. cap. 1. 4. ergo ipsa est scientia. 2. Item Philosophus 6. Ethicorum distinguit habitus intellectuales in septē, scilicet sapientiam, scientiā, intellectu, prudentiā, artem, opinionem, & suspensionē. Sed Theologia est habitus intellectus, & non est opinio, nec suspensio, quibus cōtingit falsum dicere, non autem per Theologiam: nec est ars, quæ est de factibilibus à nobis nec prudentia, quæ est de agibilibus, cū Theologia sit de Deo, ut communiter ponitur: nec est intellectus, qui est habitus principiorū, quia illa sunt per se nota, non autem illa, de quibus est Theologia. Relinquitur ergo, per loquētiā sufficienti diuisione, quod sit scientia, vel sapientia: sed si est scientia, habetur propositum: verò est sapientia, idem habetur, cū sapientia includat scientiam ut dictum est. Quare, &c. 3. Item Hieron. 9. dicitur, quod in hoc gloriatur, qui gloriatur scire & noscere me. Et videtur loqui de notitia, quæ habetur de Deo per sacra scripturā seu Theologiam: ergo ipsa est scientia. 4. 1. N. contrarium arguitur. Primo, quia scientia est

virtus intellectualis, ut patet ex sexto Ethicorum: sed Theologia nō est virtus intellectualis: ergo nō est scientia. Minor probatur: Quia virtus est dispositio pfecta ad optimū, ut habetur 7. Physicorum: sed Theologia nō dispositio pfecta ad optimū, nec perficit intellectū ad id, quod optimū est intellectu: ergo nō facit euidentiam de his, quæ tradit, sicut nec fides, ex cuius articulis procedit. Clara autē euidentia veritatis est illud, quod est optimū intellectu. Quare, &c. 5. Item, perfectior est habitus principiorum, quā habitus conclusionum: quia habitus cōclusionum dependet ex habitu principiorum, & non e converso, sed fides, quæ est habitus principiorum, ex quibus Theologia procedit, non est virtus intellectualis: nec inter illas nominatur sexto Ethicorum. Ergo nec Theologia est virtus intellectualis. 6. RESPONSIO. Circa quætionem istā procedetur sic: quia primò potest quædā distinctio Theologiæ: & secūdo, iuxta membra illius distinctionis, respondetur ad quæstionē. Quantum ad primū, notādū est, quod Theologia videtur posse accipi tripliciter: Vno modo, per habitum, quo solū vel principaliter assentimus his, quæ in sacra scriptura traduntur, & prout in ea traduntur. Et hoc rationabiliter. Si enim scire ea, quæ cōtinentur in libris Naturalibus Aristotelis, & quorūcūque aliorū Philosophorū, vocatur cōmuniter Naturalis Philosophia: multo magis, scire ea, quæ in sacra scriptura cōtinentur, debet vocari Theologia: quia Naturalis Philosophia nō est scire, quod Aristoteles, vel alij Philosophi sēserūt: sed quod habet veritas rerū: Vnde vbi deuiauit Aristoteles à veritate rerū, nō est scientia, scire quod Aristoteles sēserūt, sed potius error. Sed verē Theologia dicit scire eorū mētē, qui sacri canonē Spiritu sancto inspiratē tradiderūt: quia intellectus eorum nunquam deuiauit à veritate rerum. 7. Secūdo accipitur Theologia, pro habitu, quo fides, & ea quæ in sacra scriptura traduntur, defenduntur, & declarantur, ex quibusdā principiis nobis notioribus. Et sic accipit eā Augustinus li. 14. de Trin. cap. 1. Dicit enim, quod huic sciētiæ tātūmodo tribuitur illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, & roboratur. Et subdit immediate, Quia sciētiā nō pollēt fideles plurimi, quāuis polleat fide plurimū. Aliud est enim, scire tātūmodo quid homo credere debeatur: aliud autē, scire quomodo hoc ipsum & piis opuletur, & contra impiōs defendatur: quā proprio vocabulo Apostolus ad Cor. sciētiā appellare videtur. Verba sunt Augustini. Ex quo satis apparet, quod ipse vocat sciētiā Theologiæ habitum, quo fides & scriptura defenduntur, & declarantur. Sic etiā accipit, & intendit eam tradere Magister Sententiarū, in Prologo dicens, Sic fide nostram aduersus errorem carnaliū hominum turis Dauidicæ clypeis munire, vel potius munitā ostendere: ac catholicarū inquisitionū abditā aperire: nec non sacramentorū ecclesiasticorū, pro modulo nostræ intelligentiæ, notitiā tradere fluuimus. Dicit autem, munitā ostendere, quia vtitur autoritatibus Augustini, & aliorum, qui suis dictis fidē defenderant, & clarificauerant. 8. Tertiò accipitur Theologia cōmuniū (nescio si * verius) pro habitu eorum, quæ deducuntur ex articulis fidei, & ex dictis sacre scripturæ, sicut conclusiones ex principiis: & hic modus nunc veritur communiter in ore loquentium, &c. 9. Hæc distinctio præmissa, dicendū, quod si Theologia capitur primo modo, scilicet pro habitu, quo cognoscitur ea, quæ in sacra scriptura traduntur, & modo, quo in ea traduntur: Theologia non differt à fide. Cuius ratio est, quia quæ in sacra scriptura traduntur, sic solum diuina autoritate tenentur. Sic autem assentire eis, scilicet ut diuina autoritate sunt tradita, solius fidei est. Et ideo Theologia sic accepta, non differt à fide. Propter quod, querere vtrum Theologia sit accepta, sit scientia, idē est, ac si quereretur, vtrum fides esset scientia, & nō solum, vtrum cum fide sit scientia de eodem. Et quia nullus vniūquam dubitauit, an fides formaliter sit scientia, nisi loquendo largissime de scientia, sicut loquitur Augustinus de videndo Deum, dicens, quod illud dicimus scire, quod credimus aliorū testimoniis: ideo hic sensus conclusionis ad præsens dimittitur. 10. Si autem Theologia accipitur secūdo modo, scilicet pro habitu, quo fides, & ea quæ in sacra scriptura traduntur, defenduntur, & declarantur, sic fides & Theologia sunt de eodē: nisi quod illud, quod tradit fides sola autoritate, tradit Theologia ratione. Et ideo querere, vtrum Theologia sic accepta sit scientia, est querere, vtrum de eodem possit simul haberi fides & scientia. 11. Accipiendo autē Theologiam tertio modo, sicut cōmuniter accipitur, pro habitu eorū, quæ deducuntur ex articulis fidei: & ex dictis sacre scripturæ, sicut conclusiones ex principiis: sic querere, vtrum Theologia sit scientia, est querere, vtrum ex articulis fidei possit aliquid demonstratiue cōcludi, quod sit verē scitum. 12. Et his duobus modis vltimis tractabitur quæstio: Primò, vtrum de eodem possit esse fides, & scientia. Secundò, vtrum ex articulis fidei possit deduci conclusio verē scita. Sed ante, quam hæc tractentur, excludendæ sunt quædā obiectiones, quæ

Quomodo differat habitus Theologiæ, infusæ explicatur q. 4.

1. Cor. 13.

* Finis rationem vide infra, num. 48.

Quomodo sint de eodē, declaratur infra, q. 5. num. 16.

hinc contra prædictam distinctionem. Quidam enim arguunt contra duo membra distinctionis. Contra primum membrum dupliciter. Primo sic. Per fidem proprie acceptam, solum assentitur alicui, ut est à Deo reuelatum, & non, ut est ex aliquo deductum. Sed facta scriptura tradit quædam, 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. Corin. 15. cõcludit resurrectionem nostram ex resurrectione Christi. Itẽ deducendo ad inconueniens contra fidem, probat illud idẽ, dicens, Si mortui non resurgunt, vana est fides nostra: inanis est probatio nostra. Et quædam similia frequenter inueniuntur in epistolis & libris sapietialibus. Quare, &c. 13. Secundo sic. Fides est habitus infusus: sed Theologia primo modo, est habitus acquisitus: quia habitus, quo cognoscimus ea, quæ continentur in sacra scriptura, est acquisitus per studium & doctrinam: ergo talis Theologia non est idem, quod fides.

14. Contra secundum membrum arguitur sic. Habitibus, quos sacra scriptura, & contenta in ea, defenduntur, & declarantur, se habet ad sacram scripturam, sicut se habet habitus opinatiuus circa vnũquodq; cognoscibilem, ad scientiam de illis scibilibus. Multa enim probabilia dicuntur 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 scientiæ, vel Geometriæ, non dicitur, quod sunt duæ Geometriæ: Ergo nec propter supra dictum habitum annexum sacra scripturæ, debet dici, quod sunt duæ Theologiæ. Dicunt ergo isti, quod ille habitus persuasiuus, non est alius habitus à Theologia proprie dicta, vel nõ est alia Theologia proprie dicta, sed est annexus Theologiæ proprie dictæ, sicut habitus opinatiuus est annexus scientiæ, quado 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 à Deo, & non, ut est ab alio deductum, deductione pure fundata super naturas rerum, seu deductione humana: sed si deductio tenetur, ut à Deo inspirata, vel ipsa deducta traduntur alibi in sacra scriptura, ut absolute à Deo sunt reuelata, tunc talis deductio, & ipsa deducta, tenetur ex fide proprie dicta. Deinde dicendum ad maiorem, quod quoniam in sacra scriptura quædam traduntur, ut deducta ab aliis: tam illa deductio, ut ad scripturam pertinet, habetur ut à Deo inspirata, & non ut humana ratione inuentur: alioquin liceret eam negare, & sic falsificaretur scriptura pro illa consequentia deducta: quod est erroneum. Quædam etiã talium quæ hic traduntur, ut ex aliis deducta, traduntur alibi in scriptura, ut absolute reuelata, sicut resurrectio nostra, quæ cõcluditur ab Apostolo ex resurrectione Christi, traditur, ut absolute reuelata, Iob 19. & Daniel. 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 actum, nisi præsentem vel propositum obiectum: propter quod necessesse est, ad hoc quod per fidem credamus explicite & in particulari omnia credibilia, quod ipsa proponantur nobis, & explicentur. Et quia ipsa continentur in sacra scriptura, quæ non est nobis naturaliter notanda: oportet habere notitiam eius, per acquisitionem studij vel doctrinæ: ex quibus si in nobis generatur aliquis habitus, bene quidem: sed ille habitus de se nõ facit assensum: imò potest esse communis assensibus, & nõ assensibus: quia tam illi, qui in isti, possunt cognoscere, quid continentur in sacra scriptura: sed non assentiri, nisi illi qui credunt sacra scripturam esse à Deo inspiratam: quod pertinet ad fidem: ita fides aut solum, aut principaliter, facit assensum dictis scripturæ. Primus aut habitus, qui est per studij acquisitionem, requiritur propter solam propositionem seu presentationem obiecti: propter quod non debet dici Theologia ob defectum assensum, sicut nõ debet dici Geometriæ habitus, quibus cognoscitur, quicquid continetur in libris Geometricis, si eis non assentiretur. Minor igitur propositio illius obiecti, implicat falsum, vocando Theologiam illum habitum acquisitionem, qui de se non facit assensum: & sic patet, quod Theologia, prout dicitur habitus, quod solus, vel principaliter assentimus his, quæ in sacra scriptura traduntur, & ut in ea traduntur, nõ differt à fide: quod fuit primum membrum distinctionis. 17. Ad illud, quod obicitur contra secundum membrum distinctionis, dicendum est, quod si argumentantes intendunt dicere, quod ille habitus defensus sacra scripturæ, quem vocant Theologiam, nõ sit alius habitus à tali Theologia, sed sit ei adiunctus, cõtradictio est in dictis, quia nihil adiungitur sibi ipsi. Et ideo si est adiunctus, est alius. Si verò intendat dicere, quod sit alius habitus, sed nõ debet dici Theologia, quia nõ est principalis, sed adiunctus, sicut habitus opinatiuus circa Geometrica, nõ dicitur Geometria, sed sola scientia Geometriæ, tanquam principa-

lion: adhuc isti cõtradictum sibi ipsi. Dicunt enim alibi, quod opinio non stat cõscientia: hic autem dicunt, habitum opinatiuum circa vnũquodq; genus scibilibus, annexum esse scientiæ, quæ est de eisdem scibilibus. Non autem possibile est, imò videtur esse cõtradictio, quod incompensabilia sunt sibi inuicem annexa: quin potius vnũ annexorum est adiunctum alterius, 18. Sed quicquid sit de hoc, dicendum est ad rationem istorum, quod non est simile, quod inducitur pro simili: quia habitus opinatiuus, adiunctus scientiæ Geometriæ, quamuis sit habitus Geometricus, tamen nõ dicitur Geometria: quia scientia Geometriæ, tanquam certior & perfectior, illud nomen sibi appropriat. Et illo modo, si quis esset habitus Theologicus, qui esset proprie scientia, ille solus diceretur proprie Theologus, propter suam excellentiam, respectu aliorum: sed nõ est ita, ut inferiorius patebit: quinimò omnes habitus Theologici deficiunt à ratione scientiæ proprie dictæ. Et ideo nulli appropriatur nomen Theologiæ, sed conuenit omnibus habitibus Theologicis cognitiuis facientibus assensum, & maxime illi habitui, de quo nunc loquimur: ut testatur autoritas Beati Augustini prius allegata. Et sic patet, quod obiectiones factæ contra istam distinctionem prius positam, non concludunt.

19. N V N C procedendum est ad pertractandum articulos propositos: & primum primum, videlicet vtrum fides & scientia possint simul esse in eodẽ homine de eadem conclusione. Et ut latius tractetur questio, notandum est, quod fides potest capi dupliciter: vno modo pro fide, quæ innititur autoritati humane alio modo, pro fide quæ innititur autoritati diuine. Prima fides non differt ob opinionem: quia locus ab autoritate humana, est topicus, & argumentum inde sumptum, est debilissimũ. Et ideo fides, quæ tali autoritati innititur, est opinio debilissima. Propter quod idẽ est querere, vtrum talis fides & scientia proprie dicta, possint simul esse in eodẽ, & de eodem, sicut de opinione & scientia. Et in hoc sensu primum tractabitur questio: & postea de fide, quæ innititur autoritati diuine, & de scientia dicetur.

20. Quantum ad primum, notandum est, quod distinctio scientiæ & opinionis potest accipi dupliciter. Vno modo, ex parte conclusionis scientiæ & opinatiæ, ita videlicet, ut scientia dicatur habitus conclusionis necessariæ, quam impossibile est aliter se habere: & quod de hoc conflet scientiæ, sicut ponitur in distinctione eius, quod est scire, ut habetur primo Posteriorum, quod scire est cognoscere de conclusione, quod impossibile est eam aliter se habere. Opinio verò proportionaliter sit habitus conclusionis cõtingentis realiter, vel quæ æstimatur ab opinatiæ esse cõtingens, & possibilis aliter se habere, quod pro tanto additur, quia per scientiam non dicitur, nisi verum. Et ideo qualis est conclusio scita, talis videtur esse scientia: sed opinio cõtingit dicere verum & falsum: ut habetur sexto Ethicorum: propter quod cõclusio, de qua est opinio, & quæ ab opinatiæ æstimatur cõtingens, secundum hanc distinctionem opinionis à scientia, potest esse cõtingens, vel secundum rem, & secundum æstimationem opinantis simul: & tunc est opinio vera, quod ad hoc: vel solum secundum æstimationem opinantis: & tunc est opinio falsa.

21. Sic autem distinguendo opinionem à scientia, impossibile est, eundem hominem habere simul opinionem & scientiam de eadem cõclusionem, nec secundum actum, nec secundum habitum. De actibus patet facilius: impossibile est cõtradictoria simul esse vera. Æstimare enim cõtradictoria simul esse vera, non potest esse in mente hominis, etiã voce proferatur: ut habetur quarto Metaphysicæ. Sed eandem cõclusionem necessariam esse, & cõtingentem includit cõtradictionem, scilicet posse aliter se habere, & non posse aliter se habere. Æstimare autem conclusionem non posse aliter se habere, quod sit per se: & æstimare eandem cõclusionem posse aliter se habere quod sit per opinari, secundum distinctionem præceptam, est existimare cõtradictoria 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 cõtingit eundem hominem simul scire, & opinari eandem conclusionem.

22. Idem patet de habitibus, quia habitus, qui causantur ex actibus formaliter incompensabilibus, ut patet ex secundo Ethicorum, quia quilibet actus faciens ad generationem vnus habitus, facit ad corruptionem alterius, & completa generatione vnus, cõpleta est corruptio alterius. Sed scientia, & opinio, prædictis modis acceptæ, causantur ex actibus formaliter incompensabilibus, scilicet ex scire & opinari, qui prædicto modo accepti sunt actus incompensabiles formaliter, ut statim probatur: est ergo scientia & opinio sic acceptæ, sunt habitus incompensabiles: & per consequens, scientia, & fides, quæ innititur autoritati humane, cum sit quædam debilis opinio, ut dictum fuit prius. 23. Alio modo potest accipi distinctio scientiæ & opinionis, ex parte mediõrum, ex quibus procedit. Nam scientia, procedit per mediũ

necessariũ. Opinio verò, per mediũ probabile, & cõtingens, vel quod æstimatur tale. Et ista distinctio videtur magis propria, quam prima: quia licet distinctio cõsimilium habituum, puta scientiæ à scientia, debeat accipi ex parte obiecti magis, quam ex parte mediõrum, quod est in omnibus scientiis cõsimile formaliter, quia est necessariũ, quoniam vnus dicitur proprius quid, & aliud quia, de quo nihil est ad propositum: tam distinctio dissimilium habituum, qui possunt esse eiusdẽ obiecti, tam incomplexi, quam complexi, quodamodũ sunt opinio & scientia, oportet quod sumatur ex parte mediõrum, ex quibus procedunt. Hoc etiã necesse habent fieri illi, qui cõtradiciunt, quod circa vnũquodq; scibilibus est dare habitum opinatiuum: quod non esset, nisi cõclusio eadem posset esse scita & opinata. Nõ ergo necessariò differunt scientia & opinio ex parte conclusionis: sed differunt semper necessariò ex parte mediõrum, ex quibus procedunt: ita ut scientia sit habitus cõclusionis conclusæ per mediũ necessariũ, de cuius necessitate euidenter conflet: opinio verò sit habitus cõclusionis conclusæ per mediũ, quod est cõtingens, vel æstimatur esse cõtingens. Accipiendo autem sic scientiam & opinionem, possunt verè scientia & opinio simul esse in eodem homine de eadem cõclusionem, 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 nõ possunt: quia plures actus intelligendi non possunt simul esse in eodem intellectu secundum cursum naturæ, ut alibi probatum fuit. Scire autem est quidam actus intelligendi, & opinari similiter: ergo quando scire, & opinari, sunt plures & distincti actus, tunc non possunt esse simul in eodem intellectu: neque de eadem cõclusionem, neque de diuersis: & hoc modo non contingit vnũ & eundem hominem simul scire, & opinari, neque idem, neque diuersa.

25. Si autem plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eundem hominem quandoque simul scire & opinari eadem cõclusionem: & quodque non esset possibile. Quod quandoque esset possibile, patet, quia assentire cõclusioni necessariæ per medium cõtingens, quod æstimatur esse necessarium, est opinari: sed tale assentire potest esse cõ scire, cum nulla habeat cum eo repugnantiam: ergo tale opinari, & scire, possunt esse simul in eodem. Maior patet, quia tale assentire, nõ est scire: cum sit per mediũ, quod est realiter cõtingens: nec est actus cuiuslibet: aliter habitus, quam opinio: quia quæram, quis est ille habitus, & nõ poterit dari, nisi fingatur nouus habitus, præter illos, de quibus loquutus est Philosophus, quare &c. Nec obstat, quia talis decipitur, æstimando mediũ, quod est cõtingens, esse necessariũ: quia nõ est contra rationem opinionis, decipi tã circa cõclusionem opinatiã, quam circa mediũ, per quod cõcluditur. Opinione enim cõtingit verũ & falsum dicere, ut habetur 6. Ethicorum. Et sic patet maior. Minor probatur: quia illi actus, qui se habent cõformiter ad cõclusionem, nullam habent repugnantiam formalem, quin possint simul esse in eodem homine de illa cõclusionem: sed scire aliquam cõclusionem, & opinari eandem per medium cõtingens, quod æstimatur necessariũ, se habent cõformiter circa cõclusionem: quia per vtrumque æstimatur conclusio esse necessaria, & impossibilis aliter se habere: ergo opinari, & scire, sic accepta, nulla habent formalem repugnantiam, quin possint esse simul in eodem homine de eadem cõclusionem.

26. Et si dicatur, quod decipi, opponitur ei quod est scire: sed sic opinari est decipi: ergo opponitur ei quod est scire: & illa nõ poterit simul esse. Dicendum est ad hoc, quod scire, & decipi circa diuersa, non opponitur, nec sunt incompensabiles in eodẽ: alioquin qui sciret vnã propositionem, nõ posset decipi circa quæcunq; aliam, quod est falsum, & cõtra illud quod passim experimur. Modò in proposito nostro, scire, & decipi, non sunt circa idem, quia opinari nõ decipitur circa cõclusionem, quæ est eadẽ respectu vtriusque actus, scilicet scire, & opinari: quia opinari æstimat eam esse necessariam, sicut verè est: sed decipitur solum circa medium, quod æstimat esse necessariũ, cum sit cõtingens. Nõ est autem idem medium sciendi, & opinandi, sed aliud. Propter quod tale decipi, nõ opponitur ei quod est scire: cõclusio nem tãdẽ per aliud medium, Et sic patet, quod si plures actus intelligendi possent esse simul, nihil prohiberet eundem hominem scire & opinari simul eandem cõclusionem, quando scilicet opinans æstimat medium, quod est cõtingens, esse necessariũ. 27. Si autem opinans æstimet mediũ suũ esse cõtingens, tunc tale opinari nõ potest simul esse cõ scire. Cuius ratio est, quia impossibile est hominem eundẽ cognoscere certitudinaliter aliquam cõclusionem, & simul formidare de eadẽ. Hæc enim sibi inuicem opponitur. Sed per scire cognoscitur cõclusio certitudinaliter, sicut conceditur: per opinari autem, si sit vnus actus per se, & sit per solum mediũ, quod æstimatur cõtingens, formidatur de cõclusionem, ut probatur. Ergo nõ est possibile, eundem hominem sic opinari, & scire simul eandem cõclusionem. Assumpta

minor probatur, quia illa cognitio cõclusionis, quæ est per solum mediũ, quod æstimatur posse deficere à cõcludendo, talis conclusio est cõformidine. Sed opinari, quando est per se quidam actus procedens per solum mediũ, quod æstimatur cõtingens cõformidine est talis cognitio: quia de mediũ, quod æstimatur cõtingens respectu conclusionis, æstimatur quod possit deficere à cõcludendo conclusionem illam: & sic formidatur de ea, cum illa cognitio sit solum per medium illud. Ergo sic opinari est cognoscere cõformidine. Vtrique præmissarum patet ex rationibus terminorũ, & per cõsequens patet tota ratio. Sic igitur patet, quod etiam plures actus intelligendi possent simul esse, nunquam tamen scire, & opinari per medium, quod æstimatur cõtingens, simul esse possent: & quicquid dictum est de actu opinandi, cõsimiliter potest dici de actu credendi, qui innititur autoritati humane, & per easdem rationes: quia tale credere, est opinari. 28. De habitibus autem correspondentiis prædictis actibus, tenendum est, quod illi sunt cõpossibiles, qui causantur ex actibus formaliter cõpossibilibus: sed illi, qui causantur ex actibus formaliter incompensabilibus, sunt incompensabiles, propter rationem prius dictam. Dico autem actus formaliter incompensabiles, quando respectu eiusdẽ obiecti includunt oppositas habitudines. Tunc enim, quantum vnus eorũ facit ad generationem proprii habitus, tantum facit ad corruptionem alterius, ut prius dictum fuit. Alij autem actus, qui non includunt prædictam oppositionem, non vocantur hic formaliter incompensabiles: & habitus causati ex talibus, possunt simul esse, quoniam secundum veritatem plures actus nunquam sunt simul, non quidem propter oppositionem prædictam, quia illam non habent: sed quia (ut dictum fuit prius) nõ puto, quod plures actus intelligendi possint esse simul in eodem intellectu secundum cursum naturæ, neque de eodem obiecto, neque de diuersis, quamuis ex suppositione opposita, sint deductæ duæ conclusiones immediate præcedentes, propter causam, quæ inferius apparebit.

29. Nunc ergo supponendo, quod scire, & opinari, ut sunt distincti actus intelligendi, nõ possunt esse simul in eodem intellectu, nec de eadẽ cõclusionem, nec de diuersis: inquirendum est, vtrum medium cõtingens, quod de se natũ est facere opinari, & mediũ necessariũ, quod de se natũ est facere opinari, & mediũ necessariũ, quod est facere, quod homo verè sciat, possint simul cõcurrere ad causandum vnũ & eundẽ assensum de eadẽ cõclusionem, & sic scientia & opinio dicatur posse stare simul, si medium necessarium, quod est scientiæ, & mediũ cõtingens, quod est natũ facere opinionem, possint cõcurrere ad causandum vnũ assensum de eadem cõclusionem, an non. Solum enim in hoc sensu potest procedere questio, stante suppositione prædicta.

30. Sic ergo intelligendo questionem, dicendum est, quod medium cõtingens, vel æstimatur esse necessariũ, vel cõtingens, si æstimatur esse necessariũ, sic potest cõcurrere cum alio medio verè necessario ad causandum eundem assensum de eadẽ cõclusionem. Cuius ratio est, quia pro omni assensu idẽ est iudiciũ de duobus medijs necessariis, & de duobus, quorum vnũ est necessarium, & aliud cõtingens, si æstimetur necessariũ: sed duo media necessaria possunt cõcurrere ad causandum vnũ assensum: ergo & mediũ necessarium, & cõtingens, si æstimetur necessarium, possunt similiter ad idem concurrere. Maior patet, quia assensus cõclusionis, ut deducta est ex medijs vel principiis, totaliter dependet ex assensu & æstimatione principiorũ, seu mediõrum, & non ex natura mediõrum secundum se, nisi quatenus cadunt sub æstimatione deductis. Et ideo media, quæ æstimantur similia, possunt similiter cõcurrere ad eundẽ assensum, dato quod nõ 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 mediũ, & sic ex eis haberet vnũ assensum de eadem cõclusionem loco vnus mediũ. Et sic patet minor. Sequitur ergo prædicta conclusio.

31. Si verò medium cõtingens æstimetur esse cõtingens, adhuc tale mediũ suũ sumptum ex apparentibus de re, sive ex humana autoritate, potest cõcurrere cõ medio necessario ad causandum eundẽ assensum: quoniam habens medium necessarium euidentem, non indiget autoritate, nec medio cõtingente, ita quod mediũ necessariũ excludit necessitatem habendi autoritatem, & mediũ cõtingens, sed non excludit cõpossibilitatem. Quod excludat necessitatem, patet de facili: quia qui habet aliquid certius & euidentius autoritate, aut quocunq; medio cõtingente, non indiget eis: sed habens medium necessarium, de cuius veritate & necessitate cõstat ei, per resolutionem ad per se nota, habet quid certius & euidentius, quam sit autoritas, & quocunq; medium cõtingens, quantumcunq; probabile: ergo talis non indiget autoritate, nec medio cõtingente.

32. Quod autem medium necessarium non excludat cõpossibilitatem autoritatis, vel mediũ cõtingentis, probatur: nisi autoritas, vel medium cõtingens, non possent concurrere cum medio necessario ad causandum eundẽ assensum.

fieri hoc esset propter oppositionem evidentis & inevidentis, certi & dubij, sed istud non impedit, ut probatur. Ergo possunt simul concurrere. Maior patet, quia nulla causa impossibilitatis prædictorum mediorum apparet, nec per aliquem est adhuc assignata, nisi hoc solum, quod assensus per medium necessarium est certus & evidens, assensus autem per auctoritatem, & per quodcumque medium contingens, est dubius & inevidens: quæ cum sint opposita non possunt simul eidem convenire. Minor probatur, scilicet quod hoc non obstat.

33. Circa quod advertendum est, quod aliqua, quæ secundum se sola habent effectus conditionum incompensabilium, possunt concurrere ad unum effectum, qui est communis amborum. Verbi gratia, lumen quod à Sole causatur, & lumen quod causatur à stella, habent conditiones incompensabiles, scilicet clarum & obscurum, & tamē Sol, & stella, quando sunt ex eadem parte hemisphærii, concurrunt ad causandum unum lumen in medio. Nō enim solus Sol tunc illuminat, & stella nihil facit, cum omne lucens præstans diaphano de necessitate causat lumen: sed fit unum lumen ab utroque, non seorsum & distincte agentibus, sed simul, ut unum agens: & cum isto lumine nō sit aliud lumen & alia claritas eius, sed vñ & idem lumen. Et ideo loquendo de re utraque, tam stella, quam Sol, est causa luminis & claritatis, non quidem totalis, sed partialis, quamvis non ex æquo, quia perfectior ratio causandi est in Sole, & quasi totalis in stella autem imperfecta, & minima, & à sensu imperceptibilis: ratio tamen conuenit, quod sit aliqua. Ex propter hunc excessum virtutis illuminantis in Sole respectu stellarum, qui patet, quando seorsum agunt, quia tunc Sol causat lumen clarum, & stella obscurum, idcirco quando simul causant unum lumen clarum, per appropriationem rationis claritatis attribuentur causalitati Solis, & non stellarum, quamvis secundum rem totum sit ab ambobus, ut à partialibus causis simul concurrentibus & tenentibus locum vnius causæ totalis. Et sic patet, quod aliqua, quæ secundum se sola habent effectus conditionum incompensabilium, 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 & privatione circa commune subiectum, ab utroque realiter distinctis, ut sunt lumen & tenebræ in aëre, quia causæ istorum, scilicet luminis & tenebrarum (accipiendo tenebras pro pura privatione) nunquam possunt concurrere ad causandum eundem effectum, cum effectus vnius sit formaliter privatio alterius. Sed accipiuntur hic clarum, & obscurum, pro gradu perfectionis, & imperfectionis, in essentia luminis: nec differt talis gradus realiter à lumine, Et talis perfectio, & imperfectio, est in effectu, ex perfectione, vel imperfectione suæ causæ, & non ex alia formali oppositione in causalitate. Propter quod, sicut causa imperfecta, seorsum agens, causat imperfectum lumen, scilicet obscurum, propter defectum perfectionis virtutis, sic ipsa cum eadem perfectione virtute, & tenens cum ea locum vnius totalis causæ perfectæ, causat perfectum lumen, scilicet clarum, quia iam non deficit perfectio, quæ prius deficiebat.

35. Ex hoc, ad propositum, omnis cognitio veritatis, lumen quoddam est, & lumen vocatur ab ipso Apo. Ephe. 1. vbi dicitur: Mili omnium Sanctorum minimo, data est gratia hæc, in gentibus euangelizare inuestigabiles diuitias Christi, illuminare, &c. Id est, dare cognitionem, quæ est quoddam spirituale lumen. Quædam autem cognitio est clara, & quædam obscura: nec talis claritas & obscuritas sunt habitus, & privatio, circa cognitionem, tanquam circa subiectum, quia tunc causa obscuritatis non posset 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 formali oppositione in causalitate. Medium ergo sumptum ex auctoritate humana, & medium necessarium, si quodlibet eorum causet seorsum aliam, & aliam cognitionem conclusionis eiusdem, itæ cognitiones erant conditionum incompensabilium, quia vna erat clara & evidens, illa scilicet, quæ erit per medium necessarium, propter eius perfectionem in veritate & connectione ad conclusionem: alia vero obscura, & inevidens, quæ erit per solam auctoritatem, propter defectum prædictæ perfectionis, quæ est in medio necessario. Sed si auctoritati adiungatur medium necessarium, tam non deficit in medio perfectio, quæ prius deficiebat, nec per consequens in cognitione deficit claritas & evidentia, quæ prius deficiebat: imò erit vna cognitio clara & evidens, causata ab illis duobus mediis, tanquam à causis partialibus simul concurrentibus, & tenentibus vicem vnius causæ totalis. Claritas tamen illa &

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

36. Quicquid autem dictum est de oppositione clari & obscuri, evidentis & inevidentis, & de possibili concursu mediorum ad causandum unam cognitionem claram & evidentem, intelligendum est circa oppositionem certi & dubij, & circa concursum mediorum ad causandum unam cognitionem certam: quia mediis cōtingens, & auctoritas humana per se sola faciunt assensum dubium: mediis autem necessariis facit assensum certum. Et hi duo assensus non possunt simul esse in eodem homine & de eadem conclusione. Hoc tamen non obstat, prædicta media in ratione mediorum, possunt concurrere ad causandum unum assensum, qui nō erit simul, nec successivus, certus & dubius, sed certus tantum: & sic in assensu nulla erit oppositio, aut repugnancia secundum certum & dubium, clarum & obscurum, evidens & inevidens, ut declaratum est. Et sic patet minor, & principale intentum, quantum ad istum articulum, videlicet quod medium necessarium, quamvis excludat necessitatem auctoritatis humane, & cuiuslibet medij contingentis: tamen non excludit compatibilitatem eorum in ratione mediorum causantium unum assensum. Et hoc modo scientia, & opinio, nec non & fides, quæ innititur auctoritati humane, possunt simul esse in eodem, & de eodem, non quidem ut distincti habitus, habentes distinctos actus: sed quia media, quæ secundum se nara essent causare distinctos actus, ex quibus in nobis fieret prædicti habitus, ut distincti, possunt concurrere ad causandum unum assensum.

37. Et huc concordat communis doctrina, quæ dicit, quod unus homo potest simul cognoscere eandem conclusionem per medium probabile & demonstrativum. Thomas prima secundæ, quæstio 87. articulo tertio, in corollario solutionis. Et alibi dicit, quod opinio potest stare cum scientia demonstrativa, quod non potest esse secundum pluralitatem actuum, sed solum eo modo, quod dictum est: & hoc vltima parte, quæstio 9. articulo tertio, in solutione secundæ argumenti.

38. NVNC RESTAT inquirere, utrum scientia, & fides, quæ innititur auctoritati divine, 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, quæ est habitus infusus à Deo, potest stare simul cum scientia. Cuius ratio est, quia habitus fidei infusus, se extendit ad omnia, quæ sunt nobis tradita per revelationem divinam, & maxime ad illa, quæ 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 confirmatur nota est: quia Deum esse verum, traditum est in sacra scriptura, sicut à Deo revelatum, & nō vt ex alio deductum. Deuteronomij sexto: Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus vnus est. De hoc autem multi fideles habent veram scientiam per demonstrationem acquisitam. Ergo habitus fidei infusus, & veræ scientiæ, possunt simul stare.

39. Si vero queratur, de similitudine actuum, dicendum est, quod respectu talium, de quibus potest haberi à viatoribus vera scientia, sicut est, Deum esse unum, possunt stare simul actus fidei & scientiæ: non quidem sic, quod sint distincti actus, sed quia auctoritas divina, & ratio demonstrativa, possunt simul concurrere ad causandum unum assensum, de hoc quod Deus sit vnus. Quod patet per eandem rationem, quæ prius facta fuit, videlicet quod concursus prædictorum non potest impedire, nisi oppositio clari & obscuri, evidentis & inevidentis: sed illa non impedit, ut prius probatum fuit: ergo possunt simul stare. Et satis durū videtur dicere, quod fidelis acquirere scientiam, quod Deus sit vnus, nō credat ipsum esse unum, quia ipsemet Deus hoc in scriptura sacra revelavit. Alia autem sic subfunt fidei, quod secundum communem cursum humane cognitionis non sunt demonstrabiles, 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 scientiæ, nec per consequens habitum acquirentem: nō propter oppositionem evidentis & inevidentis, quia illa sublata est ex præcedentibus, sed propter conditionem maræ, quæ non est demonstrabilis, aut simpliciter, 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, quæ possunt adduci contra articulum, possunt sic solui, quod scientiæ constet de earum solutione. Primum patet, quia si articulus posset demonstrari, vel hoc esset à priori

d. 35. & sequenti-
bus.

priori & per causam, vel à posteriori & per effectum. Non primo modo, quia licet aliqui articuli habeant causam, puta articulus incarnationis, & quidam alij: illa tamen causa, quoad articuli existentiam actuale, est voluntas divina, quæ secundum se est nobis ignota. Etiam articulus trinitatis causam non habet. Quare articuli non possunt demonstrari à priori. Item nec à posteriori, sive per effectum, quia effectus ducit in cognitionem causæ secundum quod ab ea procedit: sed nullus effectus apparet nobis, procedit à Deo: nisi secundum illud, quod est vnus & commune cuiuslibet personæ intrinsecus, scilicet secundum rationem scientiæ, potentia, & voluntatis, ut infra patebit: ergo nullus effectus potest nos ducere in cognitionem Dei, quantum ad distinctionem personarum, sed solum quantum ad unitatem essentie, & attributorum essentialium. Omnes enim articuli includunt articulum Trinitatis aliquo modo: sicut articuli pertinent ad humanitatem Christi, includunt distinctionem personæ filij ab aliis personis, sicut esse incarnati, passi, & resurrexisse & huiusmodi. Quare, &c. Item demonstrationi assensui homo necessario vellet nollet articulis non assentit homo, nisi libere volens (ut dicit Augustinus) alioquin gentiles Philosophi potuissent, & adhuc possent, necessitate rationibus nostris, ad essentiam fidei articulis, quod non est verum: ergo articuli fidei non possunt demonstrari: nec aliquis adhuc visus est, qui demonstratione probaverit, quod ita sit, sicut ponit articulus.

41. Secundum scilicet quod articulus nihil impossibile includat, patet, quia talis demonstratio, cum non posset esse à priori & per causam, propter illa quæ dicta sunt prius sumetur ex his quæ apparent ex creaturis: sed apparentia ex creaturis, magis videntur concludere impossibilitatem articuli, quam possibilitatem: ergo &c. Minor probatur, quia in creaturis apparet, quod impossibile est, supposita distingui per relationes: sed distinguuntur necessario per absolutam. Cuius oppositum ponitur in articulo Trinitatis. Item, in creaturis natura completa in genere substantiæ constituit proprium suppositum, nec potest subsistere in supposito alieno: cuius oppositum includit articulus incarnationis: & similiter in aliis: ergo ex his quæ apparent, magis posset concludi impossibilitas articulorum, quam possibilitas. Item, quicquid est in Deo intrinsecus, vel necesse est ibidem esse, vel impossibile est ibi nō esse. Et quicquid non est in Deo, impossibile est ibi esse: neque enim potest aliquid euenire Deo contingenter, aut ab ipso recedere, quod ad illa, quæ sunt intrinseca, sed esse trinum in personis, est Deo intrinsecus: ergo necessarium est Deum esse trinum, vel impossibile est non esse trinum. Sed non potest demonstrari, quod Deus sit trinus, ut probatum est: ergo nec demonstrari potest, quod sit possibile Deum esse trinum, ad unum enim sequitur aliud, ut 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 hæc positio tollit, vel quasi tollit, meritum fidei.

42. Tertium patet, scilicet quod non omnes rationes, adductæ contra articulum, possunt solui, sic quod clarè & scientiæ constet de eorum solutione. Ad quod videndum, notandum est, quod ratio, quæ adducitur contra articulum, aut peccat in forma arguendi, & tunc potest eam soluere scientiæ, quicquid scit artem libri Eleuchorij, aut peccat in materia, eo quod assumit falsam propositionem: utpote si sic argueretur, Semper in distinctis suppositis est distincta natura: sed in diuinis natura non potest distinguatur: ergo articulus nihil, vel modicum, difficultatis haberet: non enim est multum difficile, credere illud esse factum, quod demonstratur possibile fieri: ergo hæc positio tollit, vel quasi tollit, meritum fidei.

43. Sic ergo patet, quod considerando fidem secundum specialem materiam de qua est, quæ non est demonstrabilis, aut simpliciter, scilicet viatori, qualis est fides articulo- rum fidei & scientia non sunt simul in eodem, & de eodem: quia viatori non potest demonstrari, quod ita sit, sicut

ponit articulus, nec quod articulus sit possibilis: nec rationes contra articulum possunt solui clarè, & scientiæ, secundum communem cursum, quo à nobis habetur Theologia.

44. Dico autem, secundum communem cursum, propter duos: Primum est, quia aliqui bene ponunt, quod vera scientia (quam dicunt abstractivam) potest haberi à puro viatore, quod Deus sit vnus & trinus, sed non secundum communem cursum, sed virtute diuina, & miraculose. De hoc tamē suo loco inquiretur. Secundum est, quia videtur quibusdam, quod Apostoli, & illi qui viderunt Christum miracula facientem, & suscitantem mortuos, in testimonium suæ diuinitatis, & suæ doctrine, habuerunt veram scientiā de diuinitate Christi, & de veritate suæ doctrine, quia necessarium & per se notum est, tam infideli, quam fidei, 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.

45. Qualiter autem posset 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 creaturæ, fieri in testimonium alicuius rei. Ex hoc enim sciretur, quod Deus faciens talem effectum, testificaretur illud, propter quod fieret. Et hoc modo Apostoli, & illi qui viderunt resuscitationem Lazari, quadriduanum in testimonium diuinitatis Christi, sciuerunt Deum testificari, quod Christus esset Deus, & per hoc habuerunt scientiam, quæ per talem demonstrationem procedentem ex per se notis est. Quicquid testificatur est verum: sed Deus per tale factum testificatus est Christum esse Deum: ergo Christus est verus Deus. Et per consequens habuerunt scientiam, quod doctrina tota, quam audierunt à 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 intellectum ad assentiendum: sed alicui, qui videtur Christum resuscitantem Lazarem, & alia miracula facientem, non assenserunt, quod ipse esset Deus, ut patet Io. 11. quod etiam Christus exprobrando dicit, Io. 15. Si opera nō fecissem, & 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 meruerint in credendo prædicta: quia secundum Gregorium in Homilia in Octauis Paschæ, Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Hoc autem fortè videretur esse inconueniens: quare & illud, ex quo sequitur, videlicet quod Apostoli habuerunt de talibus scientiam. Tertium est, quod dato quod esset per se notum, aliquid posse fieri à solo Deo, sicut fuit resuscitatio Lazari: tamen non esset per se notum, quod hoc fieret ad testificandum hoc, quod diceret iste, vel ille, qui prædicaret miraculum: quia de nullo homine est per se notum, quod non possit dicere falsum ex ignorantia, vel malitiae: nec de Christo fuit hoc per se notum, sed solum creditum ab illis, qui crediderunt ipsum esse Deum: & quantumcūque etiam aliqui videatur verum dixisse in vno, non est propter hoc per se notum, quod dicat verum in alio. Posito ergo, quod Christus dixisset, quod Deus resuscitaret Lazarem, ad testificandum, quod ipse Christus esset verus Deus, & constaret euidenter de resuscitatione Lazari facta à Deo, & ex hoc de veritate Christi prædictis talem resuscitationem: non tamen propterea esset per se notum quod Christus verum dixisset pro illo addito, scilicet quod resuscitatio fieret in testimonium, quod ipse Deus esset.

47. Sed diceret aliquis, quod imò: quia Deus non perhibet testimonium falsitatis: sed si Christus non fuisset Deus, & tale miraculum factum fuisset à Deo, Christo inuocante Deum, ut per tale miraculum testificaretur ipsum esse Deum, sequeretur, quod Deus faciendo tale miraculum ad talem Christi inuocationem, perhibuisset testimonium falsitatis. Quare &c. Est ad hoc dicendum, quod si Deus per talem inuocationem Christi faceret miraculum, tunc esset in testimonium inuocationis: sed quantumcūque 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 facturus sit Deus, & ignorare, propter quid debeat fieri, & propria presumptione, vel malitia, coniecturare, vel fingere ac dicere, quod Deus facturus sit illud propter aliud quàm fiat à Deo. Donum enim Prophetiæ commune est bonis & malis: & talis sic dicens, falsum dicit: sed Deus faciens miraculum, quod prædicatur, non testificatur falsum: quia

Tho. 3. q.
45. ar. 4.

non facit miraculum propter illud, quod alius dicit, quamvis simul concurrant: & sic non est per se notum, quod miraculum fiat ad testificandum dictum cuiuscunque hominis, etiam Christi, sed solum creditum ab illis, qui credunt 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 perfectionem 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, ut Deum esse trinum & unum, & huiusmodi, non est proprie scientia, & simpliciter.

48. NVNC videandum est de secundo articulo principali, scilicet utrum Theologia accepta pro habitu eorum, quæ deducuntur ex articulis fidei, sicut conclusiones ex principiis, sit vera & proprie scientia, sic enim (ut dictum est prius) Theologia sumitur communis, nescio si verius, vel proprius: quod pro tanto dico, quia illa, quæ quidam dicunt deduci ex articulis, magis adducuntur secundum veritatem ad sustinendum vel ad declarandum articulum: verbi gratia, ex hoc quod articulus Trinitatis ponit, quod in divinis sint tres persone, & una essentia, deducitur tanquam conclusio, quod distinctio personarum est per relationes, & non per aliquod absolutum. Similiter ex hoc, quod articulus ponit, quod filius Dei est homo, deducitur, quod habeat veram carnem, non phantasticam, ut ponunt Manichæi. Sed secundum veritatem, ista magis adducuntur ad sustinendum vel declarandum articulum. Propter hoc enim dicimus, distinctionem divinarum personarum fieri per relationes, & non per absolutum, ut sustineamus, qualiter articulus possit esse verus. Si enim fieret per absoluta, necessario sequeretur, quod fieret, vel per essentiam divinam, & tunc ipsa plurificaretur, quod est impossibile: aut per aliquod absolutum, additum essentia, & tunc esset vera & realis compositio in Deo, quod rursus est impossibile. Ut ergo articulus Trinitatis, qui secundum rationem humanam multum est obscurus, sustineatur aliquantulum, tanquam possibile, adducimus id, quod dictum est, ad sustinendum articulum, & non deducimus principaliter ex articulo. Similiter, quod dicimus, filium Dei habere veram carnem, & non phantasticam, adducimus ad declarandum, qualiter intelligatur articulus, qui ponit quod filius Dei est homo, scilicet quod est verus homo, non secundum apparentiam tantum. Et isto modo usus est Saluator, Apostolis volens declarare articulum resurrectionis, Lucæ ultimo, ubi dicit, Palpare & videre, quia Spiritus carnis & ossa non habet, sicut me videris habere. Certè poterat cōcludere, Ego resurrexi verè: ergo habeo veram carnem, Sed non sic fecit, imò econverso ad articulum declarandum suæ resurrectionis, adducit quod dictum est de veritate carnis. Et eodem modo potest deduci, ex hoc, quod filius est verus homo, quod ipse habebat veram carnem: nec est magna philosophia, imò fortè petitio principij. Credo tamen, quod principaliter adducatur ad insinuandum intellectum articuli, modo, quo dictum est. Practicè autem ex articulis multa deducuntur, & aliis dictis scripturæ, ut patet in libris Moralibus Gregorij, & aliorum sanctorum, necnon in Homilia eorum, & aliorum Doctorum.

Infra q. 5.
Num. 21.

49. Sed siue sic, siue primo modo, fiat deductio ex fidei articulis, dicendum, quod Theologia sumpta pro habitu, quo talia deducuntur, non est proprie scientia: quod patet, quia syllogismus demonstrativus, qui facit solus proprie scire, procedit ex propositionibus necessariis, & per se notis, vel reducibilibus ad aliqua per se nota: sed nulla ratio procedens ex articulis, qui merè sunt fidei, est huiusmodi: ergo nulla talis ratio facit proprie scire. Maior patet ex primo Posteriorum, ubi dicitur, quod demonstratio est syllogismus faciens scire: & ibi determinatur, quod procedit ex necessariis, & per se notis, vel quæ possunt resolvi ad per se nota, cum in talibus non sit processus in infinitum. Minor similiter manifestatur, quia articuli, qui sunt merè fidei, ut Deum esse trinum, filium incarnatum, passum, resurrexisse, & huiusmodi, non sunt de se noti, nec possunt resolvi in aliqua per se nota: sed solum, vel principaliter, eis autoritate scripturæ, quam credimus à Deo esse inspiratam: & hoc ipsum, videlicet scripturam esse à Deo inspiratam, non est per se notum, nec reducibile ad aliquid per se notum. Quare, &c.

50. Contra rationem istam instatur dupliciter. Ex primò contra maiorem propositionem, dicendo, quod ipsa solum habet veritatem in scientiis, quæ non subalternantur aliis scientiis. Scientia enim subalterna non procedit ex principiis per se notis in illa scientia, sed solum creditur. Quod probatur: quia principia scientiæ subalternæ, aut sunt ei evidentiæ, & hoc, aut ex sola ratione terminorum, aut quia sunt ex aliis conclusa, aut

sunt solum credita. Primum non potest dici, quia illa evidentiæ solum est in principis primis & universaliissimis, quorum termini, & rationes terminorum, omnibus sunt noti: quod non est verum de principis scientiæ subalternæ. Nec secundum potest dici: quia accipere ea, ut conclusa, pertinet ad scientiam talia concludentem, sicut est scientia subalternans. Relinquitur ergo, quod in scientia subalterna sint tantum credita.

51. Secundo instatur contra maiorem propositionem, dicendo, quod Theologia non 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 evidentiore conclusioni, conclusio non esset nisi credita, & non scita. Sunt ergo evidentiæ in scientia subalterna, non aliquo illorum modorum, de quibus agitur, sed via sensus, memoriæ, & experientie, modo, quo determinat Philosophus primo Metaphysicæ: quod ex multis sensibus fit una memoria, & ex multis memoriis unum experimentum, & eum multis experimentis velle, quod est principium scientiæ & artis: & sic omnis scientia subalterna, facit evidentiæ de suis principiis, quantum ad quæ est.

53. Ad secundum dicendum, quod sicut ex una propositione necessaria & altera contingente non sequitur conclusio necessaria, sed contingens ex una evidente, & per se nota, & altera inevidente & solum credita, non sequitur conclusio evidens, & per se nota, qualem oportet esse conclusionem proprie scitam. Et ratio huius est, quia cum maior extremitas non cōcludatur de minore, nisi propter connexionem mediæ cum utraque, impossibile est, quod ex vi talis illationis inherentiæ maioris extremitatis cum minore in cōclusionem sit magis necessaria, vel magis nota, quam inherentiæ mediæ cum utraque. Propter quod in quacunque præmissarum medium conveniat alicui extremitati, vel extremitas sibi cōtingenter vel inevidenter, impossibile est, quod in cōclusionem ex vi talis illationis maior extremitas conveniat minori necessario vel evidenter, prout requiritur ad conclusionem proprie scitam. Et sic remanet adhuc, quod Theologia, prout dicitur habitum, quomodo deducatur aliqua ex articulis fidei, siue ex uno articulo, & quacunque alia propositione assumpta, non est proprie scientia, sed solum large, vocando scientiam habitum, quo aliquid concluditur ex veris, tamen immanifestis ipsi deducendi. Et huic cōcordat doctrina communis, quæ dicit sic: Si esset aliqua scientia, quæ non possit reduci ad principia naturaliter cognita, non esset eiusdem speciei cum aliis, nec univocè diceretur scientia.

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

55. Ad secundum dicendum, quod Aristoteles nihil novit de cognitione, quæ est per autoritatem divinam, propter quod de illo habitu non fecit mentionem. Unde proprie loquendo, sub nullo illorum, quæ enumerantur 6. Ethic. continetur Theologia, qualitercunque accepta. Per idem patet ad tertium, quia in autoritate Hierem. non accipitur scire ita strictè, sicut Philosophus accipit primo Posteriorum, sed accipitur pro notitia divinarum, quam tradit scriptura sacra, in quantum creditur à Deo revelata. Rationes in oppositum probant, quod Theologia non est proprie & strictè scientia, quod concessum est.

QVÆSTIO SECUNDA.

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

Henricus. Quodlibet. 12. quæstio. 2. Q. 2. am. 3. q. Prologi maioris. dist. 25. q. 5. Vide Carthusianum.

AD SECUNDUM sic proceditur, & arguitur, 1. quod Theologia, supposito quodam lumine alio à lumine fidei, sit proprie scientia: quia altius lumen causat altiore cognitionem: sed respectu credibilium est dare in viatoribus lumen altius fidei: ergo est dare eis altiore cognitionem, quam sit cognitio fidei: sed supra fidem non est nisi scientia: ergo, &c. Maior de se videtur manifesta. Minor probatur per autoritatem Pea-

ti Aug.

ti Augustini super illud Iohannis primo, Erat lux vera, ubi dicit, quod aliud est lumen ad credendum, aliud ad intelligendum: ergo præter lumen fidei est dare aliud lumen, & altius.

2. Item ibidem dicit, quod lux increata illuminat hominem duplici lumine, parvulus quidem lumine fidei, quo nutriuntur, & lactem: maiores autem lumine sapientiæ, quo, ut solido cibo, vescuntur. Quod lumen habebat Apostolus, qui dicebat primæ Corinth. secundo: Sapientiam loquimur inter perfectos. Igitur præter lumen fidei, quod habent omnes fideles, quantuncunque simplices, est aliud lumen clarius, quod habent maiores, & doctores. & hæc fuit minor: sequitur ergo conclusio.

3. Item, Deus non deficit in necessariis, multò minus, quàm natura: sed necessarius est, quod fides defendatur contra errores infidelium & hæreticorum, ergo Deus providit 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 aliud lumen clarius fidei, in quo habeant de credibilibus altiore cognitionem, quàm per fidem: sed illa non videtur esse nisi cognitio scientifica: quare &c.

4. 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.

5. IN CONTRARIUM arguitur, quia omnis scientia resoluitur ad per se nota, ut prius ostensum fuit: sed nullus inter viatores adhuc inuentus est, qui credibilia resolueret, vel resolvere poterit ad per se nota: ergo nullus adhuc fuit illuminatus, in tantum quod habuerit scientiam de credibilibus.

6. RESPONSO. Circa quæstionem istam sic proceditur: quia primò ponitur quedam opinio, quæ asserit Theologiam esse scientiam proprie dictam, eò 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 secundò inquiretur de his, quæ dicta opinio ponit.

7. 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 scitæ. Tertium est, quod tale lumen & scientia in illo lumine habita, non evacuant fidem.

8. Primum istorum, scilicet quod est dare tale lumen, probat duabus autoritatibus Beati Augustini, positis in primo argumento quæstionis. Necnò & secunda ratione ibide subiuncta.

9. Secundum autem probant duabus autoritatibus, & una ratione. Prima autoritas sumitur ex Canone Esai. 7. ubi dicit translatio nostra, Nisi credideritis, non 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, quàm naturale lumen intellectus nostri supposito phantasmate. Sed lumen naturale intellectus nostri, supposito phantasmate, facit clarè intelligi principia naturalia, & sciri conclusiones ex eis deductas. Igitur lumen supernaturale, supposita fide, sufficit ad faciendum intelligi principia supernaturalia, id est, articulos fidei, & scire conclusiones ex eis deductas.

10. Tertio probant, quod tale lumen non evacuat fidem, sed stat eam: quia si tale lumen non posset stare cum fide, illud esset maxime propter oppositionem, quæ videtur esse inter ænigma fidei, & claritatem illius luminis: sed illud non impedit, quia contraria, licet non comparantur se in suis excellentiis, tamen, ut dicunt, compatiuntur se in esse remisso. Nunc ita est, quod obscuritas fidei, & claritas gloriæ opponuntur, sicut contraria in suis excellentiis: sed obscuritas fidei, & claritas illius luminis mediæ, opponuntur sicut contraria in esse remisso: quia claritas illius luminis non est perfecta claritas, nec obscuritas fidei, est perfecta obscuritas: & ideo licet lumen gloriæ evacuet fidem, tamen illud lumen medium non evacuat ipsam. Exemplum est autem eiusdem de aere, qui de nocte est simpliciter tenebrosus, & in meridie simpliciter illuminatus, sed in aurora est partim illuminatus, & partim tenebrosus: nec tenebrositas totaliter expellitur, usque ad meridiem, quando claritas perficitur. Sic fides est quasi tenebræ, gloria quasi lumen meridianum, quod

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

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

12. NVNC SECUNDO restat inquirendum de predictis. Et primò ostendetur, quod fictitium est ponere tale lumen. Secundò ostendetur, quod dato quod poneretur, tamen in ipso articulo fidei non essent proprie intellecti, nec conclusiones ex eis deductæ, essent proprie scitæ. Tertio ostendetur, quod tale lumen, si esset, evacuetur 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 vite, & exercitium studij in sacra scriptura. Sed meriti æqualis, vel melioris ingenij, quàm alij, & æqualis meriti, & æquè, vel plus exercitii in studio sacre scripturæ, sentiunt se non habere tale lumen, quia non experiuntur se habere evidentem cognitionem de articulis fidei, nec de conclusionibus ex eis deductis: (quod tamen oportet, si haberent tale lumen quod facit de articulis evidentem cognitionem) ergo tale lumen non datur ad utilitatem personæ. Item nec ad utilitatem communitatis, sicut sunt gratiæ gratis datæ, de quibus loquitur Apostolus primæ ad Corinthios 12. quia omne donum ordinatum ad utilitatem communitatis, manifestatur aliis per proprium actum, sicut donum linguarum, gratia sanctorum, operatio virtutum & miraculorum. Unde ibidem dicitur, quod voluitque datur manifestatio spiritus ad utilitatem, & supple, communitatis: quia nulla posset ex talibus donis utilitas pervenire 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 cognitivus, est per doctrinam. Signum enim scientis, est posse docere, ut 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 evidentiæ 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.

13. Si verò dicatur, quod habentes tale lumen possunt facere ea, quæ docent aliis esse evidentiæ. Arguitur contra: quia non habentibus aliquod lumen, non potest esse evidens illud, quod totam evidentiæ suam habet ab illo, & in illo lumine: sed credibilia & deducta ex eis, habent totam suam evidentiæ ab illo, & in illo lumine, quod isti ponunt: ergo non possunt per quacunque doctrinam fieri evidentiæ aliis non habentibus prædictum lumen. Nec sine dubio inuentus est adhuc aliquis, qui per doctrinam suam fecerit de eis evidentiæ, 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 utile communitati: nec est ordinatum ad utilitatem personæ, ut probatum est. Ergo fictitium est ponere tale lumen. Et sic patet primum, & amplius patebit in sequentibus.

14. 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 primò autoritate Beati Augustini, non de Trinitate capite primo, ubi dicit sic: De credendis nulla infidelitate dubitemus: de intelligendis nulla temeritate affirmemus. Reputat ergo Beatus Augustinus temerarium, quod aliquis affirmet se pro statu viæ posse intelligere credibilia, seu articulos fidei.

Item patet duabus rationibus. Prima est: quia ille, qui principaliter assentit alicui propter auctoritatem alicuius dicentis, quam propter quancunque evidentiam rationis, ita quod auctoritate cessante, vel non assentiret, vel non firmiter adhereret propter inevidentiam 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 à 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 auctoritas sacre scripturæ: quamvis Theologus sciret assignare locum scripturæ, 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 isto 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: conexio terminorum articuli Trinitatis: aut talis evidentia ex alio deducitur. Sed neuter illorum modorum est possibilis, ut probatur: 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, qua cognoscitur essentia divina in se & immediate & non ex aliquo præcognito, est cognitio, que vocatur facialis, siue facie ad faciem, quia non est per aliud medium præcognitum. Sed talis cognitio cum sit gloriosa, non potest haberi à puro viatore. Quare &c.

17. Item nec alius modus possibilis est, scilicet quod evidenti articulo 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 articulus Trinitatis, ut probatum fuit. Nec ex aliquo præcognito in Deo: quia ille est primus articulus Trinitatis, quod quiddam præintelligimus in Deo, totum perinet ad unitatem essentia, & nullo modo ad distinctionem realem: tum quia quaeretur de illo præcognito, si sit immediate cognitum, vel ex alio præcognito. Non potest dici, quod sit immediate cognitum, propter eandem rationem, qua nec articulus: nec alio præcognito, quia quaeretur de illo similiter, & esset processus in infinitum, vel deueniret 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 evidentiæ intelligentiæ.

18. Tertium probatur, scilicet quod tale lumen, si esset, euacuaret necessitatem habendi fidem & auctoritatem, quia ille, cui conitatur certitudinaliter aliquid sic esse ex evidentiæ rei, quocumque alio dicente, vel non dicente, non indiget testimonio, vel auctoritate alterius: sed habens scientiam alicuius conclusionis deductæ ex principiis necessariis & evidentibus, est certus: ergo talis non indiget alio testimonio, vel alia auctoritate, nec fide innitente auctoritati. Si ergo illud lumen, quod isti ponunt, faceret articulos fidei evidentes, & conclusiones ex eis deductas verè scitas, sequeretur, quod tale lumen euacuaret necessitatem fidei & auctoritatis. Puto tamen, quod non euacuaret 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 inoposibilia. 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 repugnantie & inoposibilitatis. Sed contraria in omni gradu, tam remissa, quam intensius, opponuntur. Ergo &c. Minor illius rationis patet, quia contrarietas est oppositio secundum formam, ut habetur 4. Metaphysicæ: ergo ubicumque manent formæ, ibi est oppositio, vel nunquam est. Formæ autem manent tam in gradu remissionis, quam intensius: ergo in omni gradu opponuntur, & sunt inoposibiles. Secundo, quia impossibile est idem & secundum idem, simul esse albu & nigrum: sed albedo in quocumque gradu sit, ex quo realiter est ibi, dat esse album, & nigredo esse nigrum: ergo &c. Tercio terminus à quo, & ad quem in eodem motu sunt inoposibiles, alioquin unus non abiret 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

inoposibiles. Quarto, quia magis 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 summe album, & summe nigrum essent contraria, & inoposibilia, quia maxime distant: omnis autem albedo, & nigredo esset composibilis: quod est manifestè falsum. Puto autem in hoc esse deceptionem: quia inter contraria est quandoque dare medium unum per essentiam, in quo aliquantulum dicuntur extrema manere, non quidem sic, quod in illo medio sine distincte formæ contrarie sub esse remisso (hoc enim impossibile est, ut probatum est statim: nec illud mediū aliquo modo esset tunc unum, nisi per aggregationem) sed quia illud mediū participat naturam utriusque, & comparatur ad quodcumque extremum, habet aliquo modo rationem extremi alterius: ut patet de tepido respectu calidi & frigidi. Ipsi autem accipiuntur primo modo, cum ponant fidem manere cum illo lumine, tanquam duo distincta: & obscuritas fidei cum claritate illius luminis: ideo decipiuntur.

20. Nunc restat discurre per dicta eorum, solvendo, quæ adducunt pro se. Cum enim dicunt, illud lumen esse, & probant per auctoritatem Augustini, potest dupliciter responderi: uno modo, quod Beatus Aug. dilinguit 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, qua assentimus simpliciter eis propter auctoritatem dicentis: & hoc est per fidem, quam habent omnes fideles. Alia est, qua quidem maiores possunt alios instruere & persuadere ea que sunt fidei, & aliquantulum declarare, & defendere: quam notitiam potest quis habere vel à Deo per infusionem, vel ab alio per doctrinam, vel à seipso per exercitium studij. & hæc notitia vocat Beatus Augustinus scientiam, vel sapientiam, 14. de Trinitate ca. 1. Hoc etiam vocatur lumen ab eodem in auctoritatibus allegatis, quod lumine articuli intelliguntur non simpliciter, ita ut sint evidentes intellectui nostro, modo, quo alij ponunt, sed quia habetur de eis quedam altior notitia, quam per solum fidem, quæ notitia est fidei declarativa, & aliquantulum persuasiva. 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, ut alij ponunt, quia ad ea, quæ sunt fidei, non potest adduci cogens ratio, ne tollat meritum fidei. Nam secundum Greg. fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Et sic exclusa est ratio, quam adducunt.

21. Quod dicunt secundò de evidentiæ intelligentiæ, quam faciunt illud lumen. Primò per illud Esa. 7. Nisi credideritis &c. potest dici dupliciter: Primò sic, quia de credibilibus non habetur notitia, nisi credulitas. Nisi, inquam, credideritis, non intelligetis: id est, aliter non cognoscetis. Vel sic, Quia notitia Doctorum fidei defendentiū, fidem supponit, nisi credideritis per fidem, non intelligetis, id est, non habebitis illam notitiam alio rem, quæ dicta est. Similiter ad illud Aug. Ego catholicam fidem profiteor &c. potest dici dupliciter: primò 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 supposita fide, quam intellectus noster supposito phantasmate, dicendum, quod nullum lumen, quod possit haberi à puro viatore, potest tantum respectu articulorum 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 sufficeret, possit in singularibus evidenter universalia 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 principiis naturalibus. Sed de illo non est sermo ad præsens.

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

QVAEST

QVAESTIO TERTIA.
Vtrum viatori possit communicari
scientia de articulis fidei.

Gaudan. Quodlibet. 3. q. 14.

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

2. Itē, 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, cui respiciat rem secundum esse præsentis existentie, & se habeat ad abstractivam per additionem, quæ respicit rem secundum quidditatem eius absolute: certe est posterior ea.

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

4. Item, Paulus, qui in rapta vidit diuinam essentiam, post rapum habuit memoriam de visione, & de re visa, quia ipse locutus est de ipsa 1. ad Corin. 13. Illa autem cognitio memorativa, non fuit intuitiva, sed abstractiva: ergo ista est possibilis homini sine illa. Et sic idem, quod prius.

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 una est beatifica, nec est communicabilis, ita & altera: si autē dicitur, quod sit minus perfecta, arguitur contra: Deus non habuit ab æterno de rebus creabilibus nisi cognitionem abstractivam: quia creaturæ non fuerant ab æterno præsentēs Deo secundum suum esse reale, eo quod ab æterno nihil erant. Nunc autem habet de eis, vel de aliquibus earum, cognitionem intuitivam: hæc autē non est perfectior prima, alioquin Deus proficeret in cognitione rerū, quod est impossibile. Ergo cognitio abstractiva, non est minus perfecta, quam intuitiva: & per consequens est beatifica, & incommunicabilis viatori, sicut intuitiva.

RESPONSI O. Circa questionem istam procedetur sic, quia primò 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: & secundò inquiratur 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 præsentem 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 præsentē in ratione obiecti immediate cogniti. Unde secundum istos, cognitio abstractiva dicitur non solum per abstractionem quidditatis ab esse, & à non esse, sicut est illa cognitio, per quæ cognoscitur de aliqua re, 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 rerū natura, dum tamē ipsa, ut sic, non sit præsentis in ratione obiecti immediate cogniti. Verbi gratia, si eclipsis Lunæ sit in rerū natura, & Astrologus visser in domo, sciat Lunā tunc actualiter eclipsari, quia scit adesse tempus & horam interpositionis terre inter Solem & Lunam, dum tamen non videat eclipsim in se, dicitur habere de eclipsi cognitionem abstractivam, & non intuitivam. Et eo-

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, ut sibi realiter præsentem, sed solum cognoscit ipsum esse ex effectibus suis. Unde omnis cognitio, cuiuscunque rei, quæ non est de eius actuali existentia immediate, ut præsentē, cognoscit est abstractiva, & non intuitiva. Et ideo, qui accipiunt cognitionem abstractivam primò modo solum, non vadunt ad intentionem aliorum, nec per consequens rationes, quas super hoc fundant. Accipiendo ergo cognitionem abstractivam, illo modo, quo expostum est, dicunt quidam, quod Deus posset communicare cognitionem abstractivam puro viatori de seipso, adeo perfectam, quod ipse sic cognoscendo Deum, cognosceret certitudinaliter & expressè, ipsum esse trinum in personis, quia cognita perfectè & certitudinaliter natura subiecti, cognoscuntur 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 intrinsecè, 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 salua reverentia diuinæ potentie, quæ non potest à nobis comprehendī perfectè. Et hoc probatur dupliciter: primò sic, Impossibile est cognitionem abstractivam cuiuscunque rei esse primam, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur: sed in puro viatore non potest præesse aliqua cognitio, ex qua cognitio abstractiva de Deo possit deduci: ergo impossibile est, quod cognitio abstractiva de Deo communicetur viatori. Maior patet inductivè & ratione. Inductivè sic, Deus nihil cognovit abstractivè, puta res antequam sint, nisi cognoscendo essentiam suam intuitivè. Similiter & angelus primò intuitivè cognoscit 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 diuina virtute. Sed contra hoc arguitur sic: Certum est, quod Deus non intelligit, nec intelligere potest abstractivè alia à se, nisi cognoscendo intuitivè essentiam suam, per quæ cognoscit alia. Angelos dimittimus, quia parū scimus de eis: loquamur de nobis, de quibus est quæstio. Concessum est etiam ab omnibus, quod secundum consuetum cursum naturæ, vires interiores, tam sensitivæ, quam intellectivæ, non possunt exire in actum, nisi prævia cognitione intuitiva alicuius sensus exterioris: quia non habet immo diatū ordinē ad res exteriores, sed solum mediante cognitione sensitiva exteriorē. Propter hanc mediationem, omnes actus interiorum virium, sunt abstractivi, & non intuitivi. Ex hoc sic arguitur: Si virtute divina fieret, quod intellectus, & alix vires interiores, exirent in actus suos, respectu rerum exteriorum, absque ulla præsuppositione quoruncunque actuum sensuum 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 sic patet, quod illa inductio concludit illud, quod sit in Deo, & in nobis, quod impossibile est fieri oppositum quacunque virtute.

10. Ratione sic probatur eadē maior: Prima cognitio necessaria est entis in actu: talis cognitio necessaria est intuitiva, ut probatur: ergo omnis alia cognitio necessaria 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. Metaphysicæ: ergo prima cognitio, ex qua omnis alia dependet, est entis in actu.

Minor

Solutio
Oportet in
solutione
ultimi.
Vide et
de hac re
Gabriel
ar. 3. q. 1.
Prolog.

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

Minor probatur: quia illa cognitio est intuitiva, quae fertur im-
mediate in rem, ut sibi praesentem, secundum eius existentiam actua-
lem: & hoc patet ex ratione cognitionis intuitivae prius posita.
Sed prima cognitio, quae est entis in actu, ut praecognitio, fertur
in ens in actu, secundum eius existentiam actuale, cum hoc sit forma.
Istam ratio sui obiecti, & fertur immediate in ipsum: quia non me-
diante alia cognitione, cum illa sit primarum mediate alio co-
gnitio, cui sit illud prius. Ergo talis cognitio est intuitiva, quam
supponit omnis alia. Et hoc fuit maior principalis rationis. Mi-
nor probatur, videlicet, quod in puro viatore non potest precedere
aliqua cognitio, ex qua deducatur talis cognitio abstractiva,
qualis illi ponitur, quia cognitio vel esse eiusdem cognitio, scilicet
Dei, aut alterius. Non alterius: quia illud esset creatum: ex nullo
autem creato praecognitio potest deduci talis cognitio Dei, per
quam certitudinaliter & expresse cognoscatur Deus esse trinus
& unus, ut probatur in praecedentibus. Nec potest esse eius-
dem cognitio, scilicet Dei, quia vel esset abstractiva, vel intuitiva.
Si abstractiva, adhuc ipsam praecederet quaedam alia, de qua
quereretur, ut prius, & sic esset processus in infinitum. Relin-
quitur ergo, quod sit intuitiva: sed illa non potest communi-
cari viatori, cum sit beatifica: ergo nec abstractiva.
11. Sed diceret aliquis, quod quidam viator, qui nunquam fuit com-
prehensor, non possit talis cognitio abstractiva communicari viatori:
tamen poterit communicari, si primo rapiatur ad visionem in-
tuitivam Dei: ac deinde cesset illa visio, & ille raptus: sicut fuit
in Beato Paulo. Sed quia hoc tangitur in quodam argumento pri-
us facto, ideo nunc differtur usque ad solutionem illius argumenti.
12. Secundum probatur principalis conclusio sit: Si talis cog-
nitio abstractiva esset possibilis viatori, aut essentia divina secun-
dum se immediate praesentaretur intellectui, aut mediante ali-
quo alio. Si primum, tunc esset cognitio intuitiva, sicut visio colo-
ris in pariete, & talis visio non potest communicari viatori. Si se-
cundum, aut illud esset medium cognitum, aut solus ratio cognoscen-
di, (sicut quidam ponit de specie) non medium cognitum, quia nihil
creatum potest per modum obiecti cogniti ducere in tam perfectam
cognitionem Dei, quod expresse cognoscatur, esse trinus, (ut
prius dictum fuit, & probatum) nec aliquis unquam hoc posuit. Si
autem illud medium sit solum ratio cognoscendi, ut species, tale
medium non faceret cognitionem abstractivam, sed intuitivam. Quod
patet: quia si aliqua res esset secundum se praesens praesentia po-
tentia cognitivae, & praesentetur ei in ratione obiecti cognoscibi-
lis per solam speciem, illa cognitio est intuitiva, quia potentia
fertur in tale rem, ut sibi realiter praesentem in ratione obiecti
immediate cogniti: quia species non est medium cognitum, sed so-
lum ratio cognoscendi. Exemplum de cognitione sensitiva visus.
Sed essentia divina est secundum se praesens realiter cuiusque
potentiae cognitivae, & cuiuslibet rei. Si ergo ipsa praesentetur in
ratione obiecti cognoscibilis per solam speciem illi potentiae quae
est capax eius, necesse est talis cognitio esse intuitivam. Et hoc
modo ponunt quidam speciem in visione beata, quae est intuitiva.
Puto tamen, quod nulla species (proinde loquimur de specie) po-
test representare essentiam divinam ut per eam cognoscatur
intuitivum, vel abstractivum: quod plenius patebit in 4. lib.
13. Sed diceret aliquis, quod non oportet essentiam divinam, nec
quodcumque aliud obiectum esse praesens potentiae, neque secun-
dum suam actualem existentiam, neque per medium cognitum, neque
per modum, quod est ratio cognoscendi solus, ut species: quia sola
cognitio rei apud potentiam cognitivam, facit obiectum praesens esse
potentiae, non in ratione existentis, sed in ratione agniti. Hanc
omni praesentia facit solus actus, & nulla alia praesentia obiecti
requiritur ad eius cognitionem, nisi quando cognitio causatur ef-
fective ab obiecto, quia propter hoc bene requiritur actualis
praesentia obiecti, secundum eius realem existentiam, eo quod illud,
quod non est realiter in actu, nihil potest agere: sed Deus potest
per seipsum facere, quod facit mediante obiecto. Et ideo, ut vide-
tur, Deus potest causare in intellectu cognitionem alicuius rei quae
non est praesens intellectui, secundum suam actualem existentiam,
nec secundum medium cognitum, nec secundum speciem ali-
quam: cuius oppositum asseriebatur in praecedenti ratione.
14. Illud autem prima facie videtur mirabile fati, quia secundum hoc
Deus posset facere, quod oculus videret colorem, qui non esset ei praesens
realiter, imo qui omnino non esset in rerum natura, ex quo
actus potentiae non requiritur aliqua realis existentia obiecti, quando
obiectum non movet ad actum: quod utique esset, si Deus suppleret vi-
cem obiecti in movendo. Posset igitur secundum hoc dici, quod oculus
videret colorem, qui non esset, & audiret sonum, qui non esset, & gu-
stus gustaret saporem, qui non esset, & sentiret calorem, qui non esset,
& odoratus odor, qui non esset, quod videtur multis impossibile.
15. Item quaecumque cognitio creata plus videtur requirere praesentiam
sui obiecti, quam cognitio increata: quia cognitio, quando est perfectior, tanto pauciora requiritur: & quanto imperfe-
ctior, tanto plura. Sed cognitio divina & increata requiritur ne-

cessario praesentiam cuiusque obiecti sui in sua reali existen-
tia, vel in suo representativo: quia obiectum cognitionis divinae
primarium, est sua essentia realiter praesens: obiectum autem se-
cundarium, sunt creaturae, quae ab aeterno fuerunt intellectui divi-
no praesentes in suo representativo, scilicet in essentia divina,
quae est obiectum primum & representativum omnium obiectorum se-
cundariorum: nec aliter creaturae possent cognosci a Deo, nisi re-
praesentarentur in essentia divina, ut in obiecto primo. Ergo
fortiori ratione quaecumque cognitio creata requirit necessarium
realem praesentiam cuiusque obiecti sui in sua actuali existen-
tia, vel in suo representativo: nec aliter videtur possibile, quod
aliquid cognoscatur. Et sic remanet adhuc virtus rationis praeceden-
tis: & per consequens patet principalis conclusio, videli-
cet, quod nullus viator potest quacumque virtute habere cog-
nitionem abstractivam de Deo adeo perfectam, quod posset cer-
titudinaliter & expresse cognoscere Deum esse trinum.
16. Ad rationes in oppositu respondendum est: Ad primam, cum di-
citur, quod omnis illa cognitio potest communicari homini viatori,
quae non ponitur ipsum extra terminos vigendi, est, quod hic est
duplex defectus: primus est, quia ad hoc quod aliqua perfectio sit
communicabilis alicui, oportet quod illa perfectio sit in se, & secun-
dum se possibilis: quia quod non est possibile secundum se non po-
test alicui communicari. Et ideo debet dici sic in maiori propo-
sitione. Quia omnis illa cognitio, quae est possibilis secundum se,
& c. & tunc minor propositio, si directum sumatur sub ista, est fal-
sa: quia cognitio abstractiva, quae illi ponitur, non est secundum se
possibilis: quia cum omnis cognitio sit alicuius cognoscens, ista
nullus est, nec esse potest, nec Dei, nec creaturae, nec pro-
statu patrie, nec pro statu viae. Et quod non sit possibilis Deo, de se
clarum est: quia illa cognitio est imperfecta respectu cognitio-
nis intuitivae, ut ipsi dicunt. Nihil autem imperfectum potest esse in
Deo. Quod etiam non sit possibilis creaturae beatae, ut beata est, pa-
tet per idem: quia cognitio creaturae beatae, ut beata est, & di-
stinguitur a non beata, non est nisi cognitio beata, quae est intuitiva,
& non abstractiva. Quod non sit possibilis creaturae in statu
viae, quantum sit probatum in corpore questionis, nunc tamen respon-
dendo ad rationem, sufficit negare hanc possibilitatem, & eis in-
cumbit probatio, vel manifeste petunt principium. Secundus de-
fectus est, quia homo viator duo dicitur, quae se habet sicut ex-
celsa, & excelsa: quia non omnis homo est viator, imo quidam
sunt comprehensores: nec omnis viator est homo, quia angeli
fuerunt viatores, & adhuc Deus creare posset angelos, qui pos-
sent esse in statu viae. 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 pos-
sunt esse, sicut homines. Debet ergo poni in maiori propositione,
ne, quod illa cognitio, quae est possibilis secundum se, nec repu-
gnat homini viatori, nec inquantum homo est, nec inquantum viator
est: tunc in minori propositione debet probari, quod cognitio ab-
stractiva sit talis, quod ad singula membra quod non sit, nisi de vlti-
mo membro. Et ideo ratio est tripliciter defectiva, ut dictum est.
17. Ad secundam rationem dicendum est, per interpositionem minoris:
quia cognitio intuitiva prior est, quam abstractiva, ut probatum
fuit. Et ideo intuitiva potest haberi sine abstractiva, & non econ-
tra. Et cum probatur, quod abstractiva sit prior, quia tendit in
quidditatem rei absolutam, intuitiva autem tendit in rem secundum
esse praesentis existentiae: respondetur, quantum abstractiva ad al-
liud se extendat, quantum ad cognitionem quidditatis, ut prius dictum
est. Sed illo concessa, adhuc non sequitur, quod abstractiva sit
prior. Nam sensitiva exterior, quae praecedit omnem abstracti-
vam, tendit in rem secundum esse praesentis existentiae. Quod
autem additur, quod talis cognitio se habet per additionem ad
aliam, non est verum, sed totum est contrarium, sicut una cognitio
potest se habere per additionem ad aliam, scilicet secundum praesup-
positionem. Nec argumetur ex parte cognitoris, valde, nec
simpliciter, nec in proposito. Non simpliciter, quia accidentia se
habent per additionem ad substantiam, tanquam posteriora. Et ta-
men cognitio accidentium tam sensitiva, quam intellectiva, praecedit
cognitionem substantiae. Item in proposito, esse actualem
existentiam, non se habet in Deo per additionem ad quiddita-
tem, cum sint penitus idem: unde illa ratio nihil concludit.
18. Ad tertiam rationem dicendum est, quod ipsa nihil conclu-
dit pro eis, sed solum contra eos, si aliquid concluditur: quod pa-
ter resumendo rationem eorum, quae quid faceret essentia di-
vina, si esset praesens intellectui in ratione obiecti naturaliter
mouentis, potest facere voluntas divina sine tali praesentia exis-
tentiae: sed si essentia divina esset praesens intellectui in ra-
tione obiecti naturaliter mouentis, ipsa causaret perfectam
cognitionem sui intuitivam, & non abstractivam: ergo vo-
luntas divina sine praesentia essentiae in ratione obiecti natu-
raliter

raliter mouentis, potest causare cognitionem perfectam intui-
tivam, & non abstractivam, quod est contra eos.
19. Ad quartam rationem dicendum est, quod memoria quae habuit
Beatus Paulus post raptum de visione, quae habuerat in raptu, &
de re visa, non fuit expressa cognitio essentiae divinae, quae isti
ponunt: nec expressa cognitio visionis beatae: sed solum in que-
dam confuso recordabatur se vidisse Deum, sicut Nabuchodonno-
sor Daniel. 2. in somno recordabatur aliquid magni & mirabi-
le, & 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 sit de specie in visione beata, nullus tamen vi-
sionem posuit, quod essentia divina posset expresse & quiddita-
tive representari per aliquod creatum, se habens in ratione obie-
cti medij. Et ideo illa memoria beati Pauli non potuit esse
expressa cognitio Dei abstractiva, qualem isti ponunt.
20. Argumentum in oppositu, licet sit pro parte ista, quod ad co-
gnitionem abstractivam tamen unum non verum, istud videlicet, quod
cognitio abstractiva eiusdem potentiae & obiecti sit aequae perfe-
cta, sicut intuitiva: quod non puto verum. Nec probatio valet, quia
falsum assumit, scilicet, quod Deus habet de creaturis quando-
que cognitionem intuitivam, de quibus habuerat prius cognitio-
nem abstractivam. Deus enim de nullo habet, nisi una cognitio-
nem, & uno modo, & semper aequaliter perfectam, qualitercumque
illa vocetur. Quia quantumcumque creaturae sint in rerum natura,
vel non sint, tamen eodem modo representantur intellectui divino,
scilicet in ratione obiecti secundarii, per primum obiectum, quod
est essentia divina, uniformiter se habens in seipsa, & in reprae-
sentando alia. Propter quod cognitio creaturarum non est in Deo
plus abstractiva, quod non sunt: nec plus intuitiva, quod non sunt.
Non sit autem est in nobis. Et ideo nullum simile est hinc & inde.

QVAESTIO QVARTA.
De unitate scientiae.

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

VLTIMO QUALITER Theologia habet rationem
scientiae, & qualiter non: nunc querendum est
de eius unitate. Et arguitur, quod sit una: quia
scriptura loquitur de ipsa, ut de una scientia, Sa-
pientia 10. Dedit illi scientiam sanctorum. Quod
videtur intelligi de Theologia. Ergo &c.

2. Item illa, quae participant unam rationem cognoscibilitatis,
pertinent ad unum habitum cognitivum: sed omnia, de quibus
tractat Theologia, sunt huiusmodi: quia participant ratio-
nem reuelabilem: & sic videntur pertinere ad Theologiam:
ergo ipsa est unus habitus cognitivus, vel una scientia.

3. Item illa pertinent ad unam scientiam, quae habent attrib-
utionem ad unum, quod est in ea principaliter consideratum
sed omnia, de quibus tractatur in Theologia habent attrib-
utionem ad Deum de quo principaliter in ea tractatur: ergo &c.

4. In contrarium arguitur, quia supernaturalia debent proportio-
nari naturalibus: sed creator, & creatura, speculabilia, & practi-
ca, de quibus tractatur in Theologia, prout cognoscuntur ductu
rationis naturalis, pertinent necessario ad diversas scientias: ergo
hinc eadem, prout cognoscuntur lumine fidei, vel per revelatio-
nem, pertinent ad diversas scientias: sed omnis talis cognitio per-
tinet ad Theologiam: ergo ipsa non est una scientia. R. oppositum. Non
fiat vis in hac questione de nomine scientiae, utrum proprie con-
ueniat Theologiae vel non: quia de hoc satis dictum est in praeced-
entibus: sed vocetur nunc scientia, omnis habitus Theologicus co-
gnitivus: & sic fides est scientia, modo, quo loquitur Augustinus
de Videndo Deum, dicens, Illud dicimus scire, quod credimus testi-
monio aliorum. Quo supposito, dicendum est, quod credimus testi-
monio aliorum, sed plures. Patet: quia illi habitus sunt plures, &
distincti, qui sunt de pluribus & distinctis obiectis: vel de eiusdem
obiectis, consideratis per distincta media. Sed Theologia est de
pluribus, & distinctis obiectis, vel de eiusdem obiectis consideratis
per distincta media. Ergo ipsa est plures habitus, & non unus. Ma-
ior patet, quia distinctio habituum cognitivorum non est solum ex
parte obiectorum, de quibus sunt: (sicut distinguitur inter se scien-
tia proprie dicta) sed etiam ex parte mediorum, (supposita identita-
te obiectorum) sicut scientia & opinio de eodem differunt, quia non
sunt per idem medium: & scientia est per medium necessarium, opinio
vero per medium contingens. Et hoc distinctio est maior & forma-
lior quam prima. Quod sit maior, de se patet. Plus enim differunt opi-
ni a scientia, (dato quod sint eiusdem obiecti), propter diversitatem medio-
rum quam differunt scientia una ab alia, vel opinio ab opinione, ex
diversitate obiectorum. Quod etiam sit formalior, patet, quia ha-
bitus requiritur propter modum, quo tendit potentia in obiectum: &
ideo habitus distinguitur formaliter ex diverso modo tendendi
in obiecta. Unde et alio modo tendit intellectus in prima prin-
cipia, quod non cognoscit per discursum, & alio modo in conclusio-

nes, quae cognoscuntur per discursum ex principiis: ideo alius
est habitus principiorum, qui dicitur intellectus ab habitibus co-
clusionum. R. ultimus, quia in quibusdam conclusionibus tendit in formidi-
ne, propter necessitatem medij, & eius evidentiam: ideo differunt opinio
a scientia. Omnes autem scientiae conveniunt inter se in formali
modo tendendi in obiecta sua, quia omnis tendit in suum obie-
ctum sine formidine, & necessario: Propter quod differentia,
quae habet scientiae ex parte obiecti, non est adeo formalis,
sicut prima. Alia tamen habere non possunt. Et ideo dicitur dif-
ferre formaliter per sua obiecta. Quae tamen differentia magis assi-
milatur differentiae partium in modo sub suo toto, quam differentiae
specierum sub genere. Et istud sit dictum gratis de differentia
habituum, ad praebendum aliam occasionem amplius cogitandi.
5. Ad propositum enim sufficit, quod distinguantur habitus,
tam ex parte mediorum, quam ex parte obiectorum: quod fa-
tis declaratum est. Et sic patet maior propositio. Minor autem pa-
ter ex his, quae dicta sunt prius in prima questione, videlicet, quod
Theologia accipitur tripliciter: uno modo pro habitu, quo al-
fescimus his, quae in sacra scriptura traduntur, & modo, quo in
ea traduntur, & sic non differunt a fide: secundo modo, pro habi-
tu defensionis fidei: tertio modo, pro habitu, quo practice dedu-
cuntur aliqua ex articulis fidei, & ex dictis sacrae scripturae. Hi
autem habitus sunt de diversis obiectis, vel per diversa media, ut
infra patebit, quod queretur de subiecto Theologiae. Quare & c.
6. Manifestum etiam est ex alio, hoc habitus esse duos: quia
primus est infusus, & per hoc differat ab aliis duobus, qui sunt
acquisiti. Et illi inter se differunt: quia secundum se declarantur
articulorum, & defensionis fidei, ita quod articuli sunt conclu-
siones in illo habitu, sed in tertio habitu se habent, ut princi-
pia, ex quibus quaedam alia deducuntur.
7. Contra hoc autem dicunt quidam, quod dato quod Theologia in-
cluderet praedictos tres habitus, non propter hoc sequeretur, quod
ipsa non esset scientia una, quod isti dicunt, ad unam scientiam
plures habitus concurrunt, videlicet habitus principiorum, ex
quibus scientia procedit, & plures habitus plurium conclusionum.
Non enim oportet in una scientia esse unam conclusionem tan-
tum, imo sunt plures, secundum pluralitatem passionum subie-
cti. Et ita pluralitas habituum non excludit unitatem scientiae.
8. Istud enim nihil valet, nec in se nec in proposito. In se qui-
dem, quia licet plures habitus possint ad unam scientiam concurrere
extrinsece per modum cuiusdam antecedentis, ut habitus prin-
cipiorum seu per modum comitantis, ut habitus opinionum circa
vniuersum: sed habitus impossibilis est tam, quod intrinsece & essen-
tialiter plures habitus concurrant ad unam scientiam. Quia impos-
sibile est, & contradictionem implicans, quod superius multi-
plicatum pertineat intrinsece ad naturam unius sui inferioris,
sicut impossibile est, quod plura animalia pertineant essen-
tialiter ad naturam unius hominis: sed habitus est superius ad scien-
tiam: ergo impossibile est, quod plures habitus pertineant in-
trinsece, & essentialiter ad unam scientiam. Imo hoc modo, sicut
vni multiplicatur, & reliqui: ut sicut animalia intrinsece perti-
nent ad hominem, pluraliter plurificatis hominibus, & econ-
trario: sic habitus intrinsece pertinent ad scientiam, pluraliter
plurificatis scientiis, & econtrario. Item in proposito instan-
tia illa non valet, quia dictum fuit, quod in hac questione accipitur
scientia large pro omni habitu cognitivo, & ideo idem iudicium
est, quo ad unitatem & pluralitatem in scientia sic accepta, & de
habitu cognitivo: quia idem sunt, & pro eodem accipiuntur.
9. Ad primum argumentum in oppositu, dicendum, quod
scriptura loquitur ibi de sola cognitione fidei: quantum ad illa,
quae sufficiunt ad sancte viuendum. Theologia autem pluribus
modis accipitur, quam pro cognitione solius fidei: ut prius di-
ctum fuit. Idem licet scriptura loquatur ibi in singulari, hoc tamen
non fuit ad insinuandam unitatem scientiae Theologiae, aut ad
excludendum pluralitatem, de quibus sacra scriptura nunquam se
intromittit: quia in eodem lib. Sapientiae 7. capitulo, signanter di-
xit idem Sapiens Deus dedit sapientiam hominibus quae sunt, & enu-
merantur multa, quae non pertinent ad unam scientiam, sed ad
multas. Nos etiam consuevimus dicere, aliquem esse magnam scien-
tiam, quousque sit habitus in pluribus scientiis, & non in una tantum.
10. Ad secundum dicendum, quod habere unam rationem cogno-
scibilitatis, potest accipi tripliciter: duobus modis ex parte
obiecti, & uno modo ex parte medij, vel modi cognoscendi.
Ex parte obiecti possunt aliqua habere unam rationem cogno-
scibilitatis per praedicationem, vel attributionem. Per praedicationem,
sicut omnia entia naturalia conveniunt in ratione mobilis,
quae praedicatur de eis: & secundum istam rationem pertinent
ad unam scientiam, quae traditur in libris Physicorum. Sed per
illam nesciuntur passionem propriam singulorum entium natu-
ralium, sed solum communes, quae conveniunt eis, inquantum
mobilia sunt, & de hac non procedit argumentum: nec de illa
communi

47.4.111.6

merum inquantum est susceptivus sanitatis, quae est subiectum medicinalis, ut habet Philosophus. Et similiter est in omnibus aliis. Minor probatur: quia considerat Theologia multa de Deo dicta secundum substantiam. Omnis enim ratio attributalis dicitur de Deo per modum accidentis: substantia autem non habet attributionem ad accidentia, sed potius e converso. Item Theologia considerat multa, quae conveniunt Deo secundum se, & non per respectum ad creaturas, sicut esse aeternum, trinum, & unum, & huiusmodi. Talia autem non habent attributionem ad illud, quod competit Deo per respectum ad creaturas: sicut est ratio glorificationis, vel redemptionis. Ergo &c. 15. Secundum probatur idem, ex habitudine subiecti ad passionem sicut illud, quod quaeritur in scientia, tanquam aliquid probandum de alio, non est subiectum, sed potius passio vel proprietas subiecti: sed esse glorificationem, quaeritur in Theologia, tanquam aliquid probandum de alio: ergo esse glorificationem, non est formalis ratio subiecti Theologiae. Maior patet: quia omnis scientia supponit suum subiectum secundum suam formalem rationem, nec probat ipsum de alio, sed alia de ipso. Minor similiter patet: quaeritur enim in Theologia, verum Deus sit glorificationis, sicut quaeritur, verum sit sapiens vel omnipotens. Ergo &c. 16. His autem non obstantibus, dicendum quod in Theologia, de qua nunc loquimur, Deus est subiectum, non sub ratione absoluta, sed sub ratione determinata. Quod patet sic: Sub eadem ratione est Deum subiectum in Theologia, de qua nunc loquimur, & in fide articulo: sed in fide articulo non est sub ratione absoluta, sed sub ratione determinata: ergo Deum non est subiectum in Theologia sub ratione absoluta. Maior patet: quia sicut supra dictum est, illud idem, & sub eadem ratione, est subiectum in scientia, quod est subiectum in conclusione principaliter illata: sed articuli fidei sunt conclusiones principaliter illatae in Theologia, prout nunc loquimur, ut supra declaratum est ergo idem, & sub eadem ratione, est subiectum in Theologia, & in fide articulo, ita quod Theologia, & fides articulo, non differunt quantum ad subiectum, sed solum quantum ad modum assentiendi. Et haec fuit maior. Minor probatur, scilicet quod in fide articulo Deus non sit subiectum sub ratione absoluta, sed sub ratione determinata: quia sicut probatum fuit in prima quaestione, licet fides, secundum suam formalem rationem, possit esse simul in eodem, & de eodem, de quo est scientia: tamen fides accepta secundum specialem materiam, qualis est fides articulo, de qua sola loquimur Theologi, non est de aliquo se habili pro statu viæ, quia nec articuli possunt demonstrari, nec rationes adductae contra articulos possunt scientificae solvi, ut probatum fuit supra. Ex hoc sic arguitur: Deum non est subiectum in fide articulo sub illa ratione, sub qua multa possunt probari de ipso demonstrativè & scientificè: alioquin inveniretur aliquis articulus fidei, qui posset viatori demonstrari: sed de Deo sub ratione absoluta, qua Deum est, possunt multa probari demonstrativè & scientificè, verbi gratia, quod Deum est unus, quod Deum est intellectus, & similia: ergo Deus sub ratione absoluta non est subiectum in fide articulo, sed sub aliqua ratione determinata. 17. Quae autem est ista ratio? credo quod sit ratio Saluatoris: quod patet primo: quia illa est ratio subiecti in aliquo habitu, quae in illo principaliter attenditur & consideratur, & quae continet alias fundamentaliter, & per illas explicatur. Exemplum de corpore mobili in scientia naturali. Sed ratio Saluatoris est huiusmodi. Principaliter enim in fide intenditur. Nunquam enim fuit fides, nec in statu innocentiae, nec post lapsum, quin explicite fuerit de Salvatore: non sic autem est de aliis. Item haec ratio continet alias fundamentaliter, & implicite, scilicet esse incarnatum, passum, resurrexisse, ascendisse in coelum, venturum ad iudicium: quibus explicatur, qualiter Deus salutem nostram operatur est. Et ipse articulus Trinitatis continetur implicite etiam in ratione Saluatoris, propter determinationem personae salutis nos meritorie: quae est principale obiectum complete salutis. Ergo Deus sub ratione Saluatoris, est subiectum in fide articulo. 18. Secundum patet idem sic: Sub illa ratione Deum est subiectum in fide articulo, sub qua maxime habet habitudinem ad opus meritorium: sed talis est ratio Saluatoris: ergo &c. Maior patet quia principia oportet habere per se habitudinem ad conclusionem articuli: autem fidei sunt principia respectu eorum, quae in sacra scriptura concluduntur de opere meritorio, ut dictum fuit prius: ergo oportet illud, quod subiecitur in fide articulo, habere habitudinem ad opus meritorium. Minor similiter probatur: quia illa ratio habet maxime directam habitudinem ad opus meritorium, quae includit aliqualem rationem finis, & aliqualem modum perveniendi ad finem. Hoc patet, quia in agibilibus, finis habet rationem principij, ut habetur secundo Physicorum. Sed ratio Saluatoris includit finem operis meritorij, scilicet salutem, & implicite modum perveniendi ad hunc finem: ergo Deus sub ratione Saluatoris maxime habet habitudinem ad opus meritorium. Et haec fuit minor. Sequitur ergo conclusio, quod Deus sub ratione Saluatoris, sit subiectum in fide articulo, & in Theologia, quae est fidei declarativa

& defensiva. Ad hoc facit, quod ille, de quo omnes articuli loquuntur, nomen Saluatoris accepit, ut dicitur Mat. 1. & Luc. 1. & 2. cap. 19. Ad rationes alterius opinionis respondendum est. Cum enim primo dicitur, quod subiectum debet continere fundamentalia omnia de quibus determinatur in scientia: concedatur. Et ad minorem dicendum est, per interemptionem. Ad probationem respondendum est dupliciter. Primo, quia attributio aliorum ad formalem rationem subiecti, non est secundum ordinem causalitatis in essendo, vel in inherendo subiecto: quia si sic esset, tunc dicta secundum substantiam, non haberet attributionem ad dicta per modum accidentis: nec dicta de Deo absolute, ad ea quae dicuntur de Deo in respectu ad creaturas. Sed non est sic: Videmus enim, quod formalis ratio subiecti in scientia naturali, est ratio mobilis, ad quam habet attributionem ratio quantitas & generabile ratio compositi ex materia & forma, quae ad substantiam pertinent. Ex hoc enim quod aliquid est mobile, probamus quod sit quantum, ut patet sexto Physicorum. Et ex eo, quod est generabile, probamus, quod sit compositum ex materia & forma: patet primo de generatione, & secundo Physicorum. Et constat, quod haec attributio non secundum ordinem causalitatis in essendo vel in inherendo. Non enim propter hoc aliquid est quantum, quia est mobile, sed e converso: nec propter hoc aliquid est compositum ex materia & forma, quia est generabile & corruptibile, sed e converso. Ergo attributio, quae habet ea, de quibus determinatur in scientia ad rationem formalem subiecti, non est secundum ordinem naturae & causalitatis, sed secundum ordinem cognitionis. Sic enim subiectum cum sua formali ratione est suppositum in scientia, tanquam praecognitum. Cetera autem de subiecto inquiruntur. Et hoc modo nihil prohibet, dicta per modum substantiae, habere attributionem ad aliquid dictum per modum accidentis: (quia accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, ut dicitur primo de Anima), & ea quae dicuntur absolute, ad ea quae dicuntur respectu. Nam operationes divinae, transeuntes ad creaturam, natae sunt deducere nos in cognitionem aliquarum perfectionum, quae Deo absolute conveniunt. Et sic ad rationem Saluatoris, licet sit denominativa & respectiva, possunt habere attributionem alia dicta de Deo absolute & secundum substantiam. Secundum, quia dicta de Deo secundum substantiam, & absolute, non pertinent proprie ad Theologiam: verumtamen, quod Deus sit substantia intellectualis, vel aliquid tale: quia ad Theologiam, & ad fides, secundum materiam, in qua loquimur, ut Theologiam, non pertinet proprie, & per se, ea quae possunt de Deo demonstrari. Et hinc concordat, quod dicit Augustinus, non de Trinitate: Hinc scientiam illud tantummodo attribuitur, &c. Sed talia supponuntur, ab alia scientia Metaphysica, vel Naturali, quae innititur luminis naturali: & cum de talibus inquirat Theologus, assumit formam Philosophi, & transgreditur limites Theologiae. 20. Ad secundum argumentum dicendum, quod in Theologia supponitur Deus esse Saluatoris: quo supposito, inquiritur modus, scilicet quod per meritum suae incarnationis, passionis, & huiusmodi. Et si quis inquirat, an Deus sit Saluator, similis est, ac si Naturalis inquirat, an aliquid sit mobile. Unde argumentum falsum supponit. Sic patet secundum articulum, scilicet, quid sit subiectum in Theologia, quae est habitus defensionis fidei, & declarativus. 21. Nunc videndum est de tertio, scilicet, quid sit subiectum in Theologia, prout dicitur habitus eorum, quae deducuntur ex articulis fidei. Et sicut dictum fuit supra, non video quod ex articulis aliquid proprie speculativè deducatur: sed potius ad articulum declarandum adducitur. Si tamen aliquid deducatur, idem est subiectum in tali habitu, & in fide articulo. Cuius ratio est, quia in demonstratione, & in omni ratione syllogistica concludente directe subiectum conclusionis sumitur idem, & sub eadem ratione, qua in minori propositione. Minor enim extremas subiecitur in conclusione, & praecipitur semper in propositione minori. Sed in omni eo, quod speculativè deducitur ex articulo, articulus tenet locum minoris propositionis. Et maior sumitur, tanquam nota in lumine naturali: ut si arguatur sic Vbi cumque, est unitas essentiae in pluribus suppositis, impossibile est distinctione esse secundum absolutam: sed in Deo est sic, cum Deus sit trinus & unus: ergo &c. Patet, quod hic articulus sumitur pro minore propositione: similiter in aliis: ergo subiectum talis conclusionis, & per consequens talis habitus conveniunt idem, & sub eadem ratione in articulo, non ut per videtur, sed ut subiectum, si arguatur in prima figura, in cuius virtute alia concluduntur propterea quod ad primam reducuntur. Ergo idem est subiectum conclusionis deductae ex articulo, & articuli: & per consequens, Theologiae sic acceptae, & articulo fidei. Quid autem sit illud, dictum est in secundo articulo quaestionis. Magis tamen sit in hoc, quod nullius scientiae est deducere aliquid speculativum ex articulo, quia talis deductio, in nullo, aut modico perficeret intellectum. Practice autem multa deducuntur ex articulis, ut potest, quod humiliter est vivendum exemplo Christi, qui seipsum

exinanivit, formam servi accipiens, ut dicitur Philip. 2. multa, imo quatuordecim: gratia, sustinenda sunt pro salute, exemplo Christi, qui passus est pro nobis, & salute nostra: sicut arguit Beatus Petrus, 1. Can. c. 2. ut dictum est supra, Christi passus est pro nobis, relinquens nobis exemplum, &c. Et similis modo ex aliis articulis multa deducuntur, quae etiam modica & quasi in nullo, perficiunt intellectum, quo ad cognitionem: mirabiliter tamen promouunt affectum, & bonam operationem. Et cum complures, & communes deductiones per sacra scripturam fiant, patet quod Theologia accepta pro habitu eorum, quae ex articulis deducuntur, coincidit cum sacra scriptura: propter quod de subiecto eius, & ratione subiecti, idem est dicendum, quod de subiecto sacrae scripturae dictum est supra, scilicet quod opus meritorium est in ea subiectum. 22. Ad primum argumentum dicendum, quod dictum Philosophi primo Posteriorum intelligitur de scientia potissima, seu propter quid in qua demonstratur passio de subiecto per causam passionis, sed scientia quia, quae procedit ex effectu ad causam, non concludit semper passionem de causa, sed concludit quandoque, solum de causa quia est. Et ideo subiectum in tali scientia non oportet habere aliquas passiones reales differentes ab ipso. Et si in tali scientia concludatur de causa quia est, non solum accipiendo esse secundum adiacens, sed & terribiliter adiacens, ut quia est intelligens, vel volens, vel aliquid huiusmodi, sufficit quod ista differant a subiecto ratione. Et per hunc modum potest haberi scientia de Deo tam acquisita, quam infusa. 23. Ad secundum dicendum est, quod Deus est subiectum in Theologia, quae est fidei defensiva & declarativa. Ratio autem formalis subiecti, est ratio Saluatoris, ad quam habet attributionem omnia, de quibus determinatur in Theologia, ut dictum fuit prius. Non nego tamen, quod Deus sub ratione absoluta, non sit subiectum in Theologia, propterea quod illa ratio est infinita, ut agebatur in arguendo. Illud enim non valet, quia siue accipiatur infinitum pro eo, quod formaliter importatur per nomen infiniti, quod est privatio finis: siue accipiatur pro re subiecta infinitati: semper de infinito potest haberi scientia finita. Quod patet, quantum ad primum modum. Eiusdem enim scientiae est, considerare habitum & privationem: quia rectus est index sui & obliqui. Ergo scientia, quae considerat rationem finiti in quocumque materia, siue in quantitate, siue in virtute, habet considerare rationem infiniti, quae ei opponitur privative. Primum potest scientia finita: ergo & secundum. Unde & Philosophus, 1. Physicorum, tradit scientiam de infinito. Sed ratio infiniti non potest esse prima subiecti. Quantum ad secundum, patet idem quia si repugnaret scientia finiti, esse de re infinita, tota ratio repugnantis esset non propter rem, sed propter rei infinitatem: quia quantum ad hoc solum, apparet ibi oppositio secundum finitum & infinitum. Si ergo scientia finiti non repugnat tractare de ratione infinitati, ut statim ostensum est, multo minus repugnat ei considerare rem subiectam infinitati. Et mirum est hoc negare, cum Deus secundum illud quod est, & non secundum aliquam specialem rationem, sit obiectum scientiae Beatorum, quae finita est. Et si dicatur, quod scientia sortitur rationem ab obiecto: verum est, sed non vniuocam cum obiecto: alioquin scientia de motu esset mobilis: & scientia, quae habemus de lapide, esset lapidea: quod est absurdum. Quare similiter non oportet scientiam de infinito esse infinitam. 24. Ad tertium dicendum, quod scientia strictè & proprie accepta non potest hic haberi de Deo, quod sit trinus, neque per causam, neque per effectum, sicut probat argumentum: sed accipiendo scientiam largè, pro quacunque notitia declarativa articulo, siue per auctoritatem, siue per quancunque apparentiam probabilem, quibus posset persuaderi eorum veritas, sic de articulis potest esse talis scientia, & talem dicimus esse Theologiam. 25. Ad argumentum alterius partis respondendum est: ad primum, quod scientia viatoris, per quam declarantur articuli: & aliquid de fidei & modi cognoscendi, sed etiam ex parte obiecti. Scientia est Beatorum, est praemium nostrum: propter quod eius obiectum est Deus, sub ratione quae potest capacitate intellectus replere, quod non posset facere aliqua determinata ratio attributalis. Sed scientia quae habemus de Deo in via, dirigit nos ad opus meritorium: & ideo subiectum in ea est Deus, secundum rationem illam, quae maxime respicit meritum. Et haec est ratio Saluatoris, ut declaratum fuit. Veritatem quia ratio absoluta largior est, & ratio saluatoris, & est includit deo visio patrie clara est omnibus, de quibus nunc est fides enigmatica, & non e converso. Propter quod, quicquid nunc videmus enigmatice, tunc videbimus facie ad faciem: & sic fidei succedet visio de eodem, & non adequata, imò superexcedens. 26. Ad secundum dicendum, quod in Theologia, qualitercunque accepta non consideratur de Deo secundum ea, quae ipsi absolute conveniunt, sed solum in habitudine ad creaturas: unde ratio Saluatoris, secundum quam consideratur de Deo, est respectiva. 27. Ad tertium dicendum, quod habitus non semper denomina-

tur a formali ratione subiecti, sed sit quandoque denominatio a digniori. Et quia in opere nostrae salutis dignius est illud, quod est ibi ex parte Dei quam illud, quod est ibi ex parte nostrae: ideo Theologia, quae est scientia nostrae salutis, denominatur a Deo.

QVAESTIO SEXTA.

Th. 1. q. 1. ar. 4. Secus q. 4. 9. 5. Prologi.

DE IN DE QVAERITUR, utrum Theologia sit practica, an speculativa. Et videtur, quod sit speculativa: quia nobilissima scientia est gratia sui, ut dicitur primo Metaphysicae: sed Theologia est nobilissima scientia: ergo est gratia sui, contra scientiam practica, non est gratia sui, sed operis: ergo Theologia non est practica, sed speculativa. 1. Item fides, & Theologia accepta pro sacra scriptura, sunt idem habitus, ut dictum fuit: sed fides est habitus speculativus: ergo & Theologia. 3. In contrarium est, quia scientia quae dirigit ad operationem bonam, est practica: sed Theologia dirigit ad operationem bonam, ut patet Iacob. primo. Estote factores verbi, & non auditores tantum, & simile habetur in copiosis locis: ergo &c. 4. R. E. S. P. O. N. S. I. O. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est, a quo denominatur scientia speculativa, vel practica. Secundum est, supposito quod a fine, utrum a fine proximo, an remoto. Tertium est, applicare ista ad propositum, inquirendo scilicet, utrum Theologia sit practica, an speculativa. 5. Q. V. A. N. T. V. M. ad primum, sciendum quod distinctio scientiarum secundum speculativum & practicum, est a fine formaliter, & subiecto autem originaliter & radicaliter. Primum patet, quia scientia dicitur speculativa ab actu speculativo, vel a speculatione, ut ipsi non minus inuenerunt. Practica vero ab operatione extra intellectum per eandem rationem. Praxis enim Graece est operatio Latine, non quaecumque, sed extra intellectum. Speculatio autem, & operatio, sunt fines scientiarum: ergo distinctio earum secundum speculativum & practicum, est formaliter ex parte finis. Maior patet ex vi nominis. Minor declaratur, quia omnis habitus est finaliter, propter operationem, quae est secundum habitum illius: unde & felicitas, quae habet rationem finis, non est habitus, sed operatio secundum habitum perfectissimum, ut vult Philosophus 1. & 10. Ethicorum. Operatio autem secundum habitum scientiae, est speculatio vel praxis. Ergo speculatio, & praxis, sunt fines scientiarum. Quod autem operatio secundum habitum scientiae, sit speculatio, vel praxis, patet: Cum enim scientia attingit suum obiectum per suam operationem, illa operatio vel est sola cognitio veritatis circa obiectum, quae speculatio dicitur, vel est cognitio dirigens in faciendis obiectum, sicut ars domesticatua praebet cognitionem dirigentem in faciendis domus, & medicinalis in curandis sanitatibus. Et talis operatio praxis dicitur ratione vterioris operationis, ad quam dirigit. Ergo speculatio & praxis sunt operationes scientiarum, & fines earum, secundum quod differunt formaliter distinguuntur scientiae secundum speculativum & practicum. 6. Secundum scilicet quod ista distinctio sit radicaliter a subiecto, patet sic: Ex hoc habet radicaliter scientia, quod sit speculativa vel practica, quod operatio scientiae circa suum obiectum consistat in cognitione veritatis, vel sit directiva vterioris operis. Et hoc patet ex praecedentibus. Sed hoc habet scientia ex natura sui obiecti. Ex hoc enim, quod obiectum scientiae tale est, quod nullo modo est agibile vel factibile a nobis, nec per operationem nostram, contingit ipsi sic vel aliter se habere, puenit, quod operatio scientiae, consistat in sola circa ipsam cognitione veritatis. Quando autem obiectum est agibile, vel factibile a nobis, & per operationem nostram contingit ipsi sic vel aliter se habere, tunc operatio scientiae circa ipsum non consistit in cognitione veritatis, sed dirigit in prosecutione operis. Ergo scientia habet radicaliter ex obiecto, quod sit speculativa vel practica, licet hoc habeat formaliter a fine. Et utrumque istorum innuit Philosophus tertio de Anima, ubi primum dicit, quod intellectus practicus differt a speculativo fine, quia ad differetiam formalem: & postea ratiocinatur & originem huius differentiae, subdit quod obiectum intellectus practici, est bonum non autem obiectum, quod est etiam rationis aliter se habere. Et sic patet primum principale, scilicet unde sumatur distinctio scientiarum secundum speculativum & practicum. 7. Quantum ad secundum, dicitur quidam, quod Theologus dicitur speculativus vel practicus, magis a fine remoto, quam a proximo: quia finis remotus Theologus est speculatio patrie: unde dicitur quod propter istum finem Theologus qualitercunque sit acceptus, est speculativa simpliciter. Assumptum probatur tripliciter. Primum, quia denominatio debet fieri a fine principali, & magis interio: sed finis principalis, & magis interior, est beatitudo patrie: ergo ab ea debet denominari Theologus. Secundum, quia viator quidam est in via, non potest attingere finem aut terminum: sed Theologus est scientia viatoris: ergo finis eius non est aliquid, quod possit in via attingere: ergo finis eius non est cognitio vitae attingitur nec, sed cognitio patrie: & sic idem quod prius. Tertium, quia in finibus & habitibus ordinatis finis supremi nominantur habitus supremi: sicut regere civitatem, & regnum, cum sit supremum finis

1. cap. 7. 10. ca. 6.

Cap. 7.



in vita civilis, denominat politicam, quæ est suprema inter morales scientias: beatitudo patriæ est supremus finis hominis: ergo debet denominare Theologiam, quæ est suprema scientia. 8. His tamen non obstantibus, dicendum est, quod Theologia non debet denominari speculativa à fine remoto, scilicet à speculatione patriæ. Quod patet tripliciter: Primo scilicet: Omnis finis, qui denominat aliquam scientiam, est operatio, quæ scientia elicit, vel operatio quæ regular, atque dirigat: sed beatitudo patriæ, 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, quæ speculatio dicitur, & ab hac dicitur speculativa: vel est cognitio dirigens ad faciendum obiectum, vel ad actionem vel actionem obiecti, & tunc dicitur practica. Nec practica, seu speculativa, aliter acceptum est vsq; adhuc à quocumq; Philosopho. Et sic patet tam maior, quam minor: sequitur ergo conclusio. 9. Secundò probatur idem scilicet nulla scientia potest denominari speculativa, vel practica, à fine ad quod solū ordinatur per modum disponendi à remotis, vel per modum meriti, aut mediante merito: sed Theologia non ordinatur ad beatitudinem patriæ, nisi solū disponendo à remotis, vel mediante merito: ergo non debet denominari speculativa à speculatione patriæ. Maior patet quia habitus immediate disponit habetum ad operationem, quæ denominat ipsum. Si enim sufficeret remota dispositio, tunc virtutes morales essent habitus speculativi, cum disponat huiusmodi à remotis ad beatitudinem naturalem, quæ secundum Philosophum, 10. Ethico, consistit in contemplatione veritatis. Si enim sufficeret ordo meriti ad præmiū, fortiori ratione ipsum meritum debet dici contemplativum magis, quam illud quod ordinatur ad contemplationem mediante merito: quod est absurdum. Item ubi habitus ordinatur ad aliquem finem mediante merito, consecutio finis est secundum modum meriti, & non secundum modum habitus, ut in proposito. Beatior enim est vena, vel idiora magis meriti, quam Doctor in Theologia parvi meriti: imò vena bona, vel idiora, consequitur finem illum, scilicet beatitudinem patriæ per meritum absq; habitu Theologie: doctor autem malus, habens habitum absq; merito, non consequitur. In eo veniens autem est, quod ille finis denominet habitum, qui non potest attingi per habitum absq; aliquo alio, & potest attingi per alium absq; tali habitu. Patet ergo maior, scilicet quod scientia non denominatur speculativa, vel practica à fine ad quod solū ordinatur per modum disponendi à remotis, vel mediante merito. Minor similiter patet, quia Theologia nostra immediate non disponit ad visionem patriæ, sed habitus gloriæ: sed si disponat, hoc esset mediante merito, sine quo attingitur beatitudo: ergo &c. 10. Tercio patet illud scilicet si Theologia diceretur habitus speculativus à speculatione patriæ, cum illa sit visio Dei per essentiam, posset dici, quod Theologia est habitus visionis Dei per essentiam. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Probatur consequens, quia quicquid sub aliquo termino communiter sumptum non est dare nisi unum contentum sub ipso, licitum est ex termino communi inferre terminum specialem sub ipso contentum: verbi gratia, si nullus esset homo, nisi Sortes, & diceretur, quod homo currit, verè sequeretur, ergo Sortes currit. Necessarium est enim, terminum communem verificari pro aliquo contento sub ipso: sed visio beatitudinis patriæ non est dare aliquid contentum, nisi visionem Dei per essentiam: ergo si Theologia diceretur speculativa à speculatione patriæ, diceretur etiam speculativa à 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 finem proprium, & non secundum finem communes, dato quod sint principales: quia ad eundem finem remotum possunt ordinari habitus speculativus & practicus, sicut ad beatitudinem viæ, quæ est contemplatio Dei possibilis in via, ordinantur virtutes morales, disponendo hominem, ut aptior sit in contemplando, ne perturbetur passionibus. Ordinantur etiam ad idem finem scientiæ naturales, quia ex sensibilibus cōstingimus in cognitionem Dei. Metaphysica etiam ordinatur ad idem, magis de propinquo: Si ergo à tali fine fieret denominatio, totū esset speculativum & nihil practicum, vel econverso: quod est inconueniens. Sic in proposito, quia beatitudo patriæ non est finis proprius, sed remotus. 12. Ad secundam dicendum, quod viator repugnat attingere finem ultimum simpliciter, sed non repugnat ei attingere finem congruentem suo statui, alioquin non hospicaretur alieni vsq; ad finem viæ, similiter nunc attingimus finem viæ congruentem statui viæ, quæ est cognitio licet ænigmatica articulorum de Deo Salvatore, & aliorum, quantum sufficit ad dirigendum ad salutem. 13. Ad tertiam dicendum, quod supremus habitus est habitus

gloriæ speculativus, non autem Theologia nostram: magis sequitur contrarium: quia idem finis non potest denominare duos habitus propria denominatione. 14. QVANTVM ad tertium articulum, de quo est principale propositum, dicunt quidam, quod Theologia non est speculativa, nec practica, sed affectiva: quod probant, 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. primæ ad Timotheum. 1. Finis præcepti est charitas. Secundò, per illud, quod dicit Augustinus, & inducitur fuit prius, ille tenet & quod later, & quod patet, &c. Tercio, per rationem, quia illud habet rationem finis, quod habet rationem melioris: sed in via amor Dei melior est cognitione Dei, quæ habemus per fidem, ut patet primæ 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. Hæc 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 practica, vel speculativam. Secundò, ostendendo illud de Theologia, etiam ponatur affectiva. Primum patet scilicet ex parte actum, omnis scientia attingit suum obiectum per actum qui consistit in sola cognitione veritatis, vel per actum qui dirigat in exercitium ulterioris operis: sed scientia, quæ attingit suum obiectum per operationem quæ consistit in sola cognitione veritatis, est speculativa: illa autem, cuius actus dirigat in exercitium ulterioris operis est practica: ergo omnis scientia est speculativa, vel practica. Vtrique præmissarum patet ex præcedentibus. 16. Secundò patet idem ex parte obiecti. Omnis scientia, quæ habet obiectum agibile vel factibile à nobis, quod per operationem nostram convenit sic vel aliter se habere, est verè practica. Quæ autem non habet obiectum factibile à nobis: nec per operationem nostram cōtingit sic vel aliter se habere, est verè speculativa. Sed omnis scientia habet tale vel tale obiectum, cum fiat divisio per affirmationem & negationem. Ergo &c. Maior patet ex præmissis. 17. Secundò patet idem de Theologia, etiam ponendo quod sit affectiva: quia cum agamus nunc de denominatione scientiæ, quæ est à fine formaliter, ut dictum fuit, finis Theologie erit aut sola cognitio veritatis circa charitatem & affectionem, aut erit cognitio qualiter charitas & bona affectio habet in nobis. Sed primo modo Theologia esset purè speculativa, secundò esset verè practica, ut patet ex propriis rationibus speculativi & practici supra positis. Ergo &c. 18. Ratio autem eorum non valet, nec color 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 intellectus: sed affectivum non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem: ergo nec Theologia, nec aliqua scientia potest dici affectiva: cuius contrarium ipsi dicunt. Secundò, quia omnis moralis scientia ordinatur finaliter ad hoc, ut boni fiamus, ut patet ex variis locis lib. Ethic. Bonitas autem moralis consistit in hoc, quod bene afficiamur, tamen secundum voluntatem, quæ secundum appetitum sensitivum: ergo scientia moralis verè est affectiva, & tamen ponitur practica: ergo affectivum non excludit practicum. 19. Dicendum ergo, quod licet speculatio, à qua dicitur scientia speculativa, sit in intellectu, tamen praxis, à qua scientia dicitur practica, non est in intellectu, sed in aliqua alia potestate. Scientia tamen denominatur practica, quia est causa praxis per modum dirigentis: & simili modo posset 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 artem. Patet ergo, quod dato quod Theologia diceretur affectiva, istud tamen non excludit, quin oporteat ea esse speculativam, aut practica. 20. Dicendum ergo iuxta distinctionem suprapositam, quod queritur de Theologia, quæ est habitus eorum, quæ in sacra scriptura traduntur, aut de Theologia, quæ est fidei defensiva & declarativa. Tertius enim modus coincidit cum primo, ut dictum fuit in precedente questione. Loquendo de Theologia primo modo, dicendum, quod ipsa est practica simpliciter, quod patet scilicet: Quia illa scientia, quæ habet pro obiecto aliquid agibile, vel factibile à nobis, quod per operationem nostram cōtingit sic vel aliter se habere, est verè & simpliciter practica, sed Theologia, accepta primo modo, pro habitu quo cognoscimus ea, quæ in sacra scriptura traduntur, habet pro subiecto opus meritorium, quod est agibile à nobis, & per operationem nostram cōtingit sic vel aliter se habere: ergo Theologia vel sacra scriptura est verè & simpliciter practica. Vtrique præmissarum patet ex præcedentibus. 21. Sed contra rationem potest obici scilicet: Scientia practica habet subiectum sic agibile vel factibile à nobis, quod nos possumus

Sup. 7.

eius esse causa sufficiens, ut patet in Polit. & Moral. Sed nos non possumus esse causa sufficiens operis meritorij, cum requiratur charitas, quæ non est in potestate nostra. Ergo sacra scriptura non est practica, quia non sit de opere meritorio, ut 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 operario hominis necessariò requiratur ad causandum obiectum, & quod ad hoc 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 charitatem, in potestate eius est, meritorie agere: ideo instantia nulla est. 22. Secundò patet idem scilicet illa scientia est simpliciter practica, cuius operatio circa obiectum suum non consistit in contemplatione veritatis, sed dirigat in prosecutione operis: sed Theologia, vel sacra scriptura, est huiusmodi: ergo ipsa est simpliciter practica. Maior patet ex præcedentibus. Et minor patet quia ex infinitis locis scripturæ, in quibus cōmendatur facies, & reprehenditur auditores, & non facies. Et sine dubio mirum esset, nisi esset practica, cum evidenter appareat omni consideranti scripturam à principio vsq; ad finem, quia semper pro vna scripturæ colūna, in qua agitur de his quæ sunt purè speculabilia à nobis, sunt plura quæ quingenta folia, in quibus agitur de purè practiciis. Et quia opus meritorium non est sine charitate, qua principaliter diligimus Deum: ideo sacra scriptura, quæ principaliter agit de opere meritorio in cōspicuis locis hortatur ad charitatem, quæ bene afficiamur ad Deum. Et si propter hoc sacra scriptura dicitur affectiva, non negando tamen eam esse practica, non est male dictum. Iuxta quæ sensum sunt accipienda auctoritates ad hoc inducuntur per alios, & rationes similes. Cum enim finis practice sit operatio, per quæ sit suum subiectum, & dilectio est opus quoddam meritorium, nec sine dilectione sunt alia meritoria, ponendo dilectionem finem magis, quam cognitionem, non discedimus à proposito nostro, quod dictum est, quod subiectum Theologie est opus meritorium, & finis eiusdem est dilectio respectu operis meritorij. Patet ergo primò, scilicet quod Theologia accepta pro habitu eorum, quæ tradit sacra scriptura, est simpliciter practica. 23. Si accipitur Theologia pro habitu quo articuli principales defenduntur & declarantur, sic dicendum, quod Theologia est simpliciter speculativa. Quod patet dupliciter, primo ex parte obiecti scilicet: Illa scientia est speculativa, & non practica, cuius obiectum non est agibile à nobis, nec factibile, nec per operationem nostram cōtingit ipsum aliter se habere: sed Theologia, quæ est fidei defensiva & declarativa, est huiusmodi, cum obiectum eius, vel subiectum, sit Deus sub ratione Saluatoris: ergo ipsa est simpliciter speculativa. Vtrique præmissarum patet ex præcedentibus. Secundò patet idem ex parte finis scilicet: Illa scientia est simpliciter speculativa, cuius operatio circa suum obiectum consistit in cognitione veritatis: sed actus Theologie, qui defendit & declarat fidem, consistit in sola cognitione veritatis. Ad hoc enim solū directè ordinatur, ut veritas articulorum, quæ 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 scientiæ, generaliter falsum est: Scientia enim Beatorum, multo nobilior est, & illa est gratia sui, & purè speculativa. Si autem fiat comparatio respectu scientiarum, quæ habentur in via, tunc dicendum, quod aut tunc loqueris de Theologia quæ est defensiva fidei & declarativa, & tunc ex pro me, quia illam pono speculativam, aut de Theologia, quæ est habitus eorum, quæ ex principalibus articulis, concluditur, & sic dico quod Theologia non est nobilissima, nec ratione subiecti, cum sit de opere meritorio, tamen quæ de subiecto, nec ratione certitudinis evidentiæ, cum alix multo certius, hoc esse evidentiū procedant. Est tamen nobilior inter scientias practicas, & ratione finis, & subiecti. Potest etiam dici, quod est nobilior omnibus scientiis humanis aliis: quæ ratione luminis, in quo reuelantur, & cognoscuntur Theologia: sed ista nobilitas non arguit eam esse speculativam, cum in illo lumine æquè possent reuelari & cognosci speculativa, sicut practica, & econverso. 25. Ad secundum dicendum, quod fides accepta secundum suam totam latitudinem, & prout est idem cum Theologia primo modo dicta, est habitus, quia non est principaliter per cognoscendum, sed ut boni fiamus, unde tota vel principalis necessitas fidei est, ut cognito fine nostro, dirigatur opera nostra ad consequendum finem. Propter quod Beatus Iacob. Can. 3. a. dicit fidem sine operibus otiosam. Otiosum enim est, quod non attingit finem, ad quod ordinatur. Ergo fides ordinatur ad hoc, ut per opera me-

ritoria ac salutaria consequamur nostram salutem. Et sic est habitus practicus. Si autem arctaretur præcisè ad fidem articulorum principalium, sic esset habitus speculativus, & Theologia, declarans ac defendens eam, esset speculativa: quia ut sic consistit in speculatione, & declaratione, seu de fensione veritatis articulorum. Sed quia in Theologia primo modo, & tertio modo sumpta, articuli applicantur practice ad conclusiones ibidem deductas: ideo Theologia, sic assumpta est practica. Et est simile, quod regnare tali astro, vel constellatione mare sit tempestuosum, purè est speculabile à nobis: licet hoc pertinet ad habitum purè speculativum, ut puta ad Astronomiam: tamen navigatio hoc principium applicat ad opus sic, Non expedit navigare, mari existente tempestuoso: sed regnare tali astro, vel constellatione, mare est tempestuosum: ergo tunc non expedit navigare. Unde navigatio non est speculativa. Similiter in proposito nostro licet fides articulorum principalium sit de purè speculabilibus à nobis, tamen practice applicantur ad opus meritorium, tanquam directiva operis meritorij, ut ostensum fuit prius: propter quod licet fides articulorum sit habitus speculativus, tamen Theologia, quæ articulos fidei applicat ad opus meritorium, est practica.

QUÆSTIO SEPTIMA.
De subalternatione scientiæ.

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

RESPONDENDO ad quæsitum est de his, quæ pertinent ad causas Theologie, nunc querendum est de comparatione eius ad alias scientias. 1. Et primo, utrum ipsa subalternetur scientiæ Beatorum. Secundò, utrum ipsa subalternetur scientiæ humanis inveniæ, vel alix sibi. Ad primum sic proceditur. Et arguitur, quod Theologia nostra subalternetur scientiæ Beatorum, quia Theologia subalternatur illi scientiæ, à qua necessariò dependet: sed illa necessariò dependet à scientia Beatorum: ergo subalternatur ei. Minor probatur, quia de Supernaturalibus, de quibus est fides, & Theologia, nihil possumus cognoscere, nisi quantum reuelatum est nobis à Deo, & à beatis, qui vident ea quæ nos credimus. 2. Item sicut se habet linea visualis ad lineam absolutè sumptam, ita Deus Saluator ad Deum absolutè sumptum: sed scientia, quæ est de linea visuali, ut perspectiva, subalternatur Geometriæ, quæ est de linea absolutè sumpta: ergo similiter Theologia, quæ est de Deo sub ratione Saluatoris, subalternatur scientiæ Beatorum, quæ est de Deo absolutè sumpta. 3. Item, ubi finis vnius scientiæ est sub fine alteri, ibi est vera subalternatio, ut patet ex 1. Ethic. de frenis scientiæ, & equestris: sed finis Theologie, sive sit speculatio viæ, sive sit opus meritorium ordinatur ad cōtemplationem patriæ, tanquam ad finem: ergo Theologia tam practica, quam speculativa, subalternatur scientiæ Beatorum. 4. IN contrariū arguitur scilicet: Scientia subalternans & subalternata sunt cōpossibiles in eodè, imò vna cōfirmatur per alteram, ut patet de Geometriæ, & Perspectivæ, & de Arithmetica & Musica: sed Theologia viatorum, & scientia Beatorum, non sunt cōpossibiles: ergo non se habent sicut subalternans & subalternata. 5. RESPONSIÓ. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est, quid sit subalternatio, & quomodo fiat. Secundò declarabitur propositum. Quæstio ad primum, sciendum quod scientia subalternari scientiæ, est vna sub altera collocari. Hoc autem potest esse dupliciter: vno modo secundum rationem universalem & particularem, sicut individua collocantur sub specie, & species sub genere. Et hoc modo omnes scientiæ sic acceptæ collocantur sub scientia in communi accepta: & sic non loquimur de subalternatione, quæ consistit in Geometriæ, & Perspectivæ, quæ ei subalternatur, non se habent sicut individua & species, nec sicut species & genus: sed sunt scientiæ disparatæ. De quarum tamen subalternatione tractat Philosophus. Poster. 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 querimus, & de qua Philosophus loquitur. Post. Quia liber de Anima, est de nobiliori subiecto, quam Geometriæ, vel Arithmetica: sed cōtrario iste certius procedit, quam scientia de anima: & tamen nec illa subalternatur illi, nec illa illi. Alio modo collocatur vna scientia sub alia, secundum depēdētiam cognitionis. Quæ depēdētia potest causari ex duobus: quandoque quid ex parte scibilis, & quandoque ex parte scientis. Ex parte scientis potest esse dependentia, vel propter conditionem individui, sicut cum aliquis est sic dispositus, quod nihil potest scire de Geometriæ, sed solū credit illi, qui habet de talibus scientiam. Tunc enim opinio eius dependet à scientia alterius. Vel est dependentia à conditione status communis, sicut manente statu, quo homo nihil potest cognoscere, nisi ex

Cap. 7.
et 10.

sensibilibus: & tunc impossibile est cognoscere illa, quæ ex sensibilibus non possunt probari, nisi quando reuelatur ab illis, qui talia vident, & sunt in alio statu.

4. Ex prima conditione nullus dicit esse subalternationem. Sed ex secunda dicunt quidam, quod potest esse subalternatio: nullam verò rationem habentes, nisi solum palliationem illius opinionis, quæ dicit, quod Theologia nostra subalternatur scientiæ Sanctorum illo modo.

7. Hoc autem est satis friuolè dictum, quia secundum statum communem omnis cognitio intellectiva, & scientia, dependet in omni homine à cognitione sensitiua: ergo si talis dependentia causat subalternationem, cognitio intellectiva subalternatur sensitiuæ, quod nullus vnquam dixit. Et iterum, scientia Beatorum subalternatur scientiæ Dei, quia ab ea dependet secundum illum totum statum: quod etiam nullus dicit.

8. Restat ergo, quod illa sola dependentia cognitionis, quæ est ex parte scibilis, causat subalternationem: quod potest esse dupliciter: vno modo, quia subiecta se habent, sicut pars & totum. Alio modo, quia se habent, sicut causa & effectus. Si ut pars & totum, adhuc dupliciter, vel sicut pars & totum essentialiter ordinata, ut homo & animal, corpus mobile & corpus mobile ad formam, vel ad vbi. Hæc enim se habent, ut totum vniuersale, & sua pars subiectiua, vel sicut totum in modo & sua pars, ut homo & homo albus: quomodo se habent linea, & linea visualis. Si subiectum dependet à subiecto, quoad cognitionem, quia se habent sicut pars subiectiua & suum totum essentialiter ordinata: sic est quidam modus subalternationis, sed nondum perfectus. Est quidam ibi aliquis modus subalternationis, quia ignoratis communibus, quæ sunt quo ad nos notiora (ut habetur i. Physicorū), & quorum rationes & passionis conueniunt partibus, necesse est particularia & passionis eis conuenientes ignorare, & secundum hoc scientia libri Cæli & mundi, & de Generatione, quæ sunt de corpore mobili ad situm & ad formam, subalternatur scientiæ lib. Physicorū, quæ est de corpore mobili in communi. Sed hic modus subalternationis non est viquequoque perfectus. Cuius ratio est, quia in subalternatione propria & perfecta, scientia subalterna dependet à subalternante, quantum ad perfectam cognitionem suorum principiorum, ita quod de principijs, de quibus scientia subalterna dicit tantummodo quia, scientia subalternans dicit propter quid: sed quando subiectum differt à subiecto, sicut pars essentialis & subiectiua à suo toto, superior scientia non potest dicere de principijs inferioris scientiæ, nec quia, nec propter quid: ergo non est ibi propria & perfecta subalternatio. Maior patet ex ratione propria & perfecta subalternationis. Minor probatur: accipiamus, gratia exempli, quod vna scientia sit de animali, & alia de homine, nec per animal, nec per aliquid aliud sibi conueniens, potest aliquid homini propriū probari nec quantum ad quia, nec quantum ad propter se sicut est: sed oportet ut quod demonstratur conuenire ei vniuersaliter: tale autem non potest esse propriū homini, sed commune omni animali. Vnde nec illud nec per ipsum concluditur aliquid de homine homini propriū, nullo ergo modo per animal, nec per aliquid animalis conueniens, potest aliquid propriū concludi de homine: passio autem communis bene concluditur de homine per animal, sed non quo ad propter quid, sed quia, quæ sunt vni per essentiam, vnum non dicit propter quid de altero nec de aliquo ei conueniente. Alioquin diceret propter quid de seipso, ex quo non sunt duo, sed vnum. Homo autem & animal sunt vnum per essentiam: ergo per animal non potest dici propter quid de homine, nec de aliqua passione communi homini conueniente, sed est vni & idem, quod dicit propter quid de vtroque: & sic patet quod non est perfecta subalternatio, quando subiectum differt à subiecto solum sicut pars essentialis & subiectiua.

9. Quando autem vni differt ab altero, sicut pars in modo verbi gratia linea & linea visualis dicit quidam quod potest esse perfecta & vera subalternatio, quia pars in modo ut linea visualis includit duo, scilicet quantitatem lineæ, & id per quod est visualis, quorū vni, scilicet quantitas, est causa subiectiua alterius: propter quod passionis lineæ possunt esse causa alicuius veritatis contingentis, in modo videndi, ut pote quod res videatur maior vel minor causa est, quia videtur sub maiori vel minori angulo lineæ, ideo scientia quæ considerat lineam absolute, & passionis lineæ, ut Geometria, potest dicere propter quid de his, de quibus scientia quæ considerat lineam visualem ut Perspectiua dicit quia, vnde Perspectiua proprie subalternatur Geometriæ, 10. Sed istud non videtur bene dictum: quia quauis linea, siue quantitas, non sit visualis, nisi sit colorata, & linea colorata se habet ad lineam, sicut pars in modo ad suum totum: tamen secundum hoc non attenditur subalternatio inter Geometriam & Perspectiuam ratione subiectorum. Non enim subiectum Perspectiue est linea colorata, sed visio seu modus videndi: nec Perspectiua concludit aliquam passionem, quæ inest subiectiue

lineæ coloratæ, sed visio, quamuis non denominet rem secundum se & realiter, sed solum ut est visio. Verbi gratia, Perspectiua docet, quomodo res videtur maior vel minor, propinquior vel remotior, recta vel inuerti, in alio, & alio fitu: & certe illa non insunt rei, quæ secundum se non mutantur, qualitercunque videantur: sed visio inest quidam modus, siue passio, ratione cuius res apparet videntur sic, vel aliter. Et istius modi, siue passionis in visione, causa est quantitas, vel aliqua passio quantitatis, non subiectiua, sed effectiua. Non subalternatur ergo Perspectiua Geometriæ ratione subiectorum, tanquam vnum sit sub altero, sicut pars in modo sub suo toto. Quod autem consuevit dici, quod Perspectiua est de visu lineæ, ut de subiecto: intelligendum est sic, quod est de visione, considerando modos, rationes & passionis eius, secundum quæ secundum se non mutantur, qualitercunque videantur. Non est ergo subalternatio, in quantum subiectum est sub subiecto ut pars in modo, vel saltem vni in exemplo posito.

11. Restat ergo, quod si subalternatio alio modo, videlicet quando subiecta duarum scientiarum sunt omnino res diuerse, quarum vna non includit alteram, ordinantur tamen secundum habitudinem effectus, & causæ, maxime finalis, & effectiua, & effectus finalis quidem & effectus, ut fructus & equitatio, quorum vnum est finis alterius. Non enim fit fructus, nisi propter equitationem. Scientia ergo, quæ considerat finem, subalternatur sibi propriè illam, quæ considerat id quod est propter finem, ut equitatio fructificatiua, quia equitatio dicit propter quid fructum debet esse talis forme, de quo fructificatiua solum dicit quia. Hæc autem subalternatio maxime inuenitur in practica, & in artibus. Similiter, quando se habent, ut effectus & causa efficiens, sicut sanitas quam considerat Medicus, & virtutes rerum naturalium, quæ considerat Naturalis Philosophus, vnde Medicus dicit, quod rheubarbarum purgat cholera, sed Naturalis dicit propter quid: ergo Medicina subalternatur Philosophiæ naturali. Ex prædictis patet, duos esse modos propriæ 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 questione, videlicet vtrum Theologia subalternetur scientiæ Beatorum. Et dicendum, quod quauis Theologia nostra dependet à scientia Dei, & Beatorum propter conditionem status nostri, quando sumus viatores, tamen non subalternatur ei propriè secundum aliquem predictorum modorum. Cuius ratio est, quia vbiq; est vera & perfecta subalternatio, scientia subalternans dicit propter quid de principijs scientiæ subalternæ, 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 i. Post. Minor probatur: quia quedam eorum, quæ tradit fides & Theologia, non habent propter quid, seu causam, ut Deum esse trinum. Quædam vero etiam habent propter quid & causam, ut Deum fuisse incarnatum, passum, & huiusmodi (hæc enim omnia facta sunt à Deo propter nostram salutem finaliter) istud tamen propter quid aquè dicit Theologia nostra, sicut scientia Beatorum, nec istud accipit plus Theologia à scientia Beatorum, quam alia. Scientia autem verè subalternans, nunquam dicit propter quid de suis principijs, nisi induendo formam scientiæ subalternantis, quod non fit in proposito. Et sic patet minor, & per consequens tota ratio. Hæc autem magis patebunt ex solutione argumentorum.

13. Ad primum argumentum dicendum, quod dependentia scientiæ à scientia, quæ 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 dicit propter quid de principijs inferioris scientiæ, de quibus ipsa solum dicit quia: taliter autem non dependet Theologia à 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, quæ possunt esse causa propter quid accidit diuersitas in modo videndi, ut prius dictum fuit. Et ideo inter scientias considerantur lineæ, & considerantur lineæ visualem, potest esse vera subalternatio: sed Deus non habet aliquam proprietatem, quæ sit causa nostræ salutis, vel quæ dicat causam propter quam saluat nos, nisi voluntatem suam sicut scriptum est, Saluum me fecit, quoniam voluit me. Et hanc non accipit Theologia à scientia Beatorum, sed habet à se ipsa, sicut externa, & ideo non confurgit talis habitudo, quod scientia quæ 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 scientiæ, quæ finis vnius inuit ad finem alterius, quia tunc morales scientiæ, quæ docent animi quietari à passionibus, quo facto aprior est ad contemplationem veritatis, subalternantur omnibus scientiis speculatiuis.

latius: quod non dicimus, sed requiritur ad veram subalternationem, quod subiectum vnius ordinetur ad subiectum alterius, tanquam ad finem, & quod superior scientia vtiatur subiecto inferioris scientiæ ad consecutionem proprii finis. Verbi gratia, fructum vel factum fructi, de qua est ars fructificatiua, & equitatio, de qua est ars equitris, & militare, de quo est ars militaris, sic se habent, quod fructum est finaliter propter equitationem, & eo vtiatur ars equitris in equitando, & vsus equi est finaliter propter bene pugnare, & eo vtiatur 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 equitris dicit propter quid fructum debet esse talis forme, de quo fructificatiua dicit quia forma debet esse talis: sed equitris dicit propter quid, scilicet quia talis forma necessaria est ad bene ducendum & regendum equum, & eadem ratio est de militari, respectu equitris. Nunc est ita, quod speculatio vix, non est subiectiua Theologiæ nostræ. Opus autem meritorium licet sit subiectum Theologiæ practicæ, scientia tamen Beatorum non vtiatur tali opere ad consecutionem sui finis: quia nec talia opera sunt in vita beata. Et ideo non dicit de opere meritorio propter quid est faciendum sic, vel aliter sicut dicit Theologia nostra propter quod non est ibi subalternatio.

Q V AESTIO OCTAVA.

Vtrum Theologia subalternetur Metaphysicæ.

SECUNDVM sic proceditur.

1. Et arguitur, quod Theologia subalternetur Metaphysicæ, quia scientia quæ dicit propter quid de his, de quibus Theologia dicit quia, subalternatur sibi Theologiæ: sed Metaphysica est huiusmodi: ergo &c. Maior patet ex præcedentibus. 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, quæ supponit ea, quæ probantur in alia scientia, & vtiatur eis, tanquam principijs, videtur illi scientiæ subalternari: sed Theologia sic se habet ad Metaphysicam: ergo &c. Minor probatur: quia Theologia supponit Deum esse vnum & vtiatur hoc ut quodam principio, istud autem probatur in 2. Metaphysicæ. Et sic patet, quod processus Theologiæ confirmatur per illud principium declaratum in Metaphysicæ. De quo libet affirmatio, vel negatio, & de nullo ambo final, quare &c.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quod Theologia subalternetur sibi alias scientias humanitas inuenias. Et primo, quantum ad practicas scientias, quæ est de vltimo fine, subalternatur eas, quæ sunt de medijs finibus, qui sunt fines sub fine. Sed Theologia est de vltimo fine: ergo subalternatur sibi scientias practicas humanitas inuenias, quæ sunt de fine medio & propinquo qui est finis sub fine.

4. Item arguitur quod ad speculatiuas, quia scientia quæ dicit propter quid de principijs 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. C I R C A 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 illæ scientiæ quæ habent de suis principijs euidenter notitiam, quam sit illa, quæ de eis traditur per Theologiam, non subalternatur Theologiæ. Sed scientia humanitas adinuenit sunt huiusmodi: ergo &c. maior patet: quia propria subalternatio est, quando inferior scientia dependet à 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 euidentijs: quia euidentijs per se pertinet ad perfectionem cognitionis, & magis quam ad hæc, quæ potest esse de falsis. Propter quod illa cognitio est perfectior, quæ est euidens, Minor similiter patet: quia scientia humanitas adinuenit habent de suis principijs euidens euidentijs via sensus, memoriz, & experientie, ut dictum est supra, & ut patet ex Prologo Metaphysicæ. Theologia autem, siquam trahat de eis cognitionem, illa est ænigmatica tantum, quia est per solam autoritatem, ideo &c.

6. Q V A N T V M ad secundum dicendum, quod Theologia non subalternatur alicui scientiæ humanitas adinuenit. Et patet dupliciter. Primo, quia Theologia plus dependet à scientia Dei & Beatorum, quam à quacunque scientia humanitas inuenit.

uentat: sed ipsa non subalternatur propriè scientiæ Beatorum, ut patet ex præcedenti questione: ergo nec alicui humanitas inuenit. Secundo, quia nullus modus subalternationis inuenit potest inter ipsam & illas, ut patet discurrendo per singulas. Non enim subiectum cuiuscunque alterius scientiæ, est finis subiecti Theologiæ, qualitercunque acceptæ, sed potius econuerso: nec alia scientiæ dicant causam de principijs cuiuscunque veritatis, de qua Theologia dicat tantum quia: ergo nullo modo subalternatur Theologia alicui scientiæ humanitas inuenit.

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

8. Ad secundam dicendum, quod supponere ea, quæ in illa scientia probantur, & vti eis, non sufficit ad subalternationem. Alioquin omnes alie scientiæ subalternarentur Logicæ, quia supponunt modum arguendi, & vtiuntur eo. Quod si intelligitur, non de modo sciendi, sed de principijs scientiæ, ut argumentum videtur assumere: dicendum est tunc, quod assumere pro principijs ea, quæ in alia scientia probata sunt probatione quæ sit à priori per causam dicentem propter quid, bene facit ad veram subalternationem: sed Theologia nihil tale assumit à Metaphysicæ, quia quod Deus sit vnus, non assumit ab ea, sed tenet sola autoritate diuina, cui magis inuenitur quam cuiusque rationi humanarum quia Metaphysica non probat Deum esse vnum per causam à priori, sed solum à posteriori. Quod autem subditur, quod processus Theologiæ confirmatur per illud principium Metaphysicæ, de quolibet affirmatio, vel negatio, & de nullo ambo simul: verum quidem est, sed non oportet, quod sumatur à Metaphysicæ, quia per se notum est cuiusque intelligenti terminor: nec Metaphysica dicit de hoc propter quid, sed solum dat declarationes quidam contra negantes voce, quamuis non possunt negare mente.

9. Ad rationes alterius partis dicendum est: ad primam, cum dicitur, quod illa scientia, quæ est de fine vltimo, subalternatur sibi alias: verum est si alias considerent sua subiecta in ordine ad finem illum, sicut fructificatiua considerat fructum in ordine ad equitationem: & si ex tali ordine confurgat hæc habitudo quod superior scientia dicit euidenter propter quid de principijs inferioris scientiæ. Neutrum autem istorum est inter Theologiam & alias scientias: quia scientiæ practicæ, quamuis sint de talibus, quæ possint ordinari ad illud de quo est Theologia, tamen non considerant ea, ut sub tali ordine nec Theologus, dicit de principijs eorum propter quid, vel saltem non euidenter.

10. Quod arguitur vltimo de Theologia, quod dicit propter quid de principijs aliarum scientiarum, quia voluntas Dei est causa rerum, dicendum, quod istud non valet, propter tria. Primum est, quia scientia subalternata necessarii habet accipere propter quid à subalternante, quia aliter se habere non potest. Scientiæ autem humanæ non habent necessari accipere istud propter quid à Theologia. Per rationem enim naturalem potest sciri, quod Deus est causa rerum per voluntatem. Ideo &c. Secundo, quia istud propter quid non redditur nisi per causam remotam: quod non sufficit ad propriam subalternationem. Tercio, quia istud propter quid non manifestat ipsum quia, vel non euidenter: sed econtrario per ipsum quia, innotebit ipsum propter quid. Non enim Theologus, vel quicunque alius, primo nouit voluntatem Dei, ac deinde per voluntatem notam cognoscit quod talis res habet talem virtutem: sed econuerso, per hoc quod videmus quod talis herba habet talem virtutem, cognoscimus voluntatem Dei esse, quod talis herba possit hoc vel illud facere. Ideo tale propter quid, non facit ad veram subalternationem.

SEQUITVR DIVISIO LITERÆ

MAGISTRI SENTENTIARVM, CVM
sententia eiusdem in generali, & speciali: & prime divisionis primi libri.



in tres partes. In prima, Magister determinat suum intentum. In secunda, mouet questiones circa determinata. In tertia, ponit

PRIMA QVAESTIO PRIMAE DISTINCTIONIS.
Verum frui sit actus intellectus, an voluntatis,
Tho. 1. 2. q. 11. ar. 1. & q. 25. ar. 2.

9. Ad secundum dicendum, quod habendo summum bonum, fruimur: sed ipsum habere non est frui, sed quoddam presuppositum fruii, sicut nosse presupponit delectationi.

Q. V. AESTIO SECUNDA.

The. 1. 2. q. 11. art. 2. Durand in 3 dist. 26. q. 2. Et in 4 dist. 49. q. 1. D.

Vide Car
thu. 22. 7.
17. ar. 5.

7. 1. De Pallade bibilem. q. 4. Holcot. q. 7. determinationum.

SECUNDO QVAERITUR de obiecto fruitionis, utrum illud sit solum Deus, vel possit esse aliquid aliud.

1. Et videtur, quod non solum Deo sit fructum: quia omne illud potest esse obiectum fruitionis, quod potest quietare voluntatem & implere eius capacitatem: illud autem Deo potest quietare voluntatem, & implere eius capacitatem: ergo &c. Maior potest ex supra dictis. Minor probatur: quia omne finitum potest impleri aliquo finito, quod non est Deus: sed capacitates voluntatis est finita: ergo potest impleri aliquo finito, quod non est Deus. Et hoc fuit minor.

2. Item, quod amatur propter aliud, non est obiectum fruitionis: sed Deus amatur propter aliud. Amatur enim, ac ei servitur propter mercedem, ut dicitur quidam glossa super illud Lucae 11. Quanti ergo mercenarii &c.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia solo fine vestimur fruendum esse solus Deus: est finis simpliciter ultimus, sicut est agens simpliciter primum: ergo solo Deo est fructum.

4. RESPONSIO. Dicenda sunt duo: Primum est, quod immediatum obiectum fruitionis non est Deus, sed aliquis actus, quo Deus à nobis attingitur. Secundum est, quod obiectum fruitionis remotum est solus Deus.

5. Primum patet, praemittendo duas distinctiones necessarias ad propositum. Prima est de fine, scilicet quod delectatio, quae quietat voluntatem in aliquo, ut in fine, est fruitio. Finis enim dicitur dupliciter: uno modo, res affectata, sicut finis avari est pecunia. Alio modo affectatio rei, sicut finis avari dicitur possessio pecuniae. Et eodem modo finis creaturae rationalis est Deus, sicut res affectata finis eius ut affectatio, est operatio, per quam Deum assequimur. Et hoc est visio Dei.

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

7. Hoc praemissum, patet primum propositum sic: immediatum obiectum amoris concupiscentiae, non est res subiecto distincta à concupiscente: sed fruitio, cum sit delectatio de Deo, & in Deo habito, est quidam amor concupiscentiae: ergo immediatum obiectum fruitionis vel delectationis non est Deus, cum sit res à nobis subiecto distincta, sed alius actus, quo à nobis attingitur vel habetur. Vtraque praemissarum patet. Et primo maior inductione & syllogismo. Inductione patet. Diligimus vinum delectatione concupiscentiae: non quid immediatum obiectum istius delectationis est vinum: nec est non sed usus vini, qui est actus gustandi, vel gustandi. Non enim diligimus vinum immediate, sed gustare vinum, & idem est in omnibus aliis.

8. Ratione patet idem illud amari 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 immediate: ergo res subiecto distincta à concupiscente, non est immediatum obiectum amoris concupiscentiae. Et hoc fuit maior. Minor probatur, scilicet quod fruitio, quae est delectatio de Deo, & in Deo habito sit amor concupiscentiae: quia aut est amor concupiscentiae, vel benevolentiae. Non potest dici, quod sit amor benevolentiae, quo volumus aliquid bonum Deo: quia delectatio de Deo habito, responderet desiderio de ipso habendo: sed per tale desiderium non desideramus aliquid Deo, sed nobis: non enim desideramus Deo aliquid habendum ab ipso, fatuum enim esset tale desiderium, cum nihil futurum possit ei advenire: sed desideramus ipsum habendum à nobis, quod pertinet ad amorem concupiscentiae, quo desideramus nobis aliquid bonum. Hoc est autem Deum habere, vel videre, vel aliquid tale: ergo delectatio de Deo habita, non est amor benevolentiae ad Deum, sed amor concupiscentiae: et ideo ad nos. Item, amor habens pro formalis ratione obiecti bonum utile, vel delectabile, est amor concupiscentiae: autem est in proposito habet enim fruitio pro obiecto, bonum summe delectabile: ergo &c. Et sic probatur etiam utraque propositio: resumatur ergo ratio.

9. Contra hoc tamen obicitur tripliciter. Primum, 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. Concupiscent enim multifamari, laudari, & honorari, & quidam posuerunt felicitatem in honoribus, ut pater ex primo Ethicor.

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

10. Ad primum dicendum, quod operatio unus, potest esse delectabilis aliter, tripliciter: uno modo, inquantum per operationem aliquis consequitur aliquod bonum: & secundum hoc operationes illorum, quæ 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 æstimatio proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc, quod laudantur, vel honorantur ab aliis: quia per hoc accipiunt æstimationem, quod in seipsis est aliquod bonum. Et quia illa æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum, & sapientum, ideo in honoribus horum & laudibus homines magis delectantur. Et quia adulator est apparens laudator, propter hoc adultores sunt delectabiles. Tercio modo, operationes aliorum sunt nobis delectabiles, inquantum æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, quæ facit æstimare amicum, quasi eundem sibi. Ex quibus apparet, quod nihil extrinsecum est immediatum obiectum delectationis: extrinsecum dico secundum rem, & secundum æstimationem. Quod autem dicitur, quod quidam posuerunt 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 æstimans honorem esse bonum suum, decipitur, & sic deceptus delectatur eodem modo, quo aliquis delectatur in aliquo, quod æstimat bonum esse, quia voluntas per nullum actum potest redere in aliquod bonum nisi mediata cognitione. Et ideo, si malum æstimetur bonum, & bonum extrinsecum æstimetur intrinsecum, potest de viroque esse delectatio sequens falsam æstimationem.

11. Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio pertinet ad amorem concupiscentie: & quod dicitur in contrarium, quia illud quod principaliter concupiscitur, non est amor concupiscentie, dicens, quod si ly principaliter, dicat summam & possissimam conditionem obiecti concupiscentie, verum est, quia possissimum obiectum non potest esse aliquis actus concupiscentie: & hoc modo delectatio non est principaliter concupita, quia non est potissima perfectio nostra, sed potius visio, ut declarabitur 4. libr. Si autem ly principaliter, dicat conditionem obiecti, non potissimam, sed in cõparatione ad quedam alia obiecta, sic maior est falsitas, quia nihil prohibet aliquem amorem concupiscentie, puta delectationem illi, de qua loquimur, esse obiectum alterius actus: puta desiderij, & principalis, quam sint multi alij actus: sicut magis desidero delectari, quam desiderare: & tamen utrumque concupiscitur, scilicet delectatio, ut de se patet, & desiderare, secundum illud Psalmi. Concupiuit anima mea desiderare.

12. Ad tertium, cum dicitur, quod amor concupiscentie est solum de futuro, dicendum, quod falsum est. Non enim nomen concupiscentie est solum de futuro. Licet enim nomen concupiscentie secundum usum communem accipiatur pro desiderio non habiti, tamen secundum rei veritatem convenit etiam complacentie seu delectationi, quæ habetur de bono habito, & hoc etiam omnes concedunt. Delectatio enim, quæ habetur de cibo vel potu gustato, constat quod pertinet ad amorem concupiscentie. Nullus enim sanæ mentis diceret, quod pertineret ad amorem amicitie, qui non potest esse ad creaturas irracionales, & sic patet, quod instantie illæ non valent.

13. Secundo patet idem sic. Idem est obiectum desiderij præcedentis, & 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 fruitionis, vel delectationis non est Deus, sed aliquis actus, quo Deus attingitur. Maior patet. Sed minor probatur: quia obiectum desiderij est aliquod futurum: Deus autem secundum se, non est futurus, sed eius visio seu manifestatio nobis est futurus ergo illa visio, seu manifestatio, quæ non est Deus, est obiectum immediatum desiderij, & etiam Deus, ut in illa includitur, erit obiectum.

14. Contra istam rationem instatur, negando maiorem: quia si idem esset obiectum desiderij & delectationis sequentis, tunc idẽ esset obiectum sui ipsius, quia delectatio potest esse obiectum desiderij. Sed ad hoc responderetur, quod non uniuersaliter ratio assumptæ quod idem obiectum sit desiderij & delectationis semper, cum desiderium possit esse obiectum desiderij, non idem

- Cap. 5.

Th. 1.2.7.
32.47.5.4.

4.49.7.4.

Infid. in
3. d. 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: scilicet, quod ubi est eadem ratio obiecti extrinseci, in quod tendit & quiescit voluntas per desiderium & delectationem, ibi est illud idem obiectum immediatum & intrinsecum vtriusque. Et illud non habet aliquam instantiam. Sicut enim desidero vinum non habet, & delector in eo habito, ita quod idem est obiectum extrinsecum desiderij & delectationis, scilicet vinum: sic idem est immediatum obiectum vtriusque, 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 vtriusque, scilicet desiderij, & delectationis.

17. 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 & immediatam, sed de dolore quem sentiunt, vel magis de carentia visionis diuine: ergo summa delectatio, vel etiam fruitio, quam habent Beati, non est de Deo secundum se, & immediatam, sed de diuina visione. Sed diceret aliquis, quod non est simile, quia Deus secundum se, non potest habere rationem mali: ideo de Deo, ut 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 comparisonem ad damnatum: sed solum rationem potest, quam inferiunt Deus secundum se non est bonus Beatis, nisi ratione premij, quod inferi. Quia sicut probatur est, nihil extrinsecum est bonum alicuius, nisi ratione alicuius boni intrinseci.

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, quas sunt prauis delectationibus, & non sunt obiecta delectationis, sicut sunt cognitiones obiectorum. Tales enim semper præcedunt delectationes, quæ non possunt esse, nisi de cognitis, nec tamen semper sunt obiecta. Vel hoc intelligitur de operibus, quæ præcedunt, tamquam obiecta. Non potest intelligi primo modo, quia cognitione, quæ præcedit omnem delectationem, nulla delectatio potest iudicari mala: quia omnis cognitio est bona. Cognitiones etiam malorum bonæ sunt. Oportet ergo, quod intelligatur secundo modo, scilicet de operibus quæ præcedunt ut obiecta cognitionis. Manifestum est enim, quod obiectum immediatum cuiuslibet delectationis, est aliqua operatio, quæ est vel æstimatur bonum forme ipsius operantis. Et hoc est, quod dicit Philosophus 7. & 10. Ethicorum. Quod delectatio est operatio conaturalis non impeditur. Et est distinctio per causam, quia operatio est causa delectationis, non aliter, quam per modum immediati obiecti. 17. Quinta ratio talis est: ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, & cognitio boni consecuti. 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 aliquod bonum eius nisi ratione operationis per quam attingitur: ergo nec Deus, nec aliqua res subiecto distincta ab homine potest esse immediatum obiectum delectationis humanæ. Maior patet, quia nullus delectatur in quocunque bono, nisi quatenus æstimat 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, & dicta, per denominationem extrinsecam, de animali vero per prædicationem formalem. Et ideo nec Medicina, nec dicta 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 frigiditati: quia causat in eo calorem, qui formaliter est bonus ei. Nec vniuersaliter potest dici Sol bonus frigiditati, nisi ratione caloris, qui est ei bonus formaliter. Nunc est ista, quod Deus non potest esse bonum hominis formaliter, nec quæcumque res ab homine subiecto distincta, sed solum per denominationem extrinsecam, quæcumque sit illa: ergo esse bonum hominis, non potest competere Deo, nisi ratione bonitatis formalis, quæ est in homine formaliter. Imò plus, quod sicut non est alia sanitas numero, quia sanitas quæ est in homine formaliter, & sanitas à qua denominatur medicina sana: sed est una & eadem: sic non est alia boni-

tas qua Deus dicitur bonum hominis, vel ignis bonus frigiditati, 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. SECUNDO patet: quia oportet actum quietantem voluntatem, esse perfectissimum summa perfectione possibili haberi naturæ humanæ. Alioquin restaret aliquid desiderandum, & non esset quies: sed actus, quo fruimur, sicut immediatum obiectum, quietat voluntatem, ut patet ex nomine fruitionis: ergo oportet illum actum esse perfectissimum perfectione possibili haberi à natura humana, sed summa perfectione possibili haberi à nobis est, quod per actum nobilissimæ potestatis in nobis attingamur nobilissimum obiectum, quod est Deus: Ergo actus, quo sicut immediatum obiectum fruimur, habet Deum pro obiecto proximo & immediato, & per consequens ipse Deus est obiectum remotum fruitionis.

19. Et ponitur tale simile: Delectatio secundum gustum sicut habet pro immediato obiecto actum gustandi, sed pro remoto cibum gustatum: sic fruitio habet pro immediato obiecto, visionem Dei, sed pro remoto ipsum Deum, quatenus est obiectum proximi obiecti. Vtrumque illorum innuit Aristoteles 2. Rhetoricæ, ubi 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 fruendo delectatur. Sed quia obiecta sunt notiora actibus, actus autem sumunt rationem ab istis obiectis: ideo Beatus Augustinus loquens de his quibus fruimur, primo libro 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 illa res, quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Efficiuntur autem beati Deo obiectiue, ipso autem actu, quo Deum videmus, sumus beati formaliter. Sed hoc fit propter principalitatem obiecti respectu actus.

20. Sed contra hoc arguitur: Quod voluntas nullo actu suo, nec desiderio, nec delectatione, potest ferri, nisi in illud, quod est cognitum obiectiue. Si ergo fruitio non habet Deum pro immediato obiecto, sed cognitionem, vel visionem Dei: sequitur, quod fruendum necessarium est, quod non solum videmus Deum, sed etiam cognoscimus nos videre Deum. Et ita fruitio non sequitur actum simplicem, quo videmus Deum, sed reflexum, quo videmus nos videre Deum. Istud autem videtur inconueniens: primo, quia actus intellectus reflexus, magis de propinquo se haberet ad beatitudinem, quam fruitio, quod quod fruendum præcederet. Quod non videtur, cum multi ponant, quod fruitio pertinet ad beatitudinem essentialiter, et non principaliter, sed visio: quædam verò principaliter: pauci autem nulli ponunt, quod actus reflexus pertineat essentialiter ad beatitudinem. Secundo, quia appetitus concupiscibilis respectu cibi, est non solum in hominibus, sed etiam in brutis. In brutis autem immediatum obiectum concupiscentiæ est cibum, qui est subiecto distinctus, & non actus eorum, puta actus gustandi. Ergo idem potest esse in nobis, scilicet, quod obiectum immediatum fruitionis poterit esse Deus, non obstante quod sit subiecto distinctus. Minor probatur: quia concupiscencia non est nisi respectu cogniti. Sed bruta non cognoscunt actum suum, sed solum extrinsecum obiectum, quia potentia, quæ sunt in brutis, cum sint omnes corporeæ & organice, non sunt reflexive super actus suos. Ergo delectantur de actu suo, sed immediatè de extrinsecò obiecto. Quare, ut videtur, id poterit esse in nobis, respectu Dei. Et dicendum ad hæc.

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 fruitio: dico, quod verum est. Nam forte idem actus per essentiam est, quo beatus videt Deum, & videt se videre Deum. Sed ut fertur in Deum, dicitur reus: ut autem fertur in visionem Dei, dicitur reflexus. Et si hoc est verum, tunc actus reflexus, secundum id quod est essentialiter, pertinet ad beatitudinem, fruitio autem nunquam. Si autem actus reflexus sit alius ab actu recto, adhuc magis de propinquo se habet ad beatitudinem, quam fruitio: tum quia fruitione præceditur quia perficit beatitudinem perfectione eiusdem generis, scilicet, et quo ad cognitionem. Nec enim omnimodo est perfecta cognitio, quæ quis cognoscat rem aliquam per actum reflexum, nisi perpendat se cognoscere eam quod sit per actum reflexum. Fruitio autem perficit beatitudinem perfectione alterius generis, scilicet delectatione. Propter quod, licet vtrumque perficiat beatitudinem



1. C. A secundum primum queritur, cuius potentia sit uti. Et videtur, quod intellectus: quia secundum Philosophum 6. Ethicorum, ordinare aliqua in finem, & inuentio finis, pertinet ad prudentiam, quæ est habitus intellectus: sed uti, est aliquid ordinare, vel referre in finem, ut patet per Augustinum 1. de Doctrina Christiana: ergo uti, est actus intellectus.

2. Item, Eiusdem potentia actus est uti, & vltus, sicut frui, & fruitio: sed vltus potest dici actus cuiuslibet rei: sicut dicimus, quod vltus cultelli est sciendere, & vltus equi est equitare, & sic de aliis: ergo uti est actus cuiuslibet rei.

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

4. RESPONSI. Primo præmittenda sunt duo: & postea soluetur questio. Primum præmittendum est, quod cum queritur, cuius potentia sit uti, intelligitur cuius potentia 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 querendo de actu quocumque, qui subest libero arbitrio, cuius potentia sit intelligi, queritur de potentia imperantis, facilius esset, & eadem responsio ad omnes tales questiones, dicendo, quod omnes actus sunt voluntatis. Hæc autem non est intentio querentium, sed est querere de potentia eliciente actum immediatè: quæ est diuersa secundum diuersitatem actus.

5. Secundo præmittendum est, quid vocatur uti: videtur autem uti importare applicationem rei ad aliquam operationem. Sicut enim vltus nominat operationem, ad quam res applicatur (verbi gratia, sciendere est vltus cultelli: & percutere vltus baculi) sic uti est applicare rem suo vltui, & est simile. Sic enim videtur se habere uti ad vltum, sicut mouere ad motum: mouere autem est causare motum: ergo uti est causare vltum. Et in hoc tamen est differentia, quia mouens dicitur omne, quod causat motum effectus, siue moueat naturaliter, siue liberè. Sed vltus non est propriè, nisi quod causat vltum liberè, dicente Augustino li. 8. questio, quod vltus non potest, nisi quod rationis est particeps: tale autem causat vltum inclinando, & applicando rem suo vltui.

6. His autem suppositis, dicendum, quod uti est propriè actus voluntatis elicientis, nec est alterius potentia, nisi secundum quid, & per attributionem ad voluntatem. Quod patet tripliciter. Primo, si illius potentia actus est uti, cuius est liberè applicare res alias suo vltui. Hoc patet ex præcedentibus. Sed voluntas est huiusmodi. Ergo &c. Minor declaratur applicamus enim ad operationem & principia interiora, agendi scilicet: appetus potentias animæ, & membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, oculum ad videndum, & etiam res exteriores non applicamus ad operationem, nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentia animæ, vel organa corporis. Ipsæ autem potentia, vel membra corporis seipsa non applicantur liberè ad operationem: sed casu aut necessitate quantum ex ipsis est: quicquid autem rem est ibi liberè applicationis totum est voluntatis: quæ habet dominium super omnes potentias. Ideo uti propriè est solius voluntatis.

7. Secundo sic ad eandem potentiam pertinet actus, & actus modificatus, sicut ad eandem potentiam pertinet concupiscere, & moderatè concupiscere, vel immoderatè: ergo ad eandem potentiam pertinet uti, & bene uti, vel abuti. Sed bene uti, vel directè, & propriè, pertinet ad voluntatem: ergo & uti. Maior patet: sed minor probatur: quia rectè agere, & peccare, directè pertinet ad voluntatem: sed Augustinus lib. Retractionum, dicit, quod voluntas est, quæ peccatur, & rectè viuunt: sed tam bene uti, quam abuti, directè & propriè pertinet ad voluntatem: ergo &c.

8. Tercio sic: eiusdem potentia actus sunt frui, & uti: sed frui est actus voluntatis: ergo & uti. Minor patet ex præcedenti questione: sed maior probatur: quia vel frui includit uti, sicut inferior suum superius, iuxta illud Augustinum 10. de Trinitate, frui est uti cum gaudio, non adhuc spei, sed rei, vel uti 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, Vltimus eis, quæ ad illud referimus, quo fruendum est. Quicquid autem horum detur, semper frui, & uti, pertinent ad eandem potentiam, ut de se patet: quare &c.

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

Nūquam
ergo libe-
ri, quod ad
uerfatur
dicendum
4. dist. 49.
q. 4.

Uti est a-
ctus volun-
tatis sim-
pliciter.

Name. 8.
huius.

Name. 9.
huius.

Name. 10.
huius.

beatitudinem

tendere in illud, quod est per rationem ad aliud ordinatum, & inclinare potentias alias ad illud exequendum, pertinet ad voluntatem: & hoc est vii, non autem primum.
10. Ad secundum dicendum, quod licet frui, & fructio, sint eiusdem potentie, non tamen vii, & vltim, semper: quia frui est delectari, & fructio delectatio: delectari autem non est aliud, quam habere in se delectationem: & ideo non est possibile, quod alterius potentie sit frui, quam eius, cuius subiectum est fructio. Vt autem, & vltim, se habet aliter: quia vii est liberum, & cum praeponderat applicat rem ad aliquem vltim, vel operationem, & non est habere in se illum vltim, vel illi operationem, sed eam causare in aliis potentis, modo quo dictum est: nisi forte vltim acciperetur stricto pro acta praeponderante, sicut dicimus quod dominus vltimatur seruo, & non e converso. Hoc autem modo vii, & vltim essent solius voluntatis, quae, sicut regina, in regno animae dominium habet super ceteras potentias, & actus earum.
11. Ratio autem in oppositum, licet sit ad partem veram, tamen deficit in hoc, quod assumit, quod vltim sit solum obiectum voluntatis. Hoc enim non est verum: quia omne, quod est obiectum voluntatis, & cuiuscunque appetitus sequentis cognitionem, prius apprehenditur a potentia cognitiua sub eadem ratione, sub qua postmodum offertur appetitui: unde ipsum bonum vltim prius apprehendit intellectus practicus, quam in ipsum feratur voluntas. Propter quod, ex tali obiecto, in quod ordine quodam fertur duplex potentia, non potest argui, quod actus cadens super ipsum, sit magis vltim potentie quam alterius.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum omnibus, citra Deum, sit vtendum.

Thom. 2. 2. q. 16. ar. 3.

SECUNDO quaeritur, cuius sit vii, tanquam obiectum: vtrum scilicet omnibus, citra Deum, sit vtendum. Et videtur, quod non: quia vii est assumere aliquid in facultatem voluntatis: omne autem tale subiectum nostrae operationi: sed non omnia subiacent nostrae operationi: ergo non omnibus est vtendum.
2. Item, vltim est ab habitu charitatis: sed charitas non se extendit ad omnia creata, sed tantum ad quatuor, secundum Augustinum: ergo non omnibus vtendum est.
3. CONTRA primum ad Cor. 10. dicitur, Omnia in gloriam Dei facite. Et Beatus Augustinus dicit 1. de Doct. Christi, quod illis vtendum est, quibus tendentes ad beatitudinem adiuvantur: sed omnes creaturae iuvant nos ad cognoscendum Deum, in quo consistit nostra beatitudo: ergo omnibus creaturis est vtendum.
4. RESPONSIUM. Circa questionem istam primum sciendum est, quod vii dupliciter sumitur a Beato Augustino, a quo haec materia videtur derivata. Quandoque enim vii sumitur largè, prout dicitur tantum applicatione cuiuscunque potentie per suam operationem ad quodcumque obiectum: & sic vii est commune ad vii proprie dictum, & ad frui. Nam in fructione, scilicet vii, sit libera applicatio voluntatis per suam, vel operationem, ad suum obiectum. Et sic loquitur Augustinus 10. de Trinitate, dicens, Frui est vii cum gaudio, non iam spei, sed rei. Et subiungit, ideoque omnis qui fruitur, vtitur. Et in hoc sensu non procedit questio. Alio modo sumitur vii, proprie & distinctè, prout distinguitur contra frui: & sic vii, est applicare rem vltim, vel operationi propter aliquod aliud vltim obtinendum. Et sic loquitur Augustinus 1. de doct. Christi, dicens, sic frui est amore inherere alicui rei propter seipsum: vii vero, est id, quod in vltim venit, referre ad obtinendum illud, quo fruendum est. Et idem dicitur de Trinitate. Et acceptio haec videtur magis propria. Nam vltima dicitur, quae sunt magis expedita ad finem consequendum.
5. Sic ergo accipiendo vii, dicenda sunt duo: primum est, quod vii non est vltim finis, tanquam obiectum. Secundum est, quod vii potest esse omnium aliorum, quae sunt citra vltim finem. Primum patet breviter ex ratione ipsius vii statim posita: quia illud non est vltim, quod ordinatur ad aliud obtinendum: sed omne illud, quo vtitur ut obiecto, ordinatur & refertur ad aliud obtinendum: ergo obiectum ipsius vii, non est vltim finis.
6. Secundum patet, scilicet quod omnibus, quae sunt citra finem vltim, sit vtendum: ad quod probandum, sciendum est, quod cum vii sit assumere aliquid in facultatem voluntatis, referentis illud ad vltim finem: nihil autem sit in facultate voluntatis, nisi actus nostri, & illi tantum, qui subest 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 actum. Secundo autem modo vtitur obiectis potentiarum, & actum. Hoc autem patet sic: Omnibus illis est vtendum, quae cadere possunt sub facultate voluntatis referentis ea ad aliud vltim obtinendum: sed omnia quae sunt citra finem vltim, cadere possunt sub facultate voluntatis referentis

ea ad aliud vltim obtinendum: ergo, &c. Maior patet ex propria ratione ipsius vii. Sed minor probatur: Quia omne, quod est citra finem vltim, est cognoscibile a nobis secundum vires apprehensivas, vel prosequibile vel fugibile secundum vires appetitivas, vel operabile secundum vires executivas: sed sub voluntatis facultate cadunt omnes vires animae apprehensivae, appetitivae, & motivae, & executivae, vt applicantur suis actibus, & obiectis, & vt referantur ad aliud aliud obtinendum, si sunt talia, quae sunt citra finem vltim: ergo omnia, quae sunt citra finem vltim, cadere possunt sub facultate voluntatis, referentis ea ad aliud vltim obtinendum. Et ita omnibus, quae sunt citra finem vltim, est vtendum, nisi quod voluntas per se & immediatè vtitur potentis, quas ad actus applicat: aliis autem, quatenus cadunt sub actibus potentiarum.
7. Ad maiorem autem declarationem eorum, quae dicta sunt, notandum, quod omnia, quae sunt citra finem vltim, sunt bona, vel mala: & rursus malorum quaedam mala poene, quaedam mala culpae. De bonis, siue sint bona naturae tantum, vt res creatae, siue sint bona moris, vt actus virtuosus, quod omnia sunt referabilia in finem, patet: quia sicut divina potentia nominat principium actum, sic bonitas finem: sed omne bonum creatum est a divina potentia, sicut a principio effectus: ergo omne bonum creatum ordinatur ad bonitatem divinam, tanquam ad finem: & sic ad eam referibile est.
8. De malis vero poene, idem patet, quia illo vtendum est, quo tendentes ad beatitudinem adiuvantur: sed mala poene iuvant nos ad tendendum in beatitudinem, dicitur Gregorio, quod mala, quae nos hic praemunt, ad dominum nos ire compellunt. Et Philo. 2. Ethic. dicit, quod poene sunt medicinae. Sanant enim mentem a morbo peccati, & per consequens, disponunt hominem ad virtutem, per quam ordinatur in Deum: & propter hoc insignuntur a Deo, qui est summus Medicus. Vnde in Psal. dicitur, Multiplicatae sunt infirmitates eorum, postea acceleraverunt. Ergo malis poene est vtendum.
9. De malis autem culpae alia ratio est. Deordinant enim a Deo: propter quod non videntur referri in Deum. Sed quia scriptum est Rom. 8. Diligentibus Dei omnia cooperantur in bonum: & glossa hoc verbum extendit ad mala, dicens, Vt si aliqui deuiant, & exorbitant, hoc ipsum faciat eis proficere in bonum, quia redeunt humiliores, & doctiores. Ideo aliter dicendum est, scilicet, quod illud, quo vtitur, dicitur multipliciter: quo, vt potentia vii & hęc est voluntas, vt patet ex praedictis questionibus: quo, vt habitu, & hęc est charitas, quae omne quod diligitur, in Deum refertur: quo, vt actu formali, & hoc est ipsum vii. Et neutro istorum modorum vtitur peccator: quia peccator non est potentia, nec habitus. Est autem actus, sed deordinatus a fine: propter quod non est vltim, proprie loquendo, sed abusus. Et hoc modo procedit instantia facta. Alio modo vtitur aliquo, vt obiecto tantum: & sic quaerimus nunc: & hoc modo pollumus vii peccato, non quidem peccando, quia peccatum non solum esset obiectum, sed actus: sed referendo peccatum ad alio, vel a nobis commissum, ad utilitatē nostram: non quidem per causam, sed per occasionem. Et hoc sufficit ad vltim. Nam & Deus hoc modo vtitur malo, vt dicit Augustinus in Ench. quod cum sit Deus summus bonus, nullo modo fineret mala fieri, nisi sciret ex malis bona elicere. Sic ergo homo potest malo culpae vii obiectu, in quantum ex peccato, a se, vel ab alio commissio, cognita propria fragilitate, efficitur cautior, & humilior.
10. Circa autem ea, quae dicta sunt, restat vnum dubium. Dictum est enim, quod omnibus illis est vtendum, quae possunt cadere sub facultate voluntatis referentis ea ad vltim finem: sed Deus, vt cognitus cognitione vii, & dilectus dilectione vii, cadit sub facultate voluntatis imperantis hos actus, & ordinantis ad consecutionem vltim finis, scilicet beatitudinis: ergo, vt videtur, Deo vtendum est, scilicet, vt cadit sub actu cognitionis & dilectionis vii. Quod est contra praedicta. Dictum est enim, quod vltim finis non est vtendum. Et dicendum, quod licet cognitio Dei in vii, & 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 a Deo, secus est. Sic enim cadunt per aliquam operationem sub facultate voluntatis, vt referantur & ordinantur ad obtinendum aliud, non solum ab operatione, sed ab obiecto, propter quod vtitur aliis a Deo, & non solum operationibus, sub quibus cadunt. Deo autem non vtitur, quoniam vtatur operationibus nostris, sub quibus cadit.
11. Est etiam advertendum, propter ea quae dicta sunt in ista, & in praedicta questione, quod differt habere actum absolutum, & 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

esse respectu finis praestituti, non tamen debet esse finis secundum veritatem: & vii, respectu aliquorum, quae non debent ordinantur ad finem. Et secundum hunc intellectum non est dicendum, quod frui sit tantum vltim finis: & vii sit tantum eorum, quae pertinent ad finem: quia multi fruuntur vtendis, & vtuntur fruendis, quae est summa perversitas, vt dicit Augustinus. Sed si accipiamur frui, & vii, secundum regulam rationis, quando scilicet voluntas fruatur & vtatur eo modo quo debet: scilicet frui est semper vltim finis, & vii est eorum quae debent feruntur in finem.
12. ad primum argumentum dicendum, quod omnia subest non sit operationi secundum aliquam vii animae, vt dictum fuit possunt ad vltim finem: & sic vtendum est eis.
13. Ad secundum dicendum, quod licet charitas extendat se tantum ad quatuor, tanquam ad ea quae possunt participare beatitudinem, tamen extendit se ad omnia alia, in quantum possunt nos iuvare ad consequendum beatitudinem.

Sequitur diuisio litterae 11. Distinctionis.

HOC ITAQUE vera, & ipsa fide. Superius Magister inquit, de quibus agendum est in hoc opere: hic persequitur suam intentionem: & secundum ordinem supra positum primum determinat de rebus: secundum de signis sacramentalibus, in principio 4. lib. 1. Samaritanus. Secunda pars diuiditur in tres: Primum determinat de rebus, quibus fruendum est: secundum de rebus, quibus vtendum est: tertio de virtutibus, per quas fruuntur, & de verbo incarnato, per quod huiusmodi virtutes infunduntur. Secunda pars incipit ibi, in principio 2. lib. 1. creationem rerum. Tertia ibi in principio 3. lib. 1. Cum vero venerit plenitudo. Prima adhuc in duas. Primo enim inquit vnitatem diuinam essentiae, & pluralitatem personarum, quae est causa & ratio exitus creaturarum cum essentia diuinitate. Secundum determinat de diuinis attributis, quibus ascribitur creaturarum causalitas. Secunda ibi, in principio 3. dist. 1. Cumque supra differimus. Prima diuiditur in tres partes. Primum enim inquit trinitatem personarum in vnitatem essentiae: secundum remouet quaedam questiones incidentes: tertio persequitur determinationem trinitatis & vnitatis diuinae essentiae. Secunda ibi, in principio 4. dist. 1. Hic exoritur questio. Tertia in principio 8. dist. 1. nunc de veritate. Prima adhuc diuiditur in duas. Primum inquit trinitatem personarum in vnitatem essentiae per autoritates: secundum per rerum similitudines. Secunda in principio 3. dist. 1. ibi, Apollolus nanque ait. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primum proponit intentum, secundum ostendit modum inuestigandi per autoritates Veteris testamenti: tertio per autoritates Noui testamenti. Secunda ibi proponamus modum in medium. Tertia ibi, nunc vero post testimonia. Prima diuiditur in tres, secundum quod modum inuestigandi ostendit quantum ad tria primum quantum ad inuestigandum conditionem: secundum quantum ad eorum intentionem: tertio, quantum ad inuestigandum ordinem. Secunda ibi, omnes autem catholici: Tertia ibi, exoritur in primo libro. Secunda pars principalis, in qua ostendit propositum per autoritates Veteris testamenti, diuiditur in tres partes. Primum ostendit spiritualiter essentiae vnitatem: secundum communiter essentiae vnitatem & personarum distinctionem: tertio, spiritualiter personarum distinctionem, scilicet processionem filij a Patre, & Spiritus 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. Primum enim ponit intentum. Secundum excusat se de puritate autoritarum inductarum. Secunda ibi, & quia singulae poene in simile. Haec est diuisio sententiarum in generali.
2. In speciali autem sic Magister procedit. Primum ponit, quod diuina trinitas est vnus Deus, & summum hominum. Secundum tangit modum inuestigandi, quantum ad acquirendum conditionem. Et primum, quantum ad ipsam puritatem, quae necessaria est, quantum ad tantam veritatis contemplationem: vnde dicit, quod hoc est summum bonum, scilicet trinitas quae per fidem a mentibus purissimis cernitur. Cuius etiam tanta est excellentia, quod secundum Augustinum nec alicubi periculosus erratur, nec laboriosus aliquid quaeritur: nec fructuosius aliquid inuenitur. Secundum, quantum ad reuerentiam & attentionem, quia cum modestia & attentione de ipsa agendum est. Tertio, inquantum ad mirum charitatem, quia vnus indiget auxilio alterius propter difficultatem materiam. Vnde auditori suum expedit humilitas in dubitatio, & in inuestigando: & male dicta corrigenda. Deinde tangit modum inuestigandi, quantum ad inuestigandum intentionem, dicens, quod secundum omnium catholicorum sententias tres personae in diuinis sunt vnius substantiae,

& inseparabiles aequalitatis: & sunt vnus Deus naturaliter: nec est ibi aliud & aliud, sed vnus est alius ab altero. Et hoc tangit Augustinus autoritate. Postmodum tangit modo inuestigandi, quantum ad inuestigandum ordinem. Et dicit, quod primum veritatem vult confirmare per autoritates, secundum per rationes & similitudines, propter garulos disputatores. Postea ostendit veritatem essentiae, & pluralitatem communiter & specialiter per autoritates Veteris testamenti, dicens, cum dixerit Deus Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram. Per hoc, quod dicit, faciamus, & nostra, ostenditur pluralitas personarum: per hoc quod dicit, ad imaginem, ostenditur vnitatis essentiae: quia secundum Hilariū, vbi est imago & similitudo solet esse vnitatis charitatis. Hoc habito, addit quatuor alias autoritates ad probandum trinitatem personarum, & vnitatem essentiae, non exprimentes aliquam certam personam. Deinde adducit autoritates, exprimentes certas personas, scilicet Filij, & Spiritus sancti. Autoritates patent in littera. Hoc idem etiam ostendit per autoritates Noui testamenti, quae patent in littera. Vltimo excusat se, quod plures autoritates non inducit de Nouo testamento, quia totum est plenum talibus, imo penes oēs noui testamenti hoc insinuat. Et ita in hoc terminatur sententia huius di. in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sit vnus Deus.

Thom. 1. 2. q. 3.

ITAQUE distinctionem istam quaerunt tria: primum est, de vnitatis essentiae diuinae: secundum est, de pluralitate attributorum: tertium est, de pluralitate personarum. Quantum ad primum, quae sit vnitatis essentiae, vtrum sit tantum vnus Deus: & arguitur quod non, quia magis & minus tale, dicuntur per reductionem ad aliquid quod est summum tale: sed in rebus est dare aliquid magis malum, & minus malum: ergo est dare summum malum: sed summum malum non potest causari a summo bono, vt probatur: ergo sicut est dare summum bonum, & a nullo causatum, & causam omnium bonorum, vt videtur, est dare summum malum, a nullo causatum, & causam omnium malorum: & sic erunt duo Dij, vnus bonus, & alter malus. Probatio assumpti, scilicet quod summum malum non possit causari a summo bono, quia causa habet in se effectum virtualiter: sed summum bonum nihil habet de summum 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. IN CONTRARIUM est, quod dicitur Exod. 3. & Deut. 4. Dominus Deus tuus, vnus est Deus: & Philosophus 12. Metaphys. in fine, concludit, quod entia nolunt male disponi: nec bona multitudo est principum: vnus ergo princeps.
4. RESPONSIUM. Ista questio supponit vnum, videlicet quod Deus sit: & quaerit aliud, scilicet vtrum sit tantum vnus Deus, an plures. De hoc quod supponitur, patet veritas in sequenti dist. & nunc supponimus Deum esse, intelligendo nomine Dei illud, quod est primum & perfectissimum in entibus: quo supposito, dicenda sunt duo de questione proposita. Primum est, quod impossibile est esse plures Deos specie differentes. Secundum est, quod impossibile est, quod sint plures Dij, qui sub eadem specie differant solo numero.
5. Primum patet dupliciter, primum ex creaturarum ordine: sic quicunque ordinem habent essentialem secundum gradum speciem naturae, ordinantur sub vno secundum speciem, quod est supremum, & perfectissimum in illo ordine: sed quaecunque species substantiarum sunt, vel esse possunt, habent inter se ordinem essentialem secundum gradum speciem naturae: ergo omnes species substantiae quae 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, scilicet secundum speciem. Maior patet, quia supposito, quod 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 aequo in pluribus, & non in vna, illae plures non haberent inter se ordinem secundum gradum perfectionis naturalis: cuius oppositum assumitur in maiori pronotione. Minor probatur, scilicet quod quaecunque sunt, aut esse possunt, habent inter se ordinem essentialem secundum gradum naturae (loquendo de speciebus, quia individua sub specie non habent ordinem inter se, nisi tantum per accidens): hoc autem patet assumendo dictum

g. 3 Insects.

Idē d. 26.

Сл. 4.

73.

51

Etiam ergo & alia attributa. Consequenter patet per simile. Probatio antecedens: quia si ita hypothetice, pater respicit filium, & spiritum sanctum, ut obiectum intellectus, & voluntatis: & non respicit, ut intelligere, & velle, quibus formaliter vult, vel intelligat: quia secundum Augustinum, hoc est falsa, pater est sapiens filio: & tamen hoc est vera, pater est sapiens sapientia essentiali, vel per se ipsum intelligere, seu per se ipsum, & sic videtur, intelligere, & esse intellectum, differunt ratione in diuinis, sine habitudine ad extra. Et idem iudicium videtur de aliis attributis.

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

6. RESPONSIO. 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 attribuius calor igni, & candorem igni, & sic omnia quae conueniunt Deo per modum cuiusdam denominationis, dicuntur attributa, sicut esse infinitum, esse immensum, & sic de aliis. Haec enim, licet sint id ipsum, quod essentia diuina, tamen secundum rationem videtur quaedam esse addita, quia denominatione dicuntur: denominatio autem ut plurimum fit à forma accidentali. Et ideo dici possunt attributa largo modo, quasi aliqua alij tributa.

7. Alio modo dicitur attributum strictè & propriè, perfectio communis Deo & creaturae, saltem communitate eiusdem analogiae, quam intellectus noster considerans in creaturis, & ratiocinans quod nihil est in creaturis ad perfectionem pertinentem, quia eminentius sit in Deo, eam Deo attribuitur sicut sunt sapientia, bonitas, & potentia, & sic de quibusdam aliis: & sic attributum dicitur, aliquid alij ex alio tributum.

8. Quales autem sint istae perfectiones, considerandum est, quod eorum, quae sunt in Deo & in creaturis, quaedam respondent sibi per oppositionem: ut infinitum in Deo, & finitum in creaturis. Quaedam secundum causalitatem: ut creator, & creatura. Quaedam secundum analogiam, & proportionem: ut sapientia in Deo, & in creaturis. Et ideo est de bonitate, & iustitia, & consimilibus. Et illa quae sunt prout conditionis, & secundum, non dicitur propriè attributa, vel saltem non faciunt difficultatem, ut patebit in questione, sed solum illa, quae sunt tertij modi, in quibus Deus & creatura conueniunt. Haec autem sunt, quae in sua ratione imperfectionem non includunt, nec eam ex sua ratione excludunt. Nam si in sua ratione imperfectionem includerent, non posset Deo conuenire. Et rursus, si eam excluderent non conuenirent creaturis, in quibus semper est adiuncta imperfectio perfectioni. Patet ergo primum, scilicet quid sit attributum.

9. QUAESTIO. ad secundum, notandum est, quod ratio vno modo dicitur distinctio: unde 4. Metaphysica dicitur, quod distinctio est ratio, quia significat nomen. Et differre ratione, est differre distinctione: & quae sic differunt ratione, differunt etiam re: quia distinctio est ratio indicans quid est res. Secundo modo dicitur aliquid differre ratione, propter solam negotiationem intellectus apprehendens id, quod est vnu realiter, sub pluribus modis, vel habitudinibus: sicut eandem columnam dicimus nunc de extram, nunc sinistram. Et sic ratio non est aliud, quam habilitas circa rem apprehensam per intellectum, secundum quem res nata est iudicari diuersimodè talis vel talis. Et isto modo differunt attributa diuina ratione, non primo, cum ipsa sint vna realiter. De hac autem differentia querit questio, utrum possit poni ab aliquo intellectu inter attributa diuina, non habito respectu ad creaturas.

10. ET ISTUD est tertium, quod est principale propositum. Circa quod notandum, quod differre querere, utrum ista attributa accipiantur in Deo secundum se absque habitudine ad creaturas: & utrum eorum differentia accipiantur in Deo absque habitudine reali. Si quæstio procederet primo modo, & attributa vocarentur illa, quae conueniunt Deo secundum oppositionem ad creaturas, vel causalitatem vel esse infinitum, esse creatoris, sic esset dicendum, quod nihil tale potest concipi esse in Deo à quocunque intellectu, nisi in habitudine ad creaturas: quod patet sic: Nihil potest intelligi sine eo, quod clauditur in sua ratione, siue includatur, & vice essentialis, sicut homo non potest intelligi sine rationalitate includatur, ut obiectum, vel terminus actionis, vel relationis, sicut non potest intelligi dealbatio sine albedine: siue includatur per modum oppositionis, sicut includitur habitus in ratione priuationis, vel affirmatio in ratione negationis: sicut excitas non potest intelligi, nisi intellectu visui, nec non homo non intellectu homine. Sed de ratione eorum quae 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 Deus refertur ut creator. De ratione vero eorum, quae conueniunt Deo per oppositionem ad creaturas est aliquid creatum, sicut habitus est de ratione priuationis, affirmatio de ratione negationis, ut patet, cum dicitur Deus infinitus. Esse enim infinitum, dicit priuationem, vel negationem finitatis, quae non potest esse nisi in creaturis. Et ideo talia non conueniunt Deo, nisi in habitudine ad creaturas: & per consequens nec eorum conuenientia, vel differentia.

11. Si autem attributa vocentur perfectiones positivae communes Deo, & creaturis, quae non dicuntur aliqua causalitate Dei ad creaturas (sicut esse intelligentem, vel volentem, & huiusmodi) planum est, quod talia conueniunt Deo secundum se, & absque habitudine ad creaturas, & possunt intelligi esse in Deo absque habitudine ad quodcumque creaturam. Si autem quaestio intelligatur secundo modo, scilicet utrum differentia talium attributorum possit concipi esse in Deo, absque habitudine ad creaturas: dicunt quidam quod sic, quod probant multipliciter primo 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 distinctionem realem in creaturis existentem, vel possibilem, videtur quod distinctio attributorum non supponat eam, & ita non sumitur in comparatione ad realem distinctionem creaturarum. Maior de se patet. Minor probatur, scilicet quod distinctio attributorum secundum rationem sit prior, quam distinctio personarum, quae est secundum rem: quia distinctio voluntatis & intellectus secundum rationem est causa distinctionis emanationum diuinarum, quae est secundum relationes disparatas, quaedam enim est per modum intellectus, & alia per modum voluntatis. Haec autem est causa distinctionis personarum, quae est secundum relationes oppositas. Causa autem praecedat effectum, & vniuersaliter principiū praecedat effectum, quod est ex principio: ergo distinctio attributorum secundum rationem, prior est distinctione emanationum & personarum.

12. Ad huius autem maiorem declarationem facit hoc, quod debemus imaginari circa Deum, sicut circa totum vniuersum, ut sicut omnia procedunt ab vno, & tunc cedunt in maiorem compositionem, & diuersitatem, quanto plus recedunt ab ipso: sic illud, quod primo consideramus in Deo, est maxime vnum, & quasi quoddam pelagus infinitum, continens vniuersum omnes diuinas perfectiones. Et hoc est esse, quod consideramus in Deo, quod est intelligens & volens: quae iam differunt ratione, quae est minima differentia. Deinde elongando plus ab esse, quod est summè vnum, inuenimus realem distinctionem aliquorum, scilicet processionum per modum naturae, & intellectus, & per modum voluntatis, quae est solum per relationes disparatas. Vltimo autem, & quasi in maxima distantia, est distinctio realis personarum per relationes non solum disparatas, sed oppositas. Ex quo patet, quod distinctio personarum, tanquam maxima in diuinis, supponit distinctionem processionum: & utraque distinctionem attributorum, quae minima est, eo quod est solum secundum rationem. Cum ergo distinctio personarum, quae est vltima, non sit matur per comparisonem ad creaturas, videtur, quod nec alia, quae sunt prior. Et haec est prima, & principalis ratio.

13. Secunda ratio talis est, quod est causa maioris distinctionis, est vel esse potest minoris: sed fortius essentiae diuinae est sufficientis causa distinctionis personarum, absque habitudine ad creaturas: ergo eade potest esse sufficientis causa distinctionis attributorum, quae est minor, cum sit solum secundum rationem, alia autem secundum rem.

14. Tertia ratio talis est, licet in Deo non sit actus intelligendi compositus, aut reflexus, sed vnus, simplex & rectus: tamen Deus vnico actu suo intelligit obiectiue, quicquid nos intelligimus per actum compositum, & per actum reflexum. Tunc arguitur sic: obiectum actus compositi, aut reflexi includit ex necessitate duo diuersa, secundum rem, vel secundum rationem: sed in Deo est dare actum intelligendi correspondentem, quo ad obiectum, actui compositi & reflexi, 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 non differunt re. Ergo, &c. Maior patet: obiectum enim actus compositi includit plura ex necessitate. Compositum enim non est nisi plurius. De obiecto actus reflexi idem est includit enim illud, ad quod terminatur actus rectus, & illud, super quod fit reflexio: ut cum intelligo me intelligere lapidem. Et sic patet maior. Minor similiter patet, quia Deus, circumscripso quocunque alio, intelligeret se esse: quod pertinet ad obiectum intellectus compositi, intelligeret etiam se hoc intelligere: quod pertinet ad obiectum actus reflexi. Et haec fuit minor: sequitur ergo conclusio. Plures autem aliae rationes possent adduci, sed haec sufficient.

15. Alia est opinio, quae mihi videtur verior, videlicet quod distinctio attributorum secundum rationem non potest sumi, nisi

vide 7. h. de veritate 2. q. 3. ar. 2. ad vlt.

d. 6. q. 2. huius.

vide distinctio 2. q. 1. ad vltim.

per comparisonem ad aliquam realem diuersitatem, actu existentem in creaturis, vel possibilem. Quod probatur primo sic: Distinctio rationis, nisi sit falsa & varia, 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 quae in creaturis est vel esse potest: ergo differentia attributorum diuinarum secundum rationem, non potest esse sumi, nisi per comparisonem ad creaturas. Maior patet ratio enim, quia intellectus format, nisi fundetur aliquantulum in re, si ita 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. Vnde enim fingeret intellectus ibi pluralitatem, qui nulli apparere habet ex parte rei, ex quo pluralitatem concipere posset? 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 habitudine ad creaturas, autem vel possibilem, sunt vniuersimè vnum, & nullo modo plura, neque formaliter, neque virtualiter. Si enim nihil praeter Deum esset, neque esse posset, sicut attributa diuina non sunt plura formaliter, ita nec essent plura virtualiter. Comparando autem ea ad creaturas, iam sunt plura virtualiter, quia perfectiones, quae diuina natura, & eius attributa absolute accepta absque omni habitudine ad creaturas entes, vel posibles, non possunt esse sufficientes fundamentum pluralitatis rationum. Et si hoc dubio omnino non videtur rationabile, quod illud quod est simpliciter & omnino modo vni re, si apprehendatur secundum rationem quae componit ei secundum se & absolute, apprehendatur vnica ratio: sic autem est de diuina essentia & de eius attributis: ideo, &c.

16. Secundo patet idem scilicet nihil imperfectione includens, est in diuinis absolute, sed solum in comparatione ad creaturas. Sed omnis distinctio per absolutum (sue sit rei, siue 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, inquantum accipitur ut terminus habitudinis creaturae ad ipsum. Sic enim dicimus essentiam diuinam habere rationem ideam, hoc est inimitabilem in limitato gradu, quia est terminus habitudinis creaturae finitae & limitatae, imitatis diuinam essentiam, & similiter est in aliis. Minor sic declaratur: quia vbique est distinctio per absolutum, oportet quod vtrumque, vel alterum sit finitum, & ut finitum apprehendatur, quia non possunt esse plura infinita secundum essentiam vel perfectionem essentialem. Deinde autem de distinctione per absolutum, quia distinctio per relationes nullam imperfectionem arguit. Omnis perfectio autem attenditur secundum aliquod absolutum.

17. Tercio patet idem ex eis, quae videmus in creaturis, de quibus certius iudicamus: minus enim, vel saltem non plus differunt perfectiones diuinae, quam creaturae perfectiones creaturae, quae sunt vnum re, nullo modo concipiuntur ut diuersae secundum rationem, nisi per comparisonem 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 praeter albedinem non esset, nec esse posset alius color, realiter differens ab albedine, nunquam posset iudicari, quod albedo, & color differret ratione. Non enim cognosceremus colorem, nisi albedine. Similiter si non 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 aliquo alio, quam in specie vna: 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 huius opinioni magis assensio.

18. Ad rationes alterius partis respondendum est ad primam, per interemptionem minoris. Non enim distinctio personarum, est posterior distinctio intellectus & voluntatis. Et quod dicitur, quod distinctio voluntatis & intellectus, est causa distinctionis processionis personarum, quare vna procedit per modum naturae vel intellectus, altera autem per modum voluntatis: dicitur, quod falsum est: hoc magis patebit quando ageretur de emanationibus diuinarum personarum. Tunc enim patet, quod Filius non dicitur procedere per modum naturae vel intellectus, nec Spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi per aliquam similitudinem ad emanationes, quae 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 non habet, aqua facilitate potest negari.

19. Ad secundam rationem dicendum, quod non oportet, quod illud quod est causa maioris distinctionis, sit causa minoris, nisi sint vnus rationis, vel nisi maior includat minorem. Non enim oportet vniuersaliter, quod illud quod potest maius, posuit 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 distinctiones vniuersales, nec maior includit minorem: ideo illud, quod est sufficientis causa maioris, non oportet quod sit sufficientis causa minoris. Aliter potest dici, quod licet distinctio personarum sit maior, quia distinctio attributorum, quod hoc quod illa est realis, haec autem rationis tantum: tamen distinctio attributorum exigit maiorem distinctionem entem, vel possibilem, scilicet aliquam distinctionem realem per absolutum, quae nec est, nec esse potest in diuinis. Et ideo oportet habere respectum ad realem distinctionem attributorum in creaturis, ut ex ea sumatur distinctio rationis in diuinis.

20. Ad tertiam rationem dicendum, quod obiectum actus compositi, 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 componente, quod Deus est Deus, diuersificantes secundum rationem, vnum & idem in loco subiecti & praedicati, tunc haec diuersitas non solum apprehenditur, sed efficitur ab intellectu, non ex sola apprehensione, sed ex modo apprehendendi. Quod patet ille enim, qui simpliciter intelligit, 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 haec diuersitas non est ex apprehensione, sed ex modo apprehendendi, quae est componendo subiectum cum praedicato. Et haec diuersitas rationis ex necessitate originem habet ex aliqua diuersitate reali: & hoc quia intellectus componens, & dicens quod Deus est Deus, similem compositionem fecit ante in realiter differentibus: ut dicendo, homo est animal. De obiecto autem actus reflexi in nobis, certum est, quod semper includit diuersa re. Reflexio enim intellectus est super se & suum actum: primus 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 videtur 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, unde hanc differentiam sumeret. Licet igitur obiectum intellectus diuini sit illud idem, quod est obiectum intellectus nostri compositi, aut reflexi, tamen si nihil aliud à se intelligeret, nullo modo posset ponere differentiam rationis inter illa quae sunt realiter id ipsum quod Deus, quia hoc posset facere, quaequoque 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 individuorum sub specie, vel genere, sumitur ab vnitate reali, quae est conformitas vnus ad alterum: & haec conformitas est vna numero, & vnus ut subiecti, & alterius ut termini: & ex hac consurgit intellectus ad concipiendum, quod illa, quorum est conformitas praedicta maior vel minor, sunt vni secundum rationem speciei, vel generis. Sed illud non videtur bene dictum, quia conformitas plurium, quae non est cuiuslibet eorum eodem modo & equaliter, non potest esse sufficientis fundamentum vnitatis secundum rationem in genere vel specie: sed conformitas plurium, quae est vnus eorum ut subiecti, vel ut de quo dicitur, alterius, verò ut termini, non est cuiuslibet eorum eodem modo & equaliter: igitur &c. Minor de se patet. Probatio maioris, quia vnitas rationis in quocunque vniuerso genere vel specie, est secundum quod vnicoque praedicatur eodem modo & equaliter de vniuerso, puta genus de speciebus, & species de individuis: ergo fundamentum illius rationis debet eodem modo conuenire illis, quae vniuersaliter secundum illam rationem. Alioquin non est sufficientis fundamentum. Et haec fuit maior. Sequitur ergo conclusio. Si dicitur, quod conformitas plurium conuenit eodem modo aliquid & cuiuslibet eorum, quia sicut Sortes est conformis Platoni secundum humanitatem, ita e converso Plato est conformis Sorti, & ita conformitas conuenit cuiuslibet eorum eodem modo, videlicet in ratione subiecti, & termini non valet: quia conformitas eadem numero non potest esse

esse duorum, ita quod sit cuiuslibet ut subiecti, imo sicut Sortes & Plato sunt duo realiter, & non vni, sic conformitas vni ad alterum, est realiter alia a conformitate alterius ad ipsum. Et ita si vnitatem secundum rationem fundaretur super mutua conformitatem duorum vel plurius, quae esset vniuersa, ut subiecti & termini, non fundaretur super vnum numero realiter, quod est contra eos. 22. Dicendum est ergo aliter, interueniendo maiorem, quia non est simile de diuersitate rationis respectu diuersitatis realis, & de unitate rationis respectu unitatis realis: quia vni secundum rationem, si secundum se concipiatur, & ad nihil aliud comparatur, non potest concipi nisi sub vna ratione. Vnde enim conciperetur pluralitas rationis non ex vno, ut vnum est, sicut de se patet: nec ex comparatione eius ad aliud, quia tollitur omnis comparatio. Propter quod oportet, quod pluralitas rationis in vno simplici, sumatur ex comparatione ad plura realiter. Sed cum intellectus intelligit plura realiter, potest ex comparatione non solum secundum diuersitatem, vel pluralitatem determinatam, sed etiam secundum priuationem vel negationem alicuius pluralitatis. Et quia vnum dicit priuationem pluralitatis, ideo ex hoc solo quod aliqua non differunt tali differentia, potest concipi, quod aliquo modo sunt vnum, etiam non secundum rem, tamen secundum rationem. Verbi gratia intellectus potest comparare Sortem ad Platonem, ut sunt diuersi suppositi in natura humana, & sic concipit ea, ut plura: vel potest comparare Sortem & Platonem ex vna parte, ad Brunellum autem. Et quia secundum hanc comparationem Sortes non differt, sed conuenit cum Platone, quia uterque differt a Brunello, eo quod vterque est homo, quibus non sunt idem homo numero, & secundum rem: ex hoc potest intellectus concipere, quod sunt idem homo secundum rationem & speciem. Semper enim comparando conuenientiam ad differentiam, vel minorem differentiam ad maiorem, potest concipi unitas rationis: quia quae minus differunt, magis sunt vni, & in quantum non differunt, sunt vnum. Et causa omnium istorum est, quia concipitur vniuersitas est priuatiua, & ob hoc ex priuatione cuiuslibet differentiae potest concipi aliqua unitas rationis, sed concipitur pluralitatis est positiva, & ideo pluralitas rationum non potest sumi, nisi ex aliquo positivo, non ex vno, ut vnum est, prout declaratum fuit: ergo ex pluribus, vel ex comparatione ad plura realiter. 23. Ad secundum dicendum est, quod in relatione eiusdem ad seipsum vnum secundum rem, accipitur, ut plura secundum rationem per comparationem ad plura secundum rem, dupliciter ad praetensum modo, quia intellectus considerans, quod extrema realiter differentia, referuntur ad inuicem sub replicatione eiusdem nominis, ut diuersum ad diuersum, concipit idem in suo opposito, ut dicat idem eidem idem, utens vno realiter, tanquam duobus. Alio modo, quia intellectus considerans quod ea quae sunt diuersa secundum rem, dicitur vni & idem, (ut duo alba dicuntur vni in qualitate, & duo aequalia vni in quantitate) considerat, quod verior est unitas cuiuslibet rei in seipsa. Et ideo dicit, quamlibet rem eandem sibi, utens vna, ut duobus. 24. Ad tertium dicendum, ut prius, quod non est idem iudicium de attributis inter se, & de essentia, & de paternitate sine quacumque alia relatione, an sint idem re, vel non. Sed dato quod essentia idem re, ut attributa, tamen quo ad propositum non esset simile, quia in diuinis non est aliqua diuersitas realis, ex qua possit sumi differentia attributorum essentialium, eo quod quodlibet eorum aequaliter se habet ad omnia quae sunt in diuinis: sed quia personae diuinae, quae differunt realiter, non aequaliter se habent ad essentiam, & paternitatem, seu alias relationes, eo quod essentia communis est omnibus, non autem relationes: ideo ex reali differentia personarum potest sumi differentia rationis, inter essentiam & quacumque relationem. 25. Ad quartum dicitur quiddam, quod differentia rationis inter intelligere, & esse intellectum, & inter amare, & esse amatum, potest reduci ad reale differentiam, quae est in diuinis, absque comparatione ad creaturas, modo quo dictum est de differentia paternitatis, & filialitatis, quia Filius & Spiritus sanctus sunt intellectus, & amati a Patre, non autem sunt actus intelligendi & amandi, quibus Pater intelligit & amat formaliter. Et quia alicui conuenit esse intellectum, cui non conuenit intelligere, ex hoc solo potest sufficienter concipi differentia rationis inter esse intellectum, & intelligere vel esse intelligentem. Et idem dicunt de amare, & amato. 26. De aliis autem attributis dicunt, sicut in positione dictum est. Et hoc quidem verum esset, si in diuinis quomodo realiter essentia & relatio differrent, & per consequens persona ab essentia rationis: quia differentia rationis inter amare, & esse amatum, & intelligere, & esse intellectum, habet pro sufficienti fundamento differentiam realem, quae esset inter essentiam, & relationem, & personam rationis relationis. Quia enim relatio & persona sunt intellectus obiectiui, & non sunt intellectus intelligendi per omnes modum idem re: realiter autem, si realiter differret relatio & persona, est in intellectu obiectiui, & est ipsum intelligere identice: consequens est, quod

esse intellectum & intelligere saltem differant ratione, quia differenter se habent ad ea, quae differunt re. Si autem persona & relatio non differant realiter quomodo seu ex natura rei ab essentia, non video qualis differentia realis in diuinis posset esse sufficiens fundamentum differentiae rationis inter intelligere & esse intellectum: quia non illa, quae est inter essentiam & relationem & personam, quia non est realis, ut dicitur. Differentia autem rationis reducitur ad differentiam realem, tanquam ad fundamentum (etiam secundum mistos) nec illa quae est inter relationem, & relationem, seu inter personam, & personam: quia illa quae se habent vniuersimodum ad aliqua plura, non sunt causa vel fundamentum pluralitatis eorum: ut quia Sortes & Plato se habent aequaliter ad animal, & aequaliter ad hominem, certe realis differentia inter Sortem & Platonem non est causa, nec fundamentum differentiae rationis inter animal, & hominem. Nunc est ita, quod relationes oppositae, & personae per eas constitutae, se habent aequaliter & vniuersimodum ad intelligere, & esse intellectum: quilibet enim est intellectus obiectiui, & nulla vel quilibet est intelligere ipsum formaliter: ergo differentia personarum, vel relationum secundum rem, non est sufficiens fundamentum differentiae rationis inter intelligere & esse intellectum. Est tamen aduerendum, quod esse intellectum, non dicit attributum diuinum, prout attributum dicit perfectionem communem communitate analogice Deo & creaturis: quia esse intellectum ut sic non dicit aliquid existens in re intellectum: sed est denominatum ab intelligere quod est in alio: & si sit in eodem, hoc accidit intellectu, ut intellectus est. Et ideo instantia illa non est ad propositum, nisi latius tractetur questio quam de attributis, ut potest quis dicat, quod nulla differentia rationis potest inueniri in aliquo absque comparatione ad differentiam realem.

QVARTIO QVARTA.

Vtrum cum unitate potentiae possit esse personarum pluralitas.

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



ARTICULUM principale sic proceditur. Et videtur, quod cum unitate essentiae non possit stare realis pluralitas personarum, quia sicut se habet ratio ad differentiam rationis, ita res ad differentiam realem non potest esse, quod aliqua sint vnum ratione, & diuersa ratione, per illud quod est vnum ratione: ergo nec aliqua possunt esse vnum, & idem re, & distincta re, per aliquod, vel per aliqua, quae sunt vni re: sed essentia & relatio in diuinis sunt vni & idem re, ut communiter ponitur: ergo impossibile est, quod ea quae sunt vnum in diuinis per essentiam, sint diuersa realiter per relationes: sed propter aliud non ponitur, quod sit pluralitas personarum cum unitate essentiae: ergo, &c. 2. Secundo sic: quaecumque sunt vnum realiter, multiplicato vno multiplicatur alterum: sed persona & essentia sunt vnum realiter, alioquin in diuinis esset realis compositio: ergo cum essentia non multiplicetur, videtur, quod nec persona. 3. IN CONTRARIUM est fides nobis tradita, per sacram scripturam. 4. RESPONSIO. Quia conclusio non est dubia apud fideles: omnes enim tenent, quod vnus est Deus, quod ad essentiam attinet, & quod tres sunt personae distinctae relationibus originis: ideo circa declarationem conclusionis immorandum est. 5. Quidam enim dicunt, quod haec conclusio, quae directe continet articulum Trinitatis, potest demonstrari sciri, sicut quod corpus compositum ex contrariis, sit corruptibile. Demonstratio autem, quas illi adducunt, sunt haec. Omnis perfecta operatio terminatur ad aliquod operari: sed in Deo sunt intelligere & velle operationes perfectissimae: ergo terminantur ad aliqua operari: intelligere quidem ad verbum productum, velle autem ad amorem: sed producent aliquid per quancunque operationem, & productum, necessario differunt: ergo talis differentia est in diuinis, cum illa productio sit ad intra: sed non potest esse quo ad essentiam, quae 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 pluraliter in eis, sit imperfectio, ut 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 quae non est nisi tantum in vno supposito, videtur arcata & limitata, quod non competit naturae diuinae. Haec autem rationes (ut ibi dicitur) aequibene concludunt, sicut quaecumque demonstratio in naturalibus. 8. Sed quia in quibuslibet libri satis efficaciter probatur est, quod articulus dei, potissimum Trinitatis, demonstrari non potest, nec quia sit, ut ponit articulus, nec quod articulus sit possibilibus aut quod nihil impossibile

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

d. 1. q. 1. in diffinit. 7. q. 1. in.

Ad 1. q. 1. in diffinit. 7. q. 1. in.

hibile sequatur ad articulum, quorum vnum includit aliud. Ex possibili enim non sequitur impossibile, nec rationes quae sunt contra articulum scientificè dissolui possunt, ideo non replicando rationes prius adductas, solum restat soluere rationes per quas isti nituntur demonstrare articulum trinitatis. 9. Cum enim primo dicitur quod intelligere & velle vbicumque sunt operationes perfectae terminantur ad aliquod operari per eas productum, falsum est absolute, & non valet ad propositum, absolute quidem falsum est, quia in beatis intelligere & velle quibus vident Deum & diligunt sunt perfectissimae operationes: & tamen per illud intelligere nullum verbum formatur seu producit, nec per illud velle producit aliquid amor, ergo illud est falsum absolute, non valet etiam ad propositum, quia intelligere & velle in Deo aut essent ipsae productiones personarum, aut principia productionum. Primum non potest dici, quia productiones in diuinis sunt diuersae realiter, sed velle & intelligere non differunt realiter, ergo non sunt productiones. Item producere & produci non possunt competere omnibus personis, quia quaedam non producent (scilicet Spiritus sanctus) & quaedam non producta (ut pater). Sed intelligere & velle competunt omnibus personis, ergo non sunt producere nec produci, & ita non sunt productiones, nec ad huc nec passim. Item nec sunt principia productionum, quia aut essent vnum principium aut plura. Si vnum ex hoc non potest demonstrari probati quod ab illo vno sint plures productiones & plura producta. Si plura aut differunt re aut sola ratione, non re, quia sunt absoluta, & conueniunt omnibus personis, & talia non differunt realiter in diuinis. Si sola ratione, ex hoc non potest demonstrari quod sint principia plurius productionum & plurius productorum realiter differentium, quare nullo modo per intelligere & velle potest demonstrari pluralitas personarum productarum. 10. Cum ergo dicitur quod omnis perfecta operatio terminatur ad aliquod operari. Si vocetur operatio perfectio artis, ut domesticatio, verum est. Si etiam operatio vocetur actio de genere actionis, adhuc est verum, quia actio transit in passum secundum aliquid in eo causatum. Actio enim proprie accepta in creaturis non est aliud quam denominatio producentis a producto, sicut calefactio actio non est aliud, nisi denominatio calefactientis a calore producto. Sed si vocetur operatio vltima perfectio potentiae quomodo modum se habet videre ad visum, & intelligere ad intellectum falsa est propositio, quia istae perfectiones sunt vltimas finis potentiae, nec aliquid per eas necessario producit in eadem potentia, ut habetur 9. Metaphysicae, & primo ethicorum. 11. Quod autem secundo dicitur quod perfectionis est quod essentia vna sit in pluribus suppositis: nam imperfectio & arcationi naturae attestatur quod ipsa sit tantum in vno supposito: dicendum quod quantum habet via naturalis inquisitionis, sufficit ad ponendum naturam diuinam esse perfectissimam & illimitatam quod ipsa sit in vno supposito perfectissimo & illimitato, nec oportet quod ponatur in pluribus, nec philosophi qui ducti rationis naturalis seuerunt naturam diuinam esse perfectissimam, posuerunt quod perfectio eius requireret plura supposita, sed tantum vnum perfectissimum. Sic ergo patet quod rationes istae nullo modo demonstrant articulum trinitatis: quia omnino demonstrari non potest. 12. Restat ergo ut solae persuasiones adducantur ad id quod demonstratio non attingit. Hoc autem aliqui sic persuadent. Dicunt enim quod in omnibus creaturis esse est aliud ab essentia. Essentia enim quae est in pluribus suppositis quantum est de se est vna, pluralitatur autem in eis per esse, modo esse non est nisi suppositi, quod si sit ipsius naturae hoc est solum ratione suppositi: pluralitatur ergo suppositis necesse est quod esse pluralitatur, quo pluralitatur necesse est essentiae pluralitari. In diuinis autem aliter est, quia ibi esse est idem quod essentia, nec esse conuenit essentiae per suppositum, sed ipsa est de se ipsum esse: ideo nec ipsum esse per supposita nec essentiam per esse oportet pluralitari. Licet haec conclusio sit vera, persuasio tamen est multum defectuosa. Statim enim patitur calumniam in primo dicto, scilicet quod esse & essentia in creaturis realiter differant, hoc enim negant multi. Sed esto quod sic esset quod dicitur postea, quod essentia non habet esse nisi per suppositum si intelligant quod essentia non habet esse nisi in supposito, verum est tam in natura creata quam increata. Et ideo ex hoc nihil potest argui plus de vna quam de alia. Si vero intelligatur causaliter quod essentia habet esse per suppositum, falsum est, imo magis e contrario suppositum habet esse per essentiam si tamen est ibi aliqua causalitas, quia si esse differat ab essentia est eius proprius effectus, vel aliqua proprietates consequens essentiam, vel ut quidam dicunt fluens ab essentia, vnde in omni supposito prius est intelligere essentiam, & postea ratione essen-

tiae ipsum esse. Quicquid enim attribuitur supposito, siue esse siue operari, totum attribuitur ratione essentiae & naturae. Et ideo quod dicitur tertio quod essentia pluralitatur in creaturis per pluralitatem ipsius esse, valde est irrationabile, quia ita est esse de se vniuersum & essentia. Per quid ergo pluralitatur in se ipso, quia idem dicerem de essentia, nec per agens, quia actio agentis naturalis per prius attingit essentiam quam esse (si sint diuersa). Et ideo rationabilis est quod essentia quae prius attingitur per prius pluralitatur, & per consequens esse quod in ea pluralitatur recipitur quam e contrario. Item omnibus his concessis adhuc in nullo declaratur propositum, sed remanet tota difficultas, scilicet qualiter est possibile quod vnum esse & vna essentia sint in pluribus suppositis, & per quid constituantur & distinguatur illa supposita, quia non per esse nec per essentiam, cum in illis conueniant, de nullo autem alio sit mentio: ideo, &c. 13. Et per ad aliquam persuadendum articulum trinitatis credo quod recurrendum est ad infinitatem diuinae perfectionis. Sicut enim eadem essentia numero est voluntas, & intellectus, magnitudo, pulchritudo, & fortitudo, & quicquid aliud essentialiter dicitur, sic propter infinitum suae perfectionis eadem natura diuina potest esse fundamentum oppositarum relationum, quae (cum sint relationes originis) necessario competunt diuersis suppositis, quia nulla res seipsam gignit ut sit, ut dicit Augustinus primo de trinitate. Et cum relatio non faciat compositionem cum suo fundamento (ut infra probatur) relinquatur quod in diuinis sint plura supposita quae nullam ponant ibi compositionem. 14. Aliqui autem hoc aliter persuadent ex ordine vniuersi sic, vna natura inuenitur in vno supposito ut in Angelo & multae in multis ut in eisdem. Item in vna persona multae naturae, ut 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 quam propter dictas persuasiones. 15. Ad vtrique rationem patet responsio per vnum & idem, scilicet interueniendo id quod vtrique ratio ponit, videlicet quod relatio & esse in diuinis nullo modo differant realiter vel ex natura rei. Oppositum autem patebit infra quando agetur de differentia essentiae & relationis.

Sententia literae tertiae distinctionis.



Postolus namque ait, &c. Superius ostendit magister unitatem essentiae & trinitatem personarum per auctoritates, hoc idem nunc ostendit, sed per rationes naturales & similitudines quasdam, & circa hoc duo facit. Primo ostendit unitatem essentiae diuinae per rationes naturales. Secundo ostendit trinitatem personarum per similitudines creaturarum. Secunda incipit ibi: Nunc restat ostendere. Primum diuiditur in tres, quia primo ostendit per auctoritatem apostoli possibilitatem probandi per rationes unitatem essentiae. Secundo inducit probationes. Tertio excludit quandam 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, quae incipit ibi. Nunc restat ostendere. In qua ostendit magister trinitatem personarum per similitudines in creaturis, & circa hoc duo facit. Primo ostendit trinitatem personarum per similitudines vestigij. Secundo per similitudines imaginis. Secunda ibi: Nunc vero iam ad eam perueniamus. Prima est praeterea lectio, & diuiditur in tres. Primo ponit similitudines trinitatis esse in creaturis. Secundo ex ipsa similitudine concludit personarum distinctionem. Tertio ostendit similitudinem vel representationem vestigij esse insufficientem. Secunda incipit ibi: Per considerationem itaque creaturarum. Tertia ibi, Ecce ostensum est. Et haec est sententia in generali. 2. IN SPECIALI vero proponit magister quod secundum auctoritatem apostoli, inuisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, &c. Et exponit quod creaturam mundi vocat hominem, propter naturae dignitatem & conuenientiam quam habet cum omni creatura: vnde proponit quod auxilio naturalis rationis & inspectione creaturarum in Dei cognitionem deuenitur. Postea inducit quatuor rationes ad probandum unitatem essentiae, quarum diuersitas sumitur secundum vias deueniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius 7. capite de di. not. ponit dicens, quod ex creaturis in Deum tribus modis deuenimus, scilicet per causalitatem, per remotionem & per eminentiam. Creatura enim est ens productum ab alio de nihilo, quia ea producta deueniunt in cognitionem producentis per viam causalitatis, quia est, de nihilo deueniunt in co-

d. 30. q. 2.

d. 33. q. 1.

rationem Dei per viam remotionis, quia non omne ens potest esse de nihilo, nec veribile in nihilum, quia est ens, sed imperfectum, deuenit in cognitionem Dei per viam eminentiam, 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 creata, ergo &c. Secunda talis est. Omne numerabile reducitur ad innumerabile, sed omnis creatura est numerabilis, ergo preter omnem creaturam est dare aliquid innumerabile hoc est Deus, ergo &c. Alia dux sumuntur per viam eminentiam, quia magis & minus bonum reducitur ad summum bonum, bonum est corpus, melior est spiritus, summum bonum est Deus &c. Item magis & minus speciosum sunt ad summum speciosum, speciosum est corpus, speciosior spiritus, speciosissimum 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 a creatura in Deum deuenimus, & propter plura quae attribuantur, sicut ex perpetuitate creaturarum cognoscimus eternitatem & ex magnitudine eorum omnipotentiam, & ex dispositione & gubernatione bonitatem. Postea inquit qualiter trinitas possit inquiri in vestigio creaturarum ut dicit quod in creaturis inuenimus similitudinem trinitatis per hoc quod quilibet creatura habet unitatem, speciem & ordinem, unitas enim quae est principium numeri repraesentat patrem qui est principium originis omnium personarum in diuinis. Species vero repraesentat filium qui est perfectissima pulchritudo ad quam omnis creatura formatur. Ordo vero repraesentat spiritum sanctum qui est bonitas & perfectissima dilectio cui sit amor patris & filij, a quo omnis pax & gratiae effectus in nobis provenit. Postea ex hac similitudine distinctionem personarum concludit sicut patet in litera. Vltimo dicit quod per huiusmodi similitudinem sufficiens noticia trinitatis vel doctrina vel inspectio haberi non potest, quod probat per hoc quod Magi Pharaonis defecerunt in tertio signo. Et haec est sententia in speciali.

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

QVAESTIO PRIMA.
Utrum possimus probare Deum esse, ex his quae sunt in creaturis.

Th. 1. p. q. 2. ar. 3.

Ad primum sic proceditur & arguitur quod non possumus probare Deum esse ex his quae videmus in creaturis, quia sicut dicitur 8. 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.

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

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Apostolus Ro. primo, quod inuisibilia Dei a creatura mundi id est ab homine per quae facta sunt hoc est per creaturas intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius & diuinitas.

4. RESPONSIO, dicendum quod per creaturas possumus deuenire in cognitionem Dei tripliciter, secundum tria quae 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 conseruantis, & secundum ista tria triplex est via inuestigandi Deum ex creaturis, scilicet via eminentiae quantum ad primum, via causalitatis quantum ad secundum, via remotionis quantum ad tertium.

5. 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 vero dicatur quod sit processus in infinitum aut hoc erit in actu per mixto potentiae, ita videlicet quod quocumque dato poterit dari perfectius, nunquam tamen data erunt actu infinita, aut ita quod data sint actu infinita. Si primum dicatur adhuc habetur propositum, quia si data sint finita necesse est quod inter illa sit aliquid primum & perfectissimum quod non est possibile dare perfectius. Cuius ratio est, quia cum illud nondum sit, aut produceretur ex se aut ex alio, non ex se, quia nihil est impossibile quod aliquid producat seipsum,

ut dicitur primo de Trinitate, nec ab alio, quia nihil eorum quae 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, ut infra patebit. Et iterum quia inter data vel est aliquid infinitae perfectionis & tunc illud erit primum & perfectissimum, quia infinito in perfectione non est dare maius, nec aequale, & sic habetur propositum, aut non est dare ibi aliquid infinitae 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 quocumque potentiam de processu in perfectionibus rerum necesse est deuenire ad aliquid supremum & perfectissimum quod dicimus Deum.

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

7. Quod etiam sunt finitae patet, quia in hoc differunt causae per se ordinatae ab ordinatis per accidens, quia ordinatae per accidens non sunt simul in productione cuiuslibet effectus, causae autem per se ordinatae simul concurrunt, ut ad generationem hominis concurrunt homo & sol, & si quid est aliud superius agens. Et hoc patet ex septimo physicorum. Si ergo causae efficientes per se ordinatae essent infinite, oporteret ad productionem cuiuslibet effectus infinitas causas actu concurrere quod est impossibile. Inter causas infinitas aut est aliqua infinita perfectione aut non. Si esset infinita perfectione illa esset prima, quia infinitum perfectione a 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 perfectione 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 quae sit simpliciter prima, quam vocamus Deum.

8. QVOD AVTEM primum efficiens sit primum ens simpliciter probatur sic, perfectissimo simpliciter non potest deesse aliqua perfectio simpliciter quae melius sit habere quam non habere, alioquin si talis perfectio deesset ei, non esset perfectissimum simpliciter, sed potentia actiua per quam competat aliquid 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 a nullo sit factum.

9. Et per hoc excluditur instantia quae sit ab aliquibus contra praecedentem 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 quamuis sit primum in entibus in genere illius causalitatis, non est tamen ut dicunt simpliciter primum, quia inter intelligentias secundum eos, aut nullus est ordo causalitatis, aut illa causalitas est solum finalis, in qua sunt inferiores intelligentiae tanquam minus perfectae ordinantur ad supremam perfectissimam ut ad finem propter quem sunt, & non ut ad causam agentem a qua sunt. Hoc autem est hereticum, & contra veram philosophiam per quam potest efficaciter probari quod omne quod habet causam finalem habet efficientem, sed quia illud est aliquotulum longum & alibi tractatum, ideo ad praesens sufficit praedicta ratio, quod primum agens est simpliciter primum ens.

10. Tercia via per quam possumus in creaturis probare Deum esse est

esse est via remotionis. Et potest sic argui. Omne quod est ab alio quantum est de se potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentiae, sed non omne quod est potest non esse per subtractionem cuiuslibet influentiae, 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 a causa subtracta influentiae causa suae potest non esse qualiscumque causa sit illa siue in fieri siue in esse, quia si est causa tantum in fieri subtracta eius influentiae effectus non fieret. Si autem in esse non maneret in esse subtracta influentiae illius causae. Minor probatur scilicet quod non omne ens potest non esse, quia illud impossibile est quod 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 sequebatur patet, quia si nihil esset, tunc si aliquid fieret, aut fieret a seipso aut ab alio. Non a seipso, quia nihil est impossibile quod aliquid producat seipsum, ut habetur primo de Trinitate, nec ab alio quia nihil esset aliud. Omne enim quod fit, fit ab ente actu, quare &c. Patet ergo quod Deum esse possumus conuenire ex creaturis triplici via, scilicet eminentiae, causalitatis & remotionis, quam triplicem viam tangit beatus Dionysius, 7. cap. de di. no. Licet autem praedictis viis possumus deuenire ex creaturis in cognitionem Dei quantum ad ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non tamen quantum ad ea quae pertinent ad distinctionem personarum sicut videre possumus in rationibus nunc adductis. Per primam enim quae sumitur ex via eminentiae 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 via personarum totum est in alia, & quicquid imperfectionis remouetur ab una & ab alia, quare & manifestum est quod ex creaturis non deuenimus in cognitionem Dei quantum ad ea quibus personae distinguuntur, sed quantum ad illa in quibus conueniunt.

11. 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 derivantur 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 contrarii, quae procedit in infinitum. Iste autem processus non est in speciebus rerum versus primum principium, quia nec in numeris nec in defectu rerum & primo principio, quia ille per se est quo ad species & non secundum diuisiones ad modum contrarii.

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

QVAESTIO SECUNDA.
Utrum de Deo possimus cognoscere quid est.

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

Ad secundum sic proceditur. Et arguitur quod de Deo possimus cognoscere quid est, quia ille qui cognoscit rem aliquam quantum ad ea quae sunt rei propria, habet de illa re perfectam & propriam cognitionem quid sit, sed ex creaturis cognoscimus quidam de Deo quae sunt ei propria & nulli alij conueniunt, sicut Deus est creator, omnipotens, iustus, eternus, & similia, quae nulli alij conueniunt, haec etiam videtur dicunt ipsam esse essentiam diuinam, ergo per creaturas potest cognosci de Deo quid sit in speciali.

2. Item ubi sunt idem si est & quid est, cognitio vno cognoscitur & reliqua, sed in Deo sunt idem, si est, & quid est, quia esse, & essentia in eo sunt vnum, ergo si cognoscamus de Deo si est, cognoscimus de Deo quid est.

3. 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 pertinet ad quid est, ergo totaliter cognoscimus quid Deus est.

4. 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.

5. Item si de Deo possumus cognoscere quid est, aut hoc esset in se in habitudine ad alia. Non in se quia sic videremus nuda essentiam diuinam, quod non possumus pro statu viae, non in habitudine ad alia, quia prior est cognitio absoluti quam relati, & ab ea supponitur. Cum ergo de Deo non possumus cognoscere quid est absolute & in se, videtur quod hoc non possumus ex habitudine quam habet alia, ergo nullo modo.

6. RESPONSIO, circa questionem istam. Primo premittenda est quedam distinctio necessaria ad propositum. Secundum respondendum ad questionem. Distinctio est ista quae communiter ponitur scilicet quod est dare quid nominis & quid rei, quae distinctio potest accipi ex parte rei, vel ex parte nostrae. 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 & essentiae, ideo notificatio rei per ea dicitur pertinere ad quid nominis. Alio modo potest intelligi ista distinctio sic quod quid nominis dicatur habere tantentia quam non entia, entia vel homo, asinus. Non entia, ut chimera, vacuum. Quid vero rei dicatur habere illa solae quae important veras res extra existentes. Et iste modus dicitur magis proprius quam primus.

7. Quod non tamen potest similiter haec distinctio dupliciter accipi. Vno modo ut cognitio alicuius quod quid nominis vocetur communis & confusa. Quod quid autem rei cognitio specialis & determinata. Alio modo sic quod quid nominis vocetur quando significationem nominis vovimus, sed vtrius res extra sit actu ignoramus. Sicut si aliquis dicat quod Deus est quo maius cogitari non potest quantum ad illum qui nescit an ratio nominis alicui rei extra conueniret, esset quid nominis tantum, sed quantum ad illum cui demonstratum esset, quod ratio huius nominis alicui rei extra conueniret, esset quid rei, & hoc modo rationabiliter satis distinguuntur quid nominis & quid rei, quia habito quid nominis inquiritur utrum sit in rerum natura vel non, quod non esset nisi quid rei esset indifferens ad utrumque, quae indifferencia est quoad cognitionem nostram.

8. HOC SVPPPOSITO dicendum est quod de aliquo possumus 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 distinctionem.

9. Dicendum ergo quod per creaturas possumus deuenire in cognitionem Dei quia est & quid est in generali non autem in speciali. Primum patet sic. Tantum potest de Deo per creaturas cognosci quantum potest de Deo ex creaturis concludi quia est, quod enim non est nullus est causa. Et ideo cum ex creaturis consurgamus in cognitionem Dei sicut in cognitionem causae per suos effectus, patet quod entia creaturarum arguit Deum esse, aut enim esse substantiam est quod pertinet ad quod quid est, saltem in generali quia causa prior est effectui saltem ordine naturae, 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.

10. Si etiam quid nominis accipiat primo pro descriptione rei per accidentia, sic ex creaturis cognoscimus de Deo quid nominis, ut si quasi accidentia, accipiamus eius habitudines ad creaturas utpote quod est creator & gubernator & huiusmodi.

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

12. Ad rationes virtutis partis dicendum est. Ad primam con-



castro quod maior propositio est vera si propria vocetur illa, quæ solæ rei conveniunt positivæ & dicunt essentiam rei absolute, & non habitudinem rei ad extra. Sola enim intrinseca dicitur quod est res, nec sine eis potest dici quid rei. Et ideo si illa quæ sunt deo propria non dicunt essentiam Dei absolute, sed potius habitudinem essentiae ad creaturas per talia quantumque sunt propria, vel scilicet in speciali quid est Deus, sed solum quid non est. Si sunt nomina remouenda à Deo imperfectionem creaturarum, ut esse infinitum per quod à Deo remouetur limitatio quæ inuenitur in creaturis, vel esse æternum per quod remouetur ab ipso possibilitas delinendi aut per talia scilicet 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 quæ sit deo propria nominamus 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 universali & cognitione confusa. Scimus enim Deum esse, sed quale scilicet 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 universali scilicet quod est substantia vel tale quid, vel totum potius cognoscimus in universali, & totum ignoramus in particulari, cum sit simplex & indivisibilis.

15. Primum argumentum in oppositum bene procedit, sed secundum deficit. Cum enim dicitur quod Deus non cognoscitur à nobis in seipso, verum est pro statu viæ de quo nunc loquimur, sed cognoscitur alio præcognito propter habitudinem alterius ad ipsum. Et quod arguitur in contrarium quod cognitio Dei præcedit cognitionem eius in habitu ad alia, sicut cognitio absoluti præcedit cognitionem relati. Dicendum quod non est verum universiter, licet enim res absoluta prius secundum ordinem naturæ sit aliquid in se quæ habeat habitudinem ad alia quæ respectus vel habitudo naturæ rei aliquo modo oritur, tamen intellectus noster in cognoscendo non sequitur necessariis & semper hunc ordinem, sed solum in primo cognito, primum cognitum, cum cognoscitur intuitu cognoscitur secundum se & absolute, deinde cognoscitur habitudo eius ad alia. In aliis autem quæ non cognoscuntur simplici intuitu sed discursu rationis ex aliquo præcognito non est sic, sed simul & actu unico cognoscitur res cum sua habitudine, quia cum talis res solus cognoscitur propter habitudinem alterius præcogniti ad ipsum, habitudinem autem relative per se & directæ correspondet res alia cum habitudine correlatiua, ideo talia non prius cognoscuntur in se postea sub sua habitudine, sed simul ut dictum est.

QUESTIO TERTIA.

Utrum Deus esse sit per se notum.

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

AD tertium sic proceditur. Et videtur quod Deus esse sit per se notum. Quia illa propositio est per se nota in qua prædicatum includitur in ratione subiecti. Tunc enim impossibile est intelligere subiectum quin intelligatur prædicatum. Sed in hac propositione Deus est, prædicatum 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 notum est Deus esse. Maior patet, quia illa propositio est per se nota quam nullus potest mente negare, & quam absque 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 quod importetur per hoc nomen Deus, dicit enim Anselmus prolo. 4. quod nullus potest cogitare quod Deus non est, licet hæc verba Deus non est dicere potest aliquis in corde, aut sine vlla significatione, aut cum extranea. Ex quo patet secundum eum quod hæc propositio Deus est negari non potest, si accipitur in propria significatione, ignorando autem proprium significatum vocabulorum potest quilibet propositio negari. Tertio, quia Deus est quod 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, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

3. IN CONTRARIUM arguitur convertendo rationem factam sic. Illa propositio non est per se nota quam potest aliquis negare, sed Deus esse multi negaverunt etiam philosophi quidam qui negaverunt omnem causam agentem: & in Platino dicitur quod dicit insipiens in corde suo non est Deus, ergo, &c. maior patet ex 4. Metaphysicæ minor declarata est. 4. R. E. S. P. O. N. S. I. O. ad evidentiam huius questionis præmittenda sunt duo. Primum est quid sit propositio esse per se notam. Circa quod aduertendum est, quod per se & per aliud opponuntur. Et ideo propositio quæ est nota per aliud, non est nota per se, sed dico autem per aliud complexum, & non per aliud incomplezum, quia omnis propositio sit nota ex notitia 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 incomplezum non excluditur ergo à propositione per se nota necessaria præcognitio inciplex, sed complexi, quia illa est per se nota cui assentitur absque hoc quod probetur per aliam propositionem prius & magis notam.

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

6. His visis dicendum est ad questionem quod Deus 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 prædicatum est de natura subiecti, & visa natura subiecti, statim apparet in herentia prædicati cum subiecto, sed talis est hæc propositio Deus esse, ergo, &c.

7. Secundum patet primo sic, illa propositio non est per se nota nobis quæ non formatur in terminis per se notis nobis, sed ista Deus est, est huiusmodi, ergo, &c. utraque præmissarum apparet ex precedentibus.

8. Secundo sic, sicut de ratione Dei est scire esse ita sua scientia & sua immaterialitas & omnia que dicunt aliquid absolute, sed non est per se notum nobis. Deum esse scientem & immaterialē & huiusmodi, cum multi hoc negaverint: ergo, &c. 9. Tertio, quia illa propositio non est per se nota quoad nos in qua non statim apparet connectio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrat intellectui de significato 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 propositionum, 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 quæ & cuius termini sunt nobis noti per aliud).

10. Relinquitur ergo quod propositio non est per se nota quoad nos, quando non statim apparet connectio terminorum cognitis terminis quantum ad illud quod primo occurrat intellectui de significato eorum, sed cognitio eo quod primo occurrat nobis de significato huius termini Deus, & de significato huius termini qui est esse, non statim apparet connectio terminorum. Si enim per hoc nomen Deus primo occurrat intellectui prima causa vel primum principium, non statim apparet cuilibet quod talis res sit in rerum 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 cuilibet quod non sit processus in infinitum in causis aut circulario, sed cum multa deductione probatur 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 occurrat intellectui illud quo maius excogitari non potest (ut accipit Anselmus). Et hoc magis patet in solutione cuiusdam argumenti.

11. Ad primum argumentum in contrarium patet solutio ex prædictis.

prædictis, licet enim sufficiat ad hoc quod propositio sit per se nota ex natura rei quod prædicatum sit de ratione subiecti, tamen non sufficit ad hoc quod sit per se nota nobis, alioquin nulla esset distinctio quæ distinguimus inter propositiones secundum se notam & notam nobis, quia omnis propositio nota secundum se esset nota nobis & e converso, 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 habitudo & connectio, ut de quolibet esse vel non esse, & omne totum esse maius sua parte, talis autem non est ista Deus est, ut patet ex prius dictis, ideo dicit Anselmus primo Metaphysicæ suæ quod Deum esse non est per se notum. 12. Ad secundam 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 cogitetur non esse subiective hoc est, quod illa quidditas cogitetur, ut quedam res quæ sit actu subiectum ipsius non esse, siue esse sit de quidditate rei, siue non, quia si cogitatur esse actu subiectum, cogitatur esse actu aliquid in se. Et si cogitatur subiecti ipsi non esse cogitatur non esse. Et ideo simul cogitaretur 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 quod rosa maneant quantum ad suam quidditatem extra animi, & 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 probatur est à philosopho (ut dictum fuit). Et si esset per se notum (ut de rosa) adhuc posset cogitari non esse actu modo quo dictum est.

13. Adhuc supposito quod sit notum nomen significare quidditatem entem vel possibilem, ut hoc nomen rosa, & quod esse sit de quidditate rose vel floris: adhuc potest cogitari rosa non esse actu vel non esse flos: non quidem quod rosa maneant quantum ad suam quidditatem extra animi, & 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 probatur est à philosopho (ut dictum fuit). Et si esset per se notum (ut 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 est, licet hæc verba dicat in corde, aut sine vlla aut cum aliqua extranea significatione, dicendum quod Anselmus non dicit hoc absolute, ut ibidem patet: sed supposito quod hæc sit ratio huius nominis Deus: Deus est quod maius cogitari non potest. Et supposito illa deductione quod illud cogitetur esse maius quod non potest cogitari non esse qualem illud quod potest cogitari non esse. His enim duobus cōcessis, & facta deductione, sequitur quod Deus non potest cogitari non esse, non autem absolute, quia non concedens alteram præmissarum aut non deducens conclusionem ex præmissis potest secundum se cogitare, & mente cōcipere Deū non esse: propter quod oppositum eius, scilicet Deus 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 hæc sit ratio nominis quod est Deus: Deus est quod nihil maius excogitari potest, nec Anselmus accipit hoc ut per se notum, sed tantum ut creditum, dicens, credimus te esse aliquid quod nihil maius cogitari potest, nec de omni cogitatione veritatem habet, quia licet Deus sit quod nihil maius esse possit & quo nihil maius verè cogitari possit, potest tamen (quāvis falso) cogitari aliquid maius Deo. Ex quo sequitur quod licet Deus esse sit verum, non tamen est per se notum, quia oppositum per se notum quoad nos non potest, nec verè nec falsè opinari.

QUESTIO QUARTA.

Utrum in omni creatura sit vestigium trinitatis.

Th. 1. q. 9. ar. 7.

CIRCA secundum principale, scilicet de vestigio Dei in creaturis queritur, utrum in omni creatura sit vestigium trinitatis. Et videtur quod non, quia vestigium rei est per quod res investigatur, sed ex creaturis non potest investigari trinitas personarum, ut supra ostensum est, ergo, &c.

1. Item secundum Aug. vestigium attenditur secundum modum speciem & ordinem, sed modi non est modus, nec ordinis ordo, &c. Cum hæc igitur sint quedam creaturæ videtur saltem quod non in omni creatura sit vestigium.

2. Præterea Ambrosius in hexameron dicit quod natura lucis non est creata in numero, pondere, & mensura. Et tamen secundum hoc attenditur vestigium ergo non in omni creatura est vestigium,

4. CONTRA SAPIENS. II. Omnia in numero, &c.

5. Item Augustinus in libro de natura boni, loquens de numero, specie, & ordine, dicit ubi hæc tria, magna sunt magnū bonum est, ubi parva paruum, ubi nulla nullum, sed in omni creatura est aliquid bonum: ergo in omni creatura est vestigium.

6. R. E. S. P. O. N. S. I. O. videndum est primo quid sit vestigium, & secundum quas partes attenditur. In quo apparbit an vestigium sit in omnibus creaturis. Et secundo videbitur utrum partes vestigij addant aliquid reale super re quæ est earū fundamētū.

7. Quantum ad primum sciendum est quod vestigium nunc translativè sumitur ad similitudinē vestigij proprii dicti quod est impressio ducens confusē in cognitionem eius cuius est, sicut vestigium hominis dicitur impressio pedis derelicta in pulvere quæ ducit in cognitionem hominis cuius est impressio, non tamen determinare in cognitionem eius, sed confusē in cognitionem alicuius, ex hoc ita arguitur. Vbi cumque est aliqua representatio trinitatis ducens nos saltem confusē in aliquam trinitatis noticiam ibi est vestigium trinitatis, sed in omni creatura est aliqua representatio trinitatis ducens nos in aliquale trinitatis noticiam (licet confusam) ergo, &c. maior patet ex dictis, minor declaratur, quia in trinitate divina est vnitas essentie cum trinitate personarum. In omni enim creatura inuenitur essentie vnitas, & quedam tria quæ aliquantulum correspondēt tribus personis (licet confusē). Omnis enim creatura procedit à Deo per potentiam, secundum ordinem sapientie, & propter bonitatem divinam, quia tria appropriantur tribus personis. Ea autem quæ in creaturis his tribus respondent sunt secundum Augustinum, modus, species, & ordo. Omnis enim creatura habet esse limitatum & non infinitum, & hoc pertinet ad modum. Item habet esse determinatū ad certam speciem quod pertinet ad speciem. Habet etiam inclinationē ad aliquid aliud, & hoc pertinet ad ordinem. Ducunt autem hæc in cognitionē appropriatorum, & per consequens in cognitionem confusam personarum hoc modo. Ex hoc enim quod qualibet res habet substantiam modificatam & finitam demonstratur quod sit ab alio principio, & ita ducit in cognitionem potentie quæ nominatur principium & appropriatur patri. Species verò demonstrat verbum patris (sicut forma domus cōceptionem artificis) ordo verò demonstrat amorem producentis quo effectus ordinatur in bonū. Amor autē appropriatur Spiritui sancto, &c.

8. Hæc autem assignatio eadem est cum illa quam ponit beatus Augustinus lib. 8. q. quod constat, quo discernitur, quo cōgruit. Est etiam eadem cum illa quæ ponitur Sapient. Omnia in numero, mensura, & pondere dispositi sunt: unde Augustinus super Gen. cap. 1. dicit quod Deus est mensura omni rei, modum præfigens, numerus omni rei speciem præbens, pondus omni rei ad stabilitatem trahens, unde pro eodem accipit mensurā & modum, numerum & speciem pondus & ordinem: vel hæc adiuvem coaptat, & sic patet primum.

9. Q. V. A. N. T. V. M. ad secundum dicendum quod partes vestigij non addunt super rem aliquid faciens compositionē, quod patet primo ex earum communitate sic: quæ sunt per se communia omni enti nihil addunt super ens, sed partes vestigij sunt communes omni enti cum in omnibus inueniatur vestigium: ergo nihil addunt super ens, sed ens nihil addit super quamlibet rem: ergo nec partes vestigij, minor iam patet, maior declaratur, quia præter ens nihil est. Et ideo quæ conveniunt enti secundum quod ens (qualia sunt illa quæ omni enti conveniunt) nihil possunt addere super ens: exemplum de vno quod convertitur 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 (ut probatum est) in tali modo esset assignare vestigium, & partes vestigij quæ sunt modus species, & ordo, & ita modi esset modus, tunc quererem de modo isto secundo utrum diceret additum aut non. Si non, eadem ratione listendum fuit in primo. Si sic, erit processus in infinitum querendo ut prius, hoc est inconueniens: ergo patet quod partes vestigij non dicunt aliquid additum super rem cuius sunt, hoc etiam comperit eorum representatione. Nunc representant enim appropriata personis vel personarum quantum ad appropriata quæ non dicunt rem additam essentiam vel personam. Intelligendum est etiam quod licet in omni creatura possit assignari vestigium, magis tamen in per se subsistentibus cuiusmodi sunt individua substantiæ quā in accidentibus, & adhuc in materia minus.

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

Secunda pars tertiæ distinctionis.

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 suam 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, & inuenitur imago trinitatis in memoria, intelligentia, & voluntate. Deinde ostendit similitudinem trium personarum. Et primo quantum ad confubstantialitatem. Illam enim confubstantialitatem habent adinuicem, quia sunt vna mens & vna essentia. Secundo quantum ad distinctionem personarum, scilicet quia habent diuersam relationem. Tercio quantum ad aequalitatem, sunt enim adinuicem aequalia, sicut persone diuine quam aequalitatem probat per hoc quod se inuicem capiunt, & includunt, quia quaelibet dictarum personarum capit aliam, & quilibet capit omnes. Et ideo quilibet est equalis omnibus. Quicquid enim est obiectum vnius est obiectum omnium. Quod autem memoria sic capiat ostendit, quicquid est praesens memoriae est in memoria, sed memoria est sibi praesens, ergo totam seipsam capit. Item quicquid intelligit & vult illud intelligit me scire & velle, sed quod scio me intelligere est in memoria, ergo quicquid intelligit & vult 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 existent 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 quod vult est in voluntate mea & ab ea capitur vt obiectum, sed omni eo quod volo vel intelligo vel memoror, vult, ergo omne huiusmodi est in voluntate mea, cum ab ipsa capitur vt obiectum voluntas, ergo seipsam capit & alias potentias. Postea determinat quidam & primo quomodo accipitur mens, & dicit quod mens potest hic accipi dupliciter, veluti per tota anima vel essentialiter pro eo quod est in ea excellentius. Secundo dicit quod memoria non est tantum praeteritorum & absentium, sed praesentium, alias se non caperet. Postea excludit quandam obiectionem & quartis primo quomodo ista tria sunt vna essentia cum non videantur esse substantia sed naturalis proprietates ipsius animae, nulla autem proprietates 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 animae. Postea ostendit in istis potentiis dissimilitudinem.

QVÆSTIO PRIMA.

The. 1. p. 9. 93. ar. 1. inf. a. 2. sent. d. 16. q. 1.

Quantum ad secundum dicendum, quod in homine est imago trinitatis: quod patet, quia in trinitate vera est unitas essentialium cum pluralitate personarum quarum secunda originatur à prima, & tertia ab utraque, sed in homine est inuenire tres potentias in una essentia, quarum poteiorum secunda aliquatenus originatur à prima, & tertia ab utraque, ut infra patebit: ergo in homine est quedam imitatio & imago trinitatis. Potentia autem hæc secundum quas imago attenditur secundum hominem suum sunt memoria, intelligentia, & voluntas de qua-
rum uni

QVARTIO SECVNDV

Tbo.1.p.9.77.ar.2.Scotus 2.di.16.q.1.

Quarto, quia materia est sua potentia passiva, forma vero accidentalis sua potentia activa, ut color: ergo pari ratione anima est sua potentia qualificans: sit illa activa vel passiva, consequentia patet ex utroque antecedente. Et primo sic formæ est agere sicut materiae pati: & ideo secundum commutatorum transmutationem fecit scire materiam, & actio formam, sed materia per sentiam patitur, & non per aliquid additum, si enim materia per essentiam suam non subiceretur immediate transmutationi, sed per aliquid additum transmutatio non demonstraret materiam, sed aliquid additum: ergo similiter si forma non ageret immediate per essentiam suam, sed per aliquid additum, actio non monstraret formam, sed illud additum. Ex secundo sic magis propinquat ad primum & purum actum, qui est Deus forma substantialis, quæ accidentalis. Si ergo accidentalis forma in hoc participat naturam primi actus quæ ipsa est sua potentia per quam ita videtur quod fortiori ratione hoc habeat forma substantialis.

IN CONTRARIUM est, quia potentia activa & passiva continentur sub secunda specie quantitatis: sed nihil tale esse substantia: ergo potentia tam activa quæ passiva sunt aliquid additum super substantiam animæ autem est substantia: ergo, &c.

Item quæcunque, vni, & eidem sunt eadē, inter se sunt eadē. Si ergo potentia intellectiva est eadem cum essentia animæ: & similiter potentia sensitiva & vegetativa: sequitur quod hæc potentie erunt eadem inter se: hoc autem est impossibile, quia nec esset verum dicere quod sensus esset intellectus, & quia potentia nutritiva esset intellectiva quod est absurdum dicere.

Item potentiarum animarum quædam sunt activa, ut sunt intellectus agens & potentia vegetativa. Quædam passiva, ut

Ad rationes autem respondens quidam sic. Cum enim dicitur quod calor aut introducat formam substantialiorem virtute propria aut virtute forme substantialis dicitur quod in virtute forme substantialis, quidem recipiendo la forma substantiali motione aliquam aut virtute. Sed forma substantialis et calor coocurrunt in vno perfectum et ad causandum tale effectum: ita quod nulli eorum fuisset secum si fecissent durities et acuties cooccurrunt in cultello ad hoc quod sit scindere non tanquam duo principia, sed tanquam vni perfectum vel suppletia vice vnius perfecti et tamen quia acuties sup nit duritiam, dicitur in virtute eius agere vel scindere, quia se non fuisset. Similiter quoniam calor et substantialis forma vni perfectum agens, quia tamen calor supponit formam substantiali et non e converso, ideo calor dicitur agere in virtute forme substantialis, quia sine ea non ageret. Forma autem substantialis non dicitur agere in virtute caloris, quia sine calore non

*Hoc prin-
cipium est
Tho. contra
gen. 3. lib.
caus. 70.*

- Са...

ageret, quia non supponit calorem sicut nec durities acutiem.
14. Hec autem non impediunt rationem. Primum non, quia pro tanto philosophus dicit quod ignis secundum quod ignis non agit, quia eius prima actio in transmutando materiam non potest esse per formam substantialem, sed est necessaria per aliquam qualitatem: qualitas enim (et potissime primis) competit primo se expellere circa id subiectum propter earum perfectam contrarietatem, non intendit tamen propter hoc subtrahere omnem actionem a forma substantiali praesupposita actione qualitatis. Nec isti concludunt cum dicant formam substantialem generantis esse partialem causam introductionis formae substantialis generici, quamvis non totaliter, de quo an verum sit statim dicetur.
15. Quod autem secundo dicitur quod ad nutritionem plura principia concurrunt quoniam ad generationem cum nutritio sit perfectior actus quam generatio. Dicitur autem quod non oportet, quia ad perfectiorem actum sufficit perfectior principium, essentia autem animae perfectior est formis inanimatorum, propter quod si formae substantiales inanimatorum sunt sufficientia principia generationis, per eandem rationem essentia animae cum sit perfectior potest esse sufficientia principium generationis & nutritionis, dato quod nutritio esset perfectior actus quam generatio inanimatorum, quamvis propter rationes eorum non oportet hoc dicere, quia non omne quod est proprium animatorum est perfectius omni eo quod conuenit inanimatis, alioquin aliquae perfectiones accidentales quae sunt animatorum propriae, essent perfectiores formis substantiis inanimatorum: quod non est verum.
16. Responsum etiam quod 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 scindere: quod sit immediatum principium potest verum esse, sed quod non sit totale principium, sed partiale videtur: quod sit irrationabile.
17. Primo, quia principium actus producat effectum sibi totaliter adequatum non potest simul concurrere cum alio principio ad producendum immediatum alium effectum, & maxime superexcedentem, quia primus effectus non esset adequatus, sed in generatione ignis calor ignis producat effectum totalem sibi adequatum (sed calorem similem specie & aequalem virtute) ergo non concurrunt cum forma substantiali tanquam partiale coagens ad productionem formae substantialis.
18. Secundo, quia illud quod est principium actuum alicuius effectus non excedit ipsum virtute vel specie, videtur esse principium effectuum totalem. Unde enim fingeretur esse partiale cum talis effectus non excedat speciem principij, nec virtutem: non apparet, sed forma substantialis ignis generantis conceditur ab istis esse principium immediatum productum formae substantialis ignis generici quae non excedit ea specie nec virtute: ergo ipsa est totale principium productum & non partiale: alioquin posset dici quod calor ignis generantis non esset totale principium caloris ignis generici, sed caloris 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 seu introductionis formae substantialis in materia, quamvis praesupponat alterationem prauiam: & inanimatis est immediatum principium conuersionis alimenti in substantiam nutriti. Et cum tale principium vocemus potentiam nutritiuam ac generatiuam: sequitur quod potentia anime nutritiuam & generatiuam sunt idem quod essentia anime, nec obstat quod nutritio & generatio sunt plures actus, quia cum sunt subordinati possunt esse ab eodem principio.
19. Potentia autem augmentatiua absolute sumpta non oportet quod sit potentia anime. Nam augmentum prout dicitur solū deductione de minori quantitate ad maiorem conuenit inanimatis, ut patet de rarefactione aeris quae fit per solā virtutem caloris, & non per aliquā 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 animā pertinet eadem est cum potentia nutritiua, & est solū in eo quod augetur, quia virtus animae vel conuertit alimentum ad restaurationem perditum nutriti, ut autem plus conuertit quam sufficiat ad restaurandum perditum augeat. 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 sufficiat, siue plus anima utatur calore, quia ante conuersionem nutriti calorem ipsum decoquit (ut habetur 2. de anima) quo facto virtus anime conuertit ipsum in substantiam animalis, post conuersionem autem saltem ordine naturae, quando plus conuersum est quam sufficiat ad restaurationem perditum calor totum extendit, & fit augmentum absque rarefactione,

quod non sit absque additione materiae, sicut fit augmentum aeris, utraque ergo operatio videlicet decoctio alimenti conuertendi & extensio nutriti sit practice per calorem, cum terminus virtutis actionis sit sola forma accidentaliter qualitas vel quantitas qui non excedit virtutem caloris, sed conuersio alimenti in substantiam animalis pro nutritione & augmento sit solūmodo 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 anime, quāuis actio caloris conuenit nutriti, augeri & generari.
20. N V N C videndum est de potentiis sensituius an sint idem cum essentia anime vel dicant aliquid absolutum additum super ea. Circa quod notandum est, quod potentia sensitiva tria exteriores quam interiores se habent ad actus suos passiuos passione quae est receptio: non quidem ipsae solae, sed compositae ex ipsis & suis organis, vtrū autem se habeat ad suos actus aliquo modo actiue satis dubium est, de quo forte alia inquireretur, sed nunc procedemus ex eo quod certum est. Et primo ostenditur quod vnaquaque substantia actus subiecti accidentis vel immediati receptiua aliquorum suorum accidentium. Et secundo inquireretur an actus sentiendi insunt anime vel toti composito immediati vel mediatis potentiis realiter differentibus ab anima.
21. Primum patet sic, aut essentia anime vel totius coniuncti est immediatum receptum aliquorum suorum accidentium, aut mediante aliquo accidente. Si immediate haberetur propositum videlicet quod essentia anime vel totius coniuncti est immediata receptiua alicuius accidentis. Si non scilicet mediante aliquo accidente. Contra quia illud accidens cum sit receptum in substantia, aut est receptum immediate vel mediante. Si immediate haberetur intentum. Si mediante alio accidente, quoniam de illo, ut prius & procederet in infinitum, vel dabitur aliquod accidens quod immediate recipitur in substantia respectu cuius substantia secundum seipsam est immediata receptiua.
22. Quod ad secundum, videlicet vtrū actus sentiendi insunt anime vel toti composito immediati vel mediante aliquo, inquireretur est & quid sit illud medium. Quod non insunt anime immediate, patet, sed mediatis dispositionibus corporalibus organorum, sicut videre mediante corporali dispositione oculi, & audire mediante dispositione auris, & sic de aliis, & istae dispositiones sunt accidentales superadditae toti composito substantialem necessitas autem huius est, quia si actus sentiendi haberent pro immediato receptiuo solū compositum ex materia & forma substantiali quae est anima, cum istud ut sit vniformiter se habeat secundum omnes partes corporis, sequeretur quod quilibet actus sentiendi posset recipi in qualibet parte corporis seu educti, & sic videre possemus per aurē & audire per oculū, quod est falsum, propter quod actus sentiendi sicut sunt diuersi, sic requirunt in toto coniuncto substantialem quod est vniforme, diuersas dispositiones accidentales quibus mediatis receptiui in diuersis partibus seu organis.
23. Et istud nullus negat, sed per hoc nodū habemus quod potest anime sint aliquae formae absolute superadditae essentiae anime, quia praedictae dispositiones corporales diuersorum organorum videtur posse esse precise vel saltem magis ex determinata commixtione qualitatum elementalium quam ex parte anime, potest autem anime magis se tenere ex parte anime quam ex parte corporis vel qualitatum elementalium, propter quod praedictae dispositiones organorum non videtur posse vocari proprie potentiae anime. Et ideo adhuc restat inquirendum si actus sentiendi requirant ex parte anime praeter praedictas dispositiones organorum aliquam formam quae proprie posset dici potentia anime.
24. Et circa hoc duo sunt modi dicendi, vnus est quod potentiae anime non dicunt aliquid absolutum additum super essentiam anime. Principales autem rationes huius opinionis tales sunt in arguendo ad quaestionem. Declarant autem hanc positionem per modum istum. Supponitur primo quod forma substantialis potest esse immediatum principium alicuius operationis. Tenent enim primam opinionem quae posita fuit de potentiis vegetatiuis. Secundo supponitur quod quanto forma est eleuator tanto potentia est eleuator. Et hoc quia potentia correspondet formae. Tertio supponunt quod quae sunt diuisa in inferioribus possunt esse vnita in superioribus. Videmus enim quod in generatione animarum vegetatiua tanquam infima dat solū vnicum esse, scilicet vegetatiuum, sensitiuum autem tanquam perfectior dat duplex esse vitae, sed vnice scilicet vegetatiuum & esse sensitiuum quae sunt vnium esse in animalibus sicut anima sensitiva & 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 anime realiter differt a suis potentiis, hoc est aut quia non potest esse immediatum principium alicuius operationis, aut quia non potest esse immediatum principium operationum, Primum

Scoti

Primum est exclusum per primam suppositionem. Secundum excluditur per secundam & tertiam suppositiones. Sic, quanto aliqua forma est eleuator, tanto potentia eius eleuator est, ut dicitur secunda suppositio. Sed forma quae est eleuator, ut forma sensitiva & intellectiua vnica existens dat immediate plura esse, ut patet ex tertia suppositione. ergo potentia talis formae vnica existens & vnica cum essentia potest ad plures operationes se extendere & immediate. Cum ergo frustra & sine ratione ponatur plura vbi vnū sufficit, & essentia anime potest esse immediatum principium operationis non vnus tantum sed plurius, frustra videtur adderetur potentiae ad essentiam anime.
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 formae vnica existens & vnica cum essentia potest immediate principiare plures actus. Constat quod non est simile quia illa plura esse quae dat forma perfectior non sunt plura realiter, sed vnū tantum includens virtute perfectiones plurius, sed actus anime sunt plures realiter & quodam eorum nullū ordinē habentes adinuicem, & ideo non possunt immediate causari ab vna natura realiter. Alius modus dicitur est quod potentia sensitiva differt realiter ab essentia anime.
27. R A T I O N E S autem huius opinionis praeter eas quae tactae sunt in argumento ad quaestionem sunt multae quarum quaedam sunt parui ponderis & illae primo ponuntur & ostenduntur defectus earum. Deinde ponuntur pro eadem conclusione quaedam aliae rationes probabiliores.
28. Prima sunt tres. Prima talis est. In quibuscumque proximū principij operationis est de genere substantiae, oportet quod operatio sit substantia, quia effectus proximū & immediatū 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 mediā differentē a sua essentia. Alia autem agunt per potentiam quae est accidens, & sic essentia anime 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 idē genus referatur, potentia & actus, & ideo si actus non est in genere substantiae, potentia quae ad illū actum ordinatur non potest esse in genere substantiae, operatio autem anime non est in genere substantiae sed in solo Deo cuius operatio est eius essentia, unde Deitas sed in solo Deo cuius operatio est eius essentia, unde Deitas, potentia quae est principium operationis est ipsa Dei essentia, quod non potest esse verū neque in anima neque in aliqua creatura.
30. Tertia talis est, quia anima secundum suam substantiam est actus. Si ergo ipsa essentia anime esset immediatū principium operationis semper habens animam actū, haberet opera vitae sicut semper habens animam actū, est viuum. non enim inquantum est forma est actus ordinatus ad vltiorem actum, sed est vltimus terminus generationis, unde quod sit in potentia ad hunc vel ad alium actum hoc non competit ei secundum suam essentiam inquantum est forma, sed secundum suā potentiam, & sic ipsa anima secundum quod subest suae potentiae dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum. Inuenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae, unde & in diffinitione anime dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non obicit animam. Relinquitur ergo quod essentia anime non est eius potentia: nihil enim est in potentia secundum actum inquantum est actus.
31. H A E C A V T E M opinio quamvis communis teneatur quā prima, rationes tamen adductae pro ea sunt defectuose valde, quod patet discurrēdo per singulas. Cum enim primo dicitur quod in quibuscumque principij operationis proximū 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 manente: ut sunt cognoscere, appetere, de quibus solū & earū principij seu causis proximis & immediatis nunc agitur, propter quod illud quod inducitur de tali operatione diuina non est ad propositū. Ipsa enim non est substantia propter hoc quod principij eius sit substantia, quia nec causam habet nec principium.
32. Sed hoc omisso videamus de veritate maioris propositionis in se. Cum enim sit duplex principij actiui scilicet & passiuum. Si intelligatur de passiuo principio falsa est, necesse enim est quod substantia sit principij immediate inceptiui alicuius accidentis ut prius probatum est, & ideo si operatio est accidens, non sequitur ex hoc quod proximū suum principij passiuū & receptiuū sine accidentis, nec propter hoc deficit proportio inter talem causam & talē effectū, immo in hoc est proportio receptiui & receptibilis quod receptibile sit inherens quod competit accidenti, & receptiuū sit per se hanc quod competit substantiae.
33. Si autem prima maior propositio intelligatur de principio actiuo tunc non est ad propositū. Si ponatur quod potentia sen-

sitiua non se habeat ad actum sentiendi actiue, sed solum passive sicut comuni ponitur. Sed dato quod se haberet actiue ad huc illa maior esset falsa, quia lux solis est ab aliquo effectiue, & non ab alio corpore quam 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 dante substantia. Et quicquid horū detur, semper habetur quod lux solis quae semper est vere accidens sit a substantia tantum a principio actiuo. Et pari ratione non oportet quod si principium actiuum operationis sit substantia quod operatio sit substantia, nec istud est contra proportionē causae & effectus, quia effectus aequiuocus non aequatur suae causae, sed deficit ab ea. Et ideo quāuis contra praedictā proportionē 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 producat immediate gratiam quae est accidens, non obstante ergo quod operatio sentiendi sit accidens principium productiuū eius quod vocamus potentiam potest esse substantia.
34. Adhuc sic oportet operationem esse substantiam quando principij eius est substantia, hoc esset solummodo verum de principio totali & praeciso, & non de principio partiali, potentia autem sensitiva non est totale principij sentiendi, sed partiale, conuenit enim cum ea obiectum & species seu aliqua impressio obiecti quorum vtrūque 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 & actu. 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 vnū quā per aliud, sed importatur idem sub alio modo ellendi, 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 praedicatione substantiae, & albedo in actu & albedo in potentia sunt in praedicatione qualitatis, & sic de aliis. Potentia autem de qua nunc loquimur est principij 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 & seipsam impedit. Non enim sequitur quod si essentia anime sit immediatum principium operandi quod animal semper sit actu operans, sicut semper est actu viuens quādiu habet animā, quia anima est formale 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 animā & non esse animatum seu viuum, quia idem sunt, sed potentia anime, dato quod sit eadem cum essentia non est hoc modo formale principium operandi, quod habere ipsam sit esse operans, sed est vel solum principium passiuū, 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 anime dato quod sit idipsum quod potentia sua non necessario reddit suum subiectū actū, & 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 passiuā 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 seipsam impedit, quia si potentia sit aliquid absolutum additum essentiae anime, 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.

Solutio Scoti.

Scoti solutio.

37. Aliæ autem rationes sunt pro eadem conclusione, quæ videtur mihi probabiliores, quarum prima sumitur ex natura actuum, sic accidentia quorum esse consistit in fieri vel saltem in continua habitudine ad agens, & quæ circa subiectum variabilia non insunt subiecto nisi mediatis accidentibus quorum esse non requiritur continuam habitudinem ad agens, & quæ sunt circa subiectum inuariabilia. Sed actus animæ 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 mediatis quibusdam accidentibus quorum esse non est in fieri, nec in continua habitudine ad agens, quæ etiam sunt circa animam inuariabilia tanquam habentia esse ratum & firmum in subiecto. Tale autem accidens quod præsupponitur ad actum, vocamus potentiam, ergo potentia est aliquid additum essentia animæ realiter ab ipsa differens maior declaratur, accedens enim quæ habet esse debile in subiecto ita quod requiritur continuam præsentiam agentis, sicut lumen in aëre, & omnia accidentia quorum esse est in fieri, sicut de albatro, vel augmentatio & huiusmodi non habent esse in subiecto nisi præsupposito quod alio accidente quod habet esse ratum & firmum in subiecto, lumen enim præsupponit in aëre diaphaneitatem, motus localis præsupponit 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 quod de se non dicitur ordinem ad actum, sed est indifferens ad diversos actus, oportet quod per aliquid determinetur ad quilibet eorum si aliquem debet producere. Sed essentia animæ de se non dicitur aliquem ordinem ad actum hunc vel illum, sed est indifferens ad quemlibet illorum. Alioquin cum essentia animæ sit una & actus sint plures & realiter diversi, unum & idem & secundum idem esset simul determinatum ad plura realiter diversa quod est inconueniens, ergo oportet quod essentia animæ determinetur per aliquid ad hunc actum vel illum. Illud autem quo essentia determinatur ad actum vocamus potentiam, ergo potentia est aliquid additum super essentiam.

39. Et si dicatur quod illud additum est solus respectus, & non aliquid absolutum, contra respectus & habitudo nunquam est causa determinationis, sed potius determinatus respectus sequitur & causatur à principio determinationis, verbi gratia ignis non est determinatus ad calefaciendum per hoc quod habet talē habitudinem vel respectum, sed calor determinatur ad calefaciendum, & per calorem habet determinatum respectum, & hoc rationaliter. Sicut enim respectus supponit fundamentum ex quo oritur, sic determinatus respectus determinatur fundamentum, ergo determinatio animæ ad hunc actum vel illum non est per solum respectum, sed sit necessarium per aliquid absolutum quod est immediate diuersum principii actus. Et illud dicimus potentiam. Et ista ratio videtur procedere supposito quod actus animæ sint ab anima effectiui, sicut prima procedit ex hoc quod sint in anima subiectiui.

40. Tertio probatur idem ex eodem dicto quod etiam habetur ex doctrina Aristotelis in pluribus locis libri de anima, scilicet quod potentia animæ quædā sunt organice quæ videntur corpore ut organice, sicut omnes potentie sensitiue, visus oculo, auditus auro, & sic de ceteris, quædā vero non sunt organice, quia non videntur corpore ut organice, licet indigeant corpore ut subiecto, ut intellectus & voluntas. Et hoc sic arguitur illæ potentie quæ æqualiter perficiunt corpus non possunt distinguī secundum organicum & non organicum. Sed si potentie animæ non differant realiter ab anima, & re absoluta, tunc omnes æqualiter perficiunt corpus vel indigeant corpore, ergo inter potentias animæ non esset distinguere quod quædā essent organice & quædā non organice quod est contra philosophum, & contra commune dictum, maior de se patet, minor declaratur. Essentia enim animæ secundum se æqualiter perficit totum corpus & quilibet partem corporis. Respectus autem nihil perficit nisi ratione sui fundamenti. Si ergo potentie non dicerentur nisi essentiam animæ cum respectu, sequitur quod omnes æqualiter perficiant corpus, & hæc fuit minor.

41. Quarto patet idem ex separatione potentie ab essentia, vel e converso, sic illa non sunt idem, quorum unus manet altero corrupto, sed essentia animæ manet corrupta potentia, ergo &c. maior patet, sed minor probatur. Homo enim qui vivit per animam videtur esse cæcus, hoc autem est vel per solam privationem actus videndi, vel per privationem principii visui. Primum non potest dici, quia dormiens diceretur cæcus, quod non est verum, ergo oportet dicere secundum scilicet quod homo sit cæcus per privationem principii visui, sed principium videndi non est solus respectus qui nihil principiat aut determinat, ergo præter animam quæ manet in cæco est aliquid absolutum quod est principium videndi, & quod per cæcitatem corrumpitur, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod potentia

animæ dicunt aliquid absolutum additum essentia animæ.

42. De potentia autem intellectus videtur idem esse, potissimum propter primam & tertiam rationem quæ æque concludunt de potentia intellectus quod differat realiter ab essentia animæ sicut potentia sensitiua.

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

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

45. Ad tertiam dicendum quod forma, quæ est principium aliquid actus transiens in materiā exteriorē, forte si separatē ageret sicut calor si separatē calefaceret, sed forma quæ est principium actus manentis in se & quæ recipit si separatē non reciperet talem actum, Verbi gratia diaphaneitas aëris est immediate diata recipiendi lumen. Et tamen si separatē ab ære quantitate, non posset lumen recipere, & similiter potest esse de potentia intellectus respectu actus intelligendi.

46. Ad quartam dicendum quod materia est sua potentia respectu eius quod primo recipit, scilicet respectu forme substantialis. Similiter anima per suam essentiam est potentia receptiva eorum quæ primo insunt sibi, ut sunt potestates, sed sicut materia non est sua potentia respectu formarum accidentalium, sed eas recipit mediante forma substantiali. Sic anima non est sua potentia respectu actuum intelligendi & sentiendi, sed recipit tales actus mediatis potentis superadditis, scilicet intellectu & sensu, quod dicitur de forma accidentali quæ simplex est sua potentia, non est simile de ipsa & de substantiali, quia per substantialem constituitur suppositum cuius est esse & agere. Et primum quidem habet à forma substantiali, sed secundum à forma accidentali quæ est potentia per quam agit, sicut forma substantialis est primus actus per quē existit, vel concedatur quod respectu aliorum actuum ad quas anima se habet actiue essentia animæ idem quod potentia sicut dictum fuit de potentis negatiuis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum memoria & intelligentia sint una potentia an diuersæ.

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

Rostea queritur de partibus imaginis qualiter se habeant inter se. Et primo de memoria & intelligentia vtrum sint una potentia an diuersæ. Secundum de intellectu & voluntate. Tertio queritur de intellectu agente vtrum sit aliquid anime nostre.

Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod memoria & intelligentia sint potentie diuersæ, quia intelligentia oritur ex memoria secundum Augustinum, sed nihil oritur à seipso, ergo memoria & intelligentia realiter sunt diuersæ.

2. Item imago attenditur secundum tres potentias animæ, quæ 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 possibili, dicens quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus, quare videtur eadem esse potentia memoria & intellectus seu intelligentia.

4. RESPONSIO, circa questionē istā est duplex modus dicendi in generali. Primus est quod memoria prout est pars imaginis nominat potentia realiter ab intellectu & voluntate distinctā, quā quidem potentia dicitur esse intellectum agentem.

5. Duplex autem motium habent. Primum est quod quæcūque attribuitur memorie cōueniunt intellectui agenti. Duo enim cōueniunt memorie quæ est pars imaginis. Primum est quod continet species. Secundum est quod ex ea gignitur vel oritur intelligentia. Primum cōuenit intellectui agenti. Cōtinet enim virtualiter oēs species intelligibiles, est enim illud quo est omnia facere ut dicitur 3. de anima. Idē secundū ei cōuenit, quia intellectus agens est qui causat velle quod est motiū intellectus. Et ideo secundū istos Augu. nomine memorie vocauit intellectū agentē. Addit etiam quod hoc modo expressius habetur ratio imaginis. Si dicatur quod intellectus agens tenet locū memorie, quia ratio parit & gignit verissime cōpetit intellectui agenti, ipse enim format verba quod est notitia genita, Secun-

6. Secundum motiū est, quia imago trinitatis querenda est in suprema parte anime secundū Augustinum, intellectus autem agens est aliquid simpliciter supremum inter partes, anima & ideo inchoens est ipsum secludere ab imagine, secludere autem nisi teneret locum memorie, ergo &c.

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

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

9. Secundum etiam motiū non valet quia nondū est certum quod intellectus agens inter partes anime tenet supremum locum vel aliquē locū. Nec Augustinus vnquā fecit de eo mentionē nec sub isto nomine nec sub alio, quia vt apparet in pluribus locis de trinitate ipse non posuit in superiori parte anime (quam mentē vocat) nisi memoriā intelligentiā & voluntatē, per quorum nullum vnquam intellexit intellectum agentem. 10. Alius modus dicendi est quod memoria & intelligentia sint realiter vna & eadem natura absoluta sub diuersis officiis & actibus qui sunt tenere speciem vel habitudinem cognoscere, & vt speciebus & actualiter cognoscere, quod patet quia eisdem potentie est habere habitum & vt habitu & non alterius, eiusdem ergo altere potentie est habere speciem vel habitualiter cognoscere & vt specie seu actualiter cognoscere, sed primum pertinet ad memoriam, secundum vero ad intelligentiam, ergo memoria & intelligentia sunt vna natura & vna potentia quod ad illud quod absolute dicunt. Quod autem hæc diuersitas actuum vel officiorum sufficiat ad diuersitatem partium imaginis declaratur sic, secundum potentias vt sunt sub actibus attenditur imago maxime & non secundum potentias nudas nisi secundum quid & imperfecte. Sed eisdem quod sit vna natura cuius sunt duo officia vel actus, ipsa tamen habet duos respectus subordinatos secundū ordinem & originem actuum. Pluralitas autem respectu ordinatum in eadem natura maxime repræsentat diuinam trinitatē 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 quæ dicitur memoria vt tenens speciem vel habens habitum, & dicitur intelligentia vt est eliciens actum.

11. AD PRIMUM argumentum dicitur quod à memoria oritur intelligentia non secundū id quod sunt vna natura, sed secundum actus à quibus denominatur, quorum vnus ex necessitate supponit alterum sicut actu intelligere supponit habitum liter intelligere, vel habere speciem secundum illos qui ponunt speciem in intellectu ad aliud patet solutio ex iam dictis.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum intellectus & voluntas sint eadem potentia.

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

Ad secundum sic proceditur. Et videtur quod intellectus & voluntas sint eadem potentia. Primo licet illæ potentie sint vna & eadē, quarum vnus & idem est obiectum, sed intellectus & voluntas est vnus & idem obiectum, ergo intellectus & voluntas sunt vna & eadem potentia, maior videtur manifestā, 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, quæ diuersitas rationis in obiecto sufficit arguit diuersitatem realem in potentis. Idem enim lac est obiectum vilis 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 alterā. Rationes autē quas format intellectus ex diuersis habitudinibus rerum sunt rationes nominum, eo quod secundum ipsas eisdem rei imponuntur diuersa nomina. Et istæ non diuersificantur per potentias, quia cum possunt esse quasi infinitæ saltem nobis indeterminatæ sunt, sequeretur quod essent

quasi infinitæ potentie, vel saltem nobis indeterminatæ, 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 istæ sint diuersæ rationes nominum tantum non possunt arguere diuersitatem potentiarum. Item appetitus sensitiuus non differt à potentia sensitiua, ergo nec appetitus intellectiuis qui est voluntas differt ab intellectu, consequentia patet per simile, probatio antecedentis, quia si appetitus sensitiuus differt à sensu cum non differat ab eo quo ad subiectū, sed sint in eodē subiecto, vt patet in libro de anima, sequeretur quod tot essent appetitus sensitiui quot sunt potentie sensitiue, quia ad solam apprehensionem cuiuslibet potentie sensitiue sequeretur propria delectatio vel tristitia quæ 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 à sensu, & intellectum (quæ dicitur voluntas esse) aliam potentiam ab intellectu.

5. RESPONSIO. 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 quod potentia dicit principium actus, sed solus respectus non potest actu principiare, ergo quæ sunt principia diuersorum actuum non differunt solum secundū respectum, sed per aliquid absolutum. Intellectus autē & 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 duæ potentie propter duos respectus ad duos actus, ita memoria & intelligentia essent duæ 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 quod vna res absoluta siue essentia animæ, siue aliquid additum essentia, vt verius credo, est intellectus & voluntas habens rationē duarum potentiarū propter hoc quod est principium duorum actuum subordinatorū qui sunt intelligere & velle. Ita quod intellectus & voluntas in nullo absolute differunt, sed solum per respectu ad diuersos actus.

9. Confirmatur autem hæc opinio rationibus & auctoritatibus. Prima ratio talis est, nos distinguimus duplicem appetitū naturalem qui non sequitur aliquam cognitionem, & animalē qui sequitur cognitionem comprehendendo sub animalē appetitum sensitiuum & intellectiuum. Ex hoc sic arguitur, appetitus naturalis non differt per essentiam à natura quam sequitur sicut appetitus materię non differt à materia, & appetitus grauitatis non differt à grauitate, ergo appetitus animalis siue sensitiuus siue intellectiuis qui dicitur voluntas, non differt naturaliter à potentia cognitiua, quam sequitur, antecedens patet, consequentia vero tenet per simile.

10. Ad hoc responderetur quod non est simile de appetitu naturali & de appetitu cognitiuo, quia ad perfectiorem actum plura requiruntur quam ad imperfectiorem. Et quia appetere perfectiorem actum est in cognoscētibz quā 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 istud non valet, quia ad perfectiorem actum sufficit perfectius principium proportionatum, nec oportet pluralificare principia. Sicut autem appetere in cognoscētibz est perfectior actus quā sit actus appetitus purē naturalis, sic natura cognitiua perfectior est quā 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 vnū sufficit. Sed vna natura absoluta sufficit ad principium cognitionis & appetere, ergo frustra ponentur plures nature absolute 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 aëris, nunc est ita quod cognoscere & appetere sunt duo actus genere differentes & subordinati ad inuicem, quia appetere sensitiuum & intellectiuum supponit

2. cap. 3.

Cap. 3.

cognosce

cognoscere, ergo possunt esse ab eodem principio absoluto. 13. Tertia ratio talis est, omnis virtus non cognoscens fertur in obiectum suum naturaliter & non liberè, sed volūtas in eligendo fertur in obiectum suum liberè, ergo ipsa non est non cognoscens sed cognoscens, sed in superiori parte animæ in qua est volūtas, nulla potentia est cognoscens nisi intellectus, ergo volūtas & intellectus sunt eade natura, maior patet quia omne agens liberū habet iudicare de actu suo, alioquin non imputaretur 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 potentie hominū essent liberæ quod non est verum, sed suppositum est liberum quia habet potentiam 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 convenire nisi potentie cognitivæ, & hæc fuit maior, minor autem conceditur etiam ab omnibus, quare &c. Ex quo patet quod sequi cognitionem & non esse cognoscens non sufficit ad hoc quod potentia sit libera, alioquin potentie corporales motivæ in nobis essent liberæ, quia in actibus suis qui sunt currere, percutere & huiusmodi sequitur cognitionem liberam, hoc autem est falsum, quia sunt purè serviles obedientes rationi principatu desposito ut dicitur primo politicorum, ergo sequi cognitionem liberam non sufficit ad libertatem potentie.

14. Quarta ratio talis est, si intellectus & volūtas essent diversæ potentie absolute Deus posset causare velle in volūte absque hoc quod cognoscere præcederet in intellectu, consequens est impossibile, ergo & antecedens. Quod consequens sit impossibile patet, quia si velle posset esse in volūte absque hoc quod cognoscere præcederet in intellectu, tunc possemus amare inco-gnita, quod est impossibile sicut tractat Aug. li. de tri. ca. 1. & sic patet impossibilitas consequentis, cōsequens autem probatur sic. Si intellectus & volūtas sint nature absolute distinctæ tunc velle non dependet ab intelligere tanquam à subiecto, nec tanquam à dispositione subiecti, quia quodlibet eorū habet aliud & aliud pro subiecto, neque sicut à forma quia formæ non est forma, neque sicut à fine quia in practicis velle non est propter cognoscere, sed potius econverso. Si ergo dependet ab ipso hoc est solum sicut à causa efficiente, sed illam Deus potest supplere, ergo Deus poterit causare velle in volūte nostra absque hoc quod cognoscere præcedat in intellectu.

15. Si dicatur quod velle dependet ad obiectum sicut ad suum terminum correlativum à qua dependentia non potest absolui. Et ideo necessario præsupponit intelligere, quod est ostendit & præstat suum obiectum.

16. Nō valet, quia correlativum ut correlativum non præexistit tēpore vel natura, sed solum coexistit, correlativum enim sunt simul natura & intellectus, & ista coexistentia & simulat consistit in hoc quod proportionabiliter posita se ponunt, & per se præter se perimunt, & eo quod dicuntur ad se invicem, propter quod ex eo quod velle se correlativum habet ad suum obiectum solum sequitur quod si velle est quod aliquid sit volūti, & si aliquid sit volūti quod sit aliquid velle, sed quod volūti sit præ-intellectum vel cointellectum nullo modo sequitur ex ratione correlativorum, ex qua sola procedit instantia prædicta.

17. Si ergo oportet quod per intelligere præsentetur & ostendatur obiectum volūti hoc non est inquam obiectum est suum correlativum, quia sic nō potest procedere, sed inquam est motum ad volendum, quā motionē Deus potest facere sine obiecto ut dictum fuit, & sic semper redibit propositum, scilicet quod Deus poterit creare velle sine intelligere, & sic patet quod si intellectus & volūtas sint distinctæ nature absolute Deus poterit creare velle sine cognoscere quod videtur impossibile. Si autem intellectus & volūtas ponantur esse una natura absoluta, tunc de facili potest ostendi quare velle necessario præsupponit intelligere. Sicut enim quodlibet accidens non potest esse in qualibet subiecto, ut quantitas vel albedo in angelo, aut intellectus in lapide, nec quodlibet accidens in suo subiecto nisi prævia certa dispositione, ut motus naturalis deorsum nō potest esse nisi in corpore habente gravitatem, nec motus naturalis sursum nisi in corpore habente levitatem, sic in ista natura absoluta quæ mēs dicitur non potest esse velle quod est quasi motus vel inclinatio voluntatis nisi præcedat cognitio quæ est forma secundum quam menti cōvenit inclinari, sicut per gravitatem vel levitatem convenit corporibus moveri & inclinari ad certa loca.

18. Et si dicatur quod hoc idem potest salvari posito quod intellectus & volūtas sint distinctæ in absolutis, quia diceretur quod volūtas non est nec esse potest in anima nisi mediante intellectu & per consequens nec velle nisi mediante intelligere, quia qualis ordo est inter potentias talis est inter actus.

19. Nō valet, quia aut ordo inter intellectū & volūtatē est secundū habitudinē dispositionis subiecti ad accedens aut non.

Si nō, nihil ad propositū. Si sic, talis ordo non potest esse inter actus, nisi diceretur quod intelligere esset subiective in voluntate & mediante ipso recipere ipsum velle, quod non potest dici ponendo istas potentias distinctas secundum absolute, quia volūtas esset intelligens cum in ipsa esset intellectus, & per consequens ipsa esset intellectus quod est oppositū positi.

20. Ad idem est expressa auctoritas beati Augustini quarto de trinitate ca. 10. ubi dicit sic hæc tria sunt vnum quod una vita, una mens, una essentia, & quicquid aliud ad se ipsam singula dicuntur etiam simul singulariter non pluraliter dicuntur, eo verò tria sunt quod se ad se invicem referuntur. Item 11. lib. ca. 3. dicit intellectum nostrum & appetitum rationalem esse in una mentis natura sicut rationē superiorem & inferiorem. De quibus certum est quod non differunt per naturas absolutas ut in principio sequentis ca. dicit idem Augustinus. Ex his ergo expressis patet quod secundum Augustinum hæc tria memoria, intelligentia & volūtas in nullo absoluto differunt, sed solum respectibus, & secundum hoc multo expressior est in eis imago trinitatis quā secundum opinionem oppositam.

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

22. Ad secundam rationem dicendum quod secundum veritatem & intentionem Augustini tantum differunt memoria ab intelligentia sicut intellectus à volūte, quod autem philosophus nec sic fecit mentionem de eorum diversitate, causa potest esse quia actus memorie sit tenere speciem, sicut quidam dicunt, videtur quod secundum genus esset communis rebus inanimatis quæ aliquas formas in se retinent, propter quod minus videtur esse actus animæ quā intelligere & velle. Et ideo de differentia memorie ab intelligentia quæ sit per respectum ad suos actus non curavit philosophus facere tantam mentionem.

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

QVÆSTIO QVINTA.
Vtrum ponendus sit intellectus
agens in anima.

2ho. 1. p. q. 49. ar. 3.

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

2. Item obiectum præexistit actui potentie cuius est obiectum, sed velle est obiectum intellectus possibilis, ergo præexistit actioni intellectus possibilis, sed non poterit præexistere nisi fiat per operationem alicuius potentie animæ, quia res de se non est utilis, nulli autem potentie attribuitur, quod faciat utilitatem in rebus nisi intellectui agentis cui commentator attribuit hanc operationem supra proximum de anima.

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

operatio manens in agente, ut patet ex 1. metaphysicæ, ergo non est aliud actiuium à receptivo, quia intellectus possibilis sufficit & omnis alius intellectus superfluit.

4. R. S. P. O. N. S. I. O. quia potentie innotescunt per actus, operatio etiam fecit scire formā ut assumptum est in arguendo, ideo si necessarium est ponere intellectum agentem hoc erit propter aliquam operationem eius necessariam ad actum intelligendi, operatio autem intellectus agentis non potest intelligi nisi in fantasmatum vel nisi in intellectum possibilem, sed nec in fantasmatum nec in intellectum possibilem habet aliquam actionem ut declarabitur, ergo fictitiū est ponere intellectum agentem.

5. Assumptum probatur quantum ad vtrāque partem. Et primo quod non agat in fantasmatum, quia si intellectus ageret in fantasmatum hoc esset vel aliquid imprimendo vel aliquid abstrahendo, sed intellectus agens nec imprimit aliquid in fantasmatum, nec aliquid abstrahit ab eis, ergo nullo modo agit in fantasmatum. minor probatur secundum duas partes quas habet. Et primo quantum ad primā partē scilicet, quod non agat in fantasmatum eis aliquid imprimendo primo sic, omnis virtus quæ recipitur in corpore & nec infra nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore est mere corporea non obstat quod ipsa sit effectiue à spiritu creata, vel increata, sed quæ est virtus impressa fantasmatibus ab intellectu agente est in corpore, ut de se patet, & ipsa nec eadem secundum speciem potest esse nisi in corpore, & spiritui nulla est communis proprietas recipiendi aliquid vnum & vniuersum, ergo illa virtus si qua esset mere est corporea, sed per talem virtutem non potest mouere fantasmatum intellectum possibilem cum sit pure corporea ea ratione quia non potest secundum se, ergo talis virtus frustra ponitur, cum tota ratio ponendi ipsam sit, ut ipsa sit fantasmatibus ratio mouendi intellectum possibilem, maior patet quia de re est iudicandum potius quod sit corporea vel incorporea ex hoc quod natura rei requirit quā ex agere extrinseco. Id est equiuoco à qua quidam potest adduci tā corporeū quā incorporeū, minor declarata est, quare &c.

6. S. E. C. V. N. D. O. quia si angelus non potest in materia corporalibus imprimere formam immediate, videretur quod multo minus hoc posset intellectus agens, fantasma 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 fantasmatum aliquid imprimendo.

7. S. E. C. V. N. D. A. pars probatur, scilicet quod intellectus agens non agit in fantasmatum aliquid abstrahendo, vel remouendo, quia illa abstractio vel esset realis, vel secundum rationem, non realis quia talis realis abstractio, vel esset realiter separatio alicuius præexistentis actui in fantasmatibus, sicut abstrahitur vel separatur lapis ab altero lapide, vel sicut separatur accitens à subiecto per corruptionē accidentis, vel alio modo virtute diuina, vel talis abstractio vocaretureductio alicuius de potentia ad actū sicut forma dicitur educi, vel abstrahi de potentia subiecti. Primum non potest dici, quia nihil est actus in fantasmatibus quod destinat in eis esse ad præsentiam intellectus agentis, neque per corruptionem neque per translationē ad intellectum possibilem tanquam prius esset in fantasmatibus & posita in intellectu possibili, quia forma non migrat de subiecto in subiectum, nec secundum potest dici, quia cum aliqua forma educitur de potentia in actum, ipsaeducta est in illo tanquam in subiecto de cuius potentia educitur. Si ergo intellectus agens de potentia passiva fantasmatū educeret aliquam formam siue esset species intelligibilis siue quæcūq; alia forma ipsaeducta esset in fantasmatibus sicut in subiecto, & ita intellectus agens ageret in fantasmatum aliquid imprimendo scilicet formā illam quam educeret, & sic rediret primum membrum immediate prius reprobatum. Talis ergo abstractio nō potest esse realis.

8. Itē nec talis abstractio potest esse secundū rationē solū, quia omnis actio rationis est cognoscens circa cognitū obiectiue intellectus, sed agens non agit circa fantasmatum sicut cognoscens circa cognita, quia nec intellectus agens fantasmatum cognoscit, nec sua actio est cognitio, immo præsupponitur omni cognitioni intellectuali secundum ponentes ipsam, ergo sua actio circa fantasmatum non est abstractio secundum rationem, nullo ergo modo agit in ea nec aliquid imprimendo nec aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem.

9. Itē ad quid fieret talis abstractio, nō vt representaretur quidditas intellectui absque conditionibus indiuiduāribus quod dicitur ponentes intellectū agentē agere circa fantasmatum abstrahendo.

10. Dicunt enim quod illud facit intellectus agens circa quidditatem & fantasmatum separando, & abstrahendo ea secundum rationem quod dicebat Plato fieri circa ideas secundū rem. Et ideo sicut ideas separate secundū rem ab indiuiduis materialibus essent secundū se intelligibiles ut ponebat Plato, sic quidditas secundum rationem à fantasmatibus & conditionibus indi-

diuiduantibus efficitur secundū se intelligibilis ut isti dicunt.

11. Sed istud nihil valet, primo quia nullo modo ostendunt quomodo intellectus agens separaret secundum rationē quidditatem à conditionibus indiuiduantibus sub quibus representatur in fantasmatibus. Et ideo illa facilitate qua hoc dicunt potest etiam negari, maxime cum probatum sit quod talis abstractio non potest fieri per intellectum agentem cum actio eius circa quidditatem & fantasmatum non sit intellectio.

12. Quod etiam patet secundo ex alio, quia si tate reali impedimento alicuius actionis impossibile est equi actionē ut patet in trabe impediēte descensum lapidis, & tenebris impediētibz visum. Quādiu enim trabs manet sub lapide, & tenebræ sunt in medio, nec lapis potest descendere, nec oculus videre, sed illud quod impedit representationē quidditatis vniuersaliter est materialis & indiuidualis conditio fantasmatū vt ipsemet dicit. Cum ergo illud nunquā amoueatur à fantasmatibus per quācūq; actionē intellectus agentis, nec per illam abstractionem rationis quā ponunt, sequitur quod fantasmatum per talem abstractionem nunquam poterunt representare quidditatem vniuersalem sed super conditionibus singularibus. Aliter autē non representaretur quidditas intellectui nisi per fantasmatum secundum istos, quia non ponunt quod à fantasmatibus abstrahatur aliqua species quæ sit representatiua quidditatis, ergo talis abstractio non sufficit ad representandum quidditatem vniuersalem.

13. T. E. R. T. I. O. quia consequentia quā faciunt nulla est. Non enim sequitur separatio realis quam ponebat Plato sufficere secundum ipsum ad fingendū 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 fantasmatum aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo, ergo nullo modo.

14. Sed diceret aliquis quod hæc diuisio sit insufficiens quia intellectus agens agit in fantasmatum dando eis virtutem mouendi intellectū possibilem non quidē aliquid imprimendo nec abstrahendo, sed solum assuetudo & ponitur simile, quia lumen dat colori virtutē mouendi visum, & tamē nihil imprimit colori nec à colore aliquid abstrahit sed tantum assuetudo, & eodem modo potest esse circa intellectum agentem & fantasmatum vt videtur.

15. Istud autem est mirabile quod aliquid det alteri virtutem, & tamen non influat, nec impedimentū tollat sed solū assuetudo. Hoc enim videtur implicare contradictionē scilicet quod det virtutē nihil dando, sed & exemplū procedat ex ignorantia, lumen enim nō requiritur ad videndū propter colorem vt det ei virtutē mouendi visum cum color ex se habeat virtutē, sed propter mediū & organū quæ nō sunt susceptiua actionis coloris nisi sine illuminata, vel ex alia causa. Et ideo non est mirum si ex falso assumpto cōclusum est aliud falsum. Nō ergo oportet ponere intellectū agentē ex actione eius circa fantasmatum, quia nulla est vt probatum est, & hæc 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, fantasma autem nihil agit nec coagit sed solum se habeat obiectiue. Secundo sic quod tam intellectus agens quā fantasma agant in intellectu possibilem tanquam duo imperfecta agētia suppleant 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 & fantasmatum nihil omnino agant sed solū 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 sufficit ad apprehendendum obiectum sibi propositum sine alio mouente, nō video quare intellectus nō sufficiat ad illud idem absque hoc quod præter obiectum sibi propositum ponatur intellectus agens mouens ipsum, nisi redeatur ad illud quod fantasmatum 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 quæritur de operatione intellectus agentis in possibilem an sit necessaria ad actum intelligendi supposita præsentia obiecti, & patet quod non, sicut ad sciendum non requiritur aliud agens sed tantum præsentia obiecti.

18. I. T. E. M., I. D. E. M. manens idem & respectu eiusdē semper natum est facere idem, potissime si agat ex necessitate nature vt patet ex secundo de generatione, sed intellectus agens agit ex necessitate nature & manet semper idem secundum se & in habitudine ad possibilem quantumcūque, fantasma, quod

quod est obiectum intellectus, variatur, ergo ab initio creationis semper fecit idem in intellectu possibili non obstante diversitate fantasmatum quæ ei obiciuntur, quia illa non augentur, nec coarctantur secundum hanc opinionem, agitur per unum intelligere numero tantum ab intellectu agente intellectus ab initio, & semper intelligit omnia sibi representata, quod est inconueniens.

19. Item illud quod semper præexistit ad effectum est causa eius propinqua vel remota, sed fantasma præexistit semper intellectui, ergo est causa eius propinqua vel remota. Pater ergo quod primus modus non est possibilis scilicet quod intellectus agens agat in intellectu possibili fantasma nihil coarctet. 20. Et ideo quidam ponunt secundum modum scilicet quod tam intellectus agens quam fantasmata agunt in intellectu possibilem tanquam duo imperfecta agentia suppleant vicem unius perfecti agentis, ad cuius declarationem dicitur quod duo agentia possunt tripliciter concurrere ad aliquid faciendum, primo quando unum insit in alterum & 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 unum nihil insit in alterum, nec econuerso sed unum causat dispositionem & reliquum formam principalem, sicut mollicans ceram disponit materiam & imprimens sigillum vel ipsum sigillum impressum introducit principalem formam scilicet figuram, & sic concurrunt hæc duo ad figurandum ceram. Tercio modo quando nec unum insit in alterum, nec unum causat dispositionem, & reliquum formam, sed sicut duo imperfecta agentia quorum quodlibet habet de se virtutem agendi sed imperfectam, iuncta autem simul suppleant vicem unius perfecti agentis, sicut est de duobus trahentibus nauem quorum neuter per se sufficeret. Et isto modo concurrunt intellectus agens & fantasmata ad causandum in intellectu possibili unam speciem numero, vel unum actum intelligendi, quia nec intellectus insit aliquid fantasmati, nec econtra circa primum modum, nec unum causat dispositionem & reliquum formam principalem circa secundum modum, sed utrinque habet de se virtutem mouendi intellectum possibilem quodlibet tamen habet per se imperfectam. Ambo autem simul equipollent uni perfecto agenti, quod enim intellectus agens habet de se virtutem mouendi possibilem omnes concedunt, de fantasmatibus autem quod similiter se habeat, pater per illud quod dicit philosophus 3. de anima quod sicut se habent colores ad visum, sic fantasmata ad intellectum, quod non esset nisi fantasmata de se haberent aliquam virtutem mouendi intellectum saltem imperfectam.

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

23. Secundo quia per omnem modum & omnem rationem quibus isti ponunt intellectum agentem esse & unum cum fantasmatibus agere in intellectu possibilem potest esse quod sit dare sensum agentem qui unum cum obiecto sensibili agat in sensum passivum quod non ponitur communiter, ergo nec illud debet poni, aut eadem sit ratio quod utrobique pater sic quod 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 intellectu qui est potentia pure spiritalis, vel quia secundum se non possunt representare vniuersale quod primo apprehenditur ab intellectu. Si primum detur, eadem ratio est de sensibili respectu sensus, quia sicut intelligere est quædam forma altioris gradus quam sit quodcumque fantasma, sic sentire est altioris gradus quam sit quæcumque 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. Secundum autem non possunt ipsi differre quia ponunt quod fantasma agit in intellectu possibilem, non per virtutem receptam ab intellectu agente sed per propriam virtutem quamuis imperfectam. 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 insit fantasmatibus, nec aliquid aufert ab eis sed solus coexistit, ergo fantasmata ratione intellectus agens non plus representant vniuersale quam sine eo, nisi ipsemet intellectus agens ipsum representaret quod nullus di-

cit. Illud autem quod innuitur videlicet quod primum intellectum à nobis est vniuersale siue sit verum siue falsum, contradicitur eidem dicto istorum, dicunt enim alibi quod conceptus vniuersalis sumitur ex hoc quod intellectus noster apprehendit conformitatem vnius singularis ad alterum, & sic secundum eos prius concipiuntur singularia & conformitas eorum ad vniuersum quam habeatur conceptus vniuersalis, non ergo concipitur primo vniuersale.

26. Pater ergo ex precedentibus, quod sicut non ponitur sensus agens qui cum obiecto causat actum sentiendi, sic non oportet ponere intellectum agentem ad hoc ut cum fantasmatibus moueat intellectum possibilem ad actum intelligendi tanquam duo imperfecta agentia suppleant vicem unius perfecti agentis. Cum ergo intellectus agens non agat in fantasmatibus aliquid imprimendo vel aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem, nec agat in intellectu possibilem, nec sine fantasmatibus nec cum fantasmatibus ut deductum est, videtur quod non debeat ipsum ponere, nec Augustinus magnus philosophus voquam posuit ipsum ut prius dictum fuit.

27. Ad primum argumentum in oppositum dicendum quod abstrahere vniuersale à 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 ubi aliud agens non est.

28. Ad secundum dicendum per interemptionem mihi, quia vniuersale, id est, ratio vel intentio vniuersalitatis aut res sub intentione vniuersalitatis non est primum obiectum intellectus nec præexistit intellectui, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi per quam res secundum considerationem abstrahitur à conditionibus indiuiduantibus, in qua operatione intellectus abstrahens habet pro termino à quo singularia à quibus abstrahit, & pro termino ad quem ipsum vniuersale abstrahitur, & quia terminus à quo præcedit terminum ad quem, ideo consideratio singularium præcedit vniuersale abstrahendum 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, tamen ratio quam ad hoc adduxit parum valet. Non enim oportet quod in omni natura quæ quandoque est in potentia & quandoque in actu sit principium actuum & principium passivum tanquam duæ potentie eiusdem suppositi radicate 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 aequè concludit quod sit dare sensum agentem sicut intellectum agentem, quia sensus quandoque est in potentia ad sentiendum, & quandoque in actu sicut intellectus ad intelligendum.

Sententia quartæ distinctionis tam in generali quam in speciali.

Distinctio quarta.

Hic oritur questio. Superius magister probauit trinitatem personarum & unitatem essentie auctoritate, rationibus, & similitudinibus. Hic incipit questiones incidentes circa prædicta determinatione, præmisit enim supra distinguens personas vel processionem vnius ab aliis, vnde circa processionem vnius ab aliis questiones mouet & determinat. Et secundū hoc pars ista diuiditur in tres partes, quia primo mouet questiones circa processionis suppositum vel terminum. Secundo circa processionis modum. Tercio circa processionis principium. Secunda pars incipit, 8. dist. Præterea ibi queri solet. Tertia in principio, 7. dist. ibi hic solet à quibusdam. Est autem sciendum quod licet magister moueat has questiones de generatione filij à patre, tamen eadem questiones possunt fieri de processionem spiritus sancti & determinantur eodem modo. Prima potest diuidi in duas, primo enim ponit questionem de nominibus essentialibus in concreto utrum scilicet possint significare vel suppositum generationis an ut finis. Secundo mouet questiones de nominibus essentialibus in abstractione significantibus ibi post hoc queritur. Prima vero est præsentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo enim præmittit hanc questionem, utrum hæc sit vera, Deus genuit Deum. Secundo excludit circa hoc incidentem opinionem. Et tertio obicit in contrarium circa determinatam. 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.

1. IN SPECIALI sic procedit magister, inquit vtrū hæc sit vera, Deus genuit Deum. Et videtur quod non. Si enim Deus genuit Deum aut ergo se aut aliū. Si se, tunc ergo idem est generans & genitus, quod est impossibile. Si aliū, ergo in diuinis sunt plures dii. Et respondet magister quod Deus genuit Deum non tamē se nec aliū in diuinitate, sed aliū 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 quod illa propositio habet duos sensus, videlicet, vno modo ut sit sensus genuit Deum qui non est Deus pater, id est Deum qui non 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. Suppositorum enim in prædicta solutione quod personale nomen prædicatur de essentiali ut dicatur Deus est pater. Quidam tamen sunt in contrarium opinati, dicunt enim quod hæc est vera, tres personæ sunt vnus Deus non tamen econuerso. Sed magister dicit quod secundum fidem catholicam vtraque est vera. Quod probat per multas auctoritates. Vltimo contra determinationem præcedentis questionis obicit per auctoritatem Augusti, qui dicit quod pater genuit alterum à se, quod videtur contra solutionem prædictam, & magister respondet quod hoc sit intelligendum & genuit alterum à se, id est, alterum qui est idem in natura cum ipso, sed alter in persona, & in hoc terminatur sententia in speciali.

Utrum in diuinis sit generatio.

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

Inca distinctionem istam queritur primo, utrum in diuinis sit generatio. Et secundo de propositionibus exprimentibus diuinam generationem. Ad primam sic proceditur. Et arguitur quod in diuinis non sit generatio, quia à quo remouetur nem, ergo cum in diuinis non sit mutatio, videtur quod nec generatio. Item si in diuinis esset generatio, illa esset æquiuoca, vel vniuoca, sed non est æquiuoca nec vniuoca, ergo &c. probatio minoris. Et primo quod non sit generatio æquiuoca, quia secundum Augusti in filio est perfecta ratio imaginis, quia in eo nulla est dissimilitudo, sed generatio æquiuoca excludit perfectam similitudinem, ergo &c. Item nec vniuoca quia tantum differunt gignens & genitum quantum proprietates eorum constitutiue, sed paternitas, & filiatio quæ constitunt patrem gignentem, & filium genitum sunt diuersarum rationum, ergo gignens & genitus sunt diuersarum rationum, sed tunc non est generatio vniuoca, ergo &c.

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

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

5. RESPONSIO. tenendum est simpliciter quod 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 secunda cum rationibus eorum in questione. Vtrum cum unitate essentie possit realiter esse pluralitas personarum, & ostensum fuit quod rationes non concludunt. Nunc autem persuadetur propositum scilicet quod generatio sit in diuinis facta quadam suppositione fidei videlicet quod in diuinis sint plures persone, quo 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 quæ in diuinis est vna, nec distinguit nec distinguitur, oportet quod esset additum essentie diuine, sed absolutum additum alij absolute 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.

7. Relationum autem triplex est genus ut patet. v. metaphysice. Quædam enim fundantur super vnum & multa ut æqualitas, similitudo. Quædam super rationem mensuræ & mensurati ut scientia, & scibile. Quædam super actionem & passionem siue super originem ut paternitas & filiatio. Oportet ergo

quod personæ diuinæ distinguantur per aliquod genus relationum, sed non possunt distinguui per relationes fundatas super vnum in quantitate, vel qualitate ut sunt similitudo & æqualitas. Primo quia tales relationes aut non sunt reales omnino, aut saltem in diuinis ut patet infra dist. 31. Secundo quia relatio non distinguit personas nisi includat oppositionem, sed oppositio relationum æqualitatis & similitudinis supponit distinctionem suppositorum, 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 distinguantur per tertium genus relationum quæ sunt relationes originis, & hoc est primum.

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 aliquod esse sicut corruptio ad non esse est etiam via ad naturam, & dicitur a Damasceno nature opus, & ideo ubi aliquid accipit ab alio esse, & naturam, & 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 vniuoca, sed eandem numero. prima etiam persona producta hoc accipit modo nature ut infra dicitur, quia procedit ab vna persona tantum. Hic autem est modus nature, ut infra dicitur quod vnum sit ab vno tantum modo quo exponitur. Est ergo generatio in diuinis.

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, & natura 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, non esset generatio sed creatio, semper enim in generatione aliquid supponitur quod per generationem non producit sed communicatur, sed quia in creaturis illud quod communicatur & non producit, est sola materia, quæ enim 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 corrumendo, 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 quæ communicatur per generationem, & non producit, est secundum se actiua & potest communicari nihil absolutum amittens, vel acquirens, propter quod non est ibi mutatio, nec credo quod generatio dicatur vniuoca in Deo & in creaturis, sed analogice.

10. Ad secundum dicendum quod in diuinis est generatio vniuoca propter unitatem nature in generante & genito non obstante diuersitate proprietatum edituorum supposita, quia æquiuocatio & vniuocatio 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. Istud autem non inuenitur in suppositis differentibus specie, nec sequitur, relationes differunt 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 sola relationes, in creaturis autem tantum differunt supposita quantum ea quæ formaliter supposita constituunt, quia supposita nihil aliud actuale per se includunt.

11. Vel dicendum aliter quod sicut in diuinis non dicitur generatio vniuoca cum generatione quæ est in creaturis, sic quo ad naturam per generationem communicatum est ibi plurimum vniuocatio, sed quo ad proprietatem personam constituentem formaliter est ibi quasi æquiuocatio, nec oportet alterum tantum dare sicut in creaturis, quia altera ratio est in diuinis, altera in creaturis, quantum ad ea quæ intrinsece supposita constituunt ut statim dictum est.

73.

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

d. 6. q. 2.

* Alias cōcernit.

Secundo queritur 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 hoc concedatur, Deus genuit pro patre eadem ratione hoc debet concedi pro filio & spiritu sancto Deus non genuit quod tamen non conceditur.

2. Item 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. IN CONTRARIUM est quod dicitur in symbolis fidei Deum de Deo, quod non est nisi per generationem.

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

5. R. E S P O N S I O. ad euidentiam questionis primo videndum est quo modo differunt Deus & deitas, & ex hoc apparebit quomodo haec sit vera Deus genuit Deum, & non illa, deitas genuit deitatem.

6. Est ergo notandum quod quantum ad signatum, & modum signandi, ita videtur se habere Deus & deitas, sicut homo & humanitas. Humanitas autem significat naturam absq; habitu dine ad supposita, homo autem & vniuersaliter omne concretum includit suppositum sicut ex modo suo signandi, quod patet, actiones sunt suppositorum, attribuntur autem concretis & non abstractis. Haec enim est vera alium 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 quod inuenitur triplex concretum, quoddam accidentale vt album, quoddam substantiale, sed denominatum, vt animatum, 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 currente, rationale disputat, vel homo mouetur.

8. Ex hoc patet quod haec est vera Deus genuit Deum, non autem est illa, deitas genuit deitatem, quia actiones quae importat 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; habitu dine ad supposita. Deus autem importat suppositum habens naturam diuinam, ergo haec potest verificari pro supposito generante & genito, Deus genuit Deum, quia pater genuit filium, non autem haec, deitas genuit deitatem.

9. Ad primum argumentum dicunt quidam quod haec est vera, Deus genuit Deum, & ista est falsa Deus non genuit Deum. Quod decernant sic. quia termino communi differunt praepone, & postponere negationem. Nam negatio praeposita termino communi cadit super totum significatum. Et ideo negat totum, quia negatio significatio negatur totus ambitus suppositorum, quia ad quodlibet suppositum sequitur ratio si significari. 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 dicatur 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 ratio ne cuius communis aliquis diceret & 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, negatur 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 generantur: contrarium cuius ipsi dicunt.

11. Alij dicunt quod hoc nomen Deus proprie loquendo nec est vniuersale nec singulare, sed habet aliquid de ratione vniuersalis, & aliud de ratione singularis. ratione primi habet quod praedicatur essentialiter de pluribus suppositis, & inde habet quod ea quae praedicantur de singulis suppositis praedicantur de ipso, habet autem de ratione singularis, quia non multiplicatur ad rationem suppositorum. dicimus enim quod pater & filius sunt vnus Deus, fortes vero & Plato sunt plures homines, & ex parte ista habet hoc nomen Deus quod affirmatio & negatio dicunt de hoc nomine Deus, opponuntur contradictorie. 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 sibi ipsi, dicit enim quod ea quae praedicantur de singulis suppositis praedicantur de hoc nomine Deus, sed generare praedicatur de patre, non generare de filio, ergo non generat, & generare praedicatur de Deo. Dicendo Deus generat & Deus non generat. Cuius oppositum postea dicunt. Secundo, quia hoc nomen Deus habet ex vnitatem naturae diuinae, quod non praedicatur de pluribus suppositis pluraliter, sed in singulari, & idem iudicium est de omnibus praedicatis essentialibus praecipue substantiis, sed respectu praedicatorum substantialem, quae sunt propria suppositis & plurificantur, debet dici totum oppositum, ita quod affirmatio & negatio se habeant contradictorie & 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 stet pro supposito habente diuinitatem potest de eo aliquid verum enunciar 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 ista verificari, Deus non generat quantum est de virtute sermonis, sicut haec duae verificantur, homo currit & homo non currit pro diuersis, tamen non recipitur a magistris, ne sit occasio erroris in imperitis ex hoc credentibus quod omnino non sit 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 praedictam.

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 identitatis non solum essentiae, sed personae. Et quia in diuinis pater non est alius a filio in essentia, nec idem in persona, ideo non sequitur Deus genuit Deum aut ergo se Deum, quod notat identitatem personae, aut alium Deum, quod designat diuersitatem essentiae.

16. Et si dicatur quod imo, quia idem & diuersum diuiduntur 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 identitatem.

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 stet 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 absolutum, quia plus negatur in consequente quam in antecedente. In antecedente enim solum negatur vnitatem in persona propter rationem dictam, sed in consequente si absolute capiatur negatur omnis vnitatem 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.

Restat haec queritur. Superius magister mouit questionem de nominibus essentialibus concretis, hic mouet questionem de nominibus significantibus essentiam in abstracto: vtrum aliquid eorum se possit habere ad generationem vt subiectum vel terminum. Et circa hoc tria facit. Primo mouet questionem. Secundo determinat eam. Tercio 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 terminum vt dicitur generata. Secundo ostendit quod nec se habet ad ipsam vt principium vt dicitur generans. Secunda ibi, itaq; etiam non est dicendum. Prima 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 quod 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 autem videtur contrarium. Et haec secunda diuiditur in duas. Primo obicit per auctoritatem Aug. & Hilarij quod essentia generat essentiam & soluit vtrumque. Secundo obicit quod essentia generat filium & soluit. Secunda ibi, videtur quoque & frequenter & haec est sententia & diuisio in generali.

2. In speciali vero sic procedit magister. Et querit primo vtrum concedendum sit quod pater genuit diuinam essentiam, & vtrum diuina essentia genuit filium, & vtrum essentia genuit essentiam, & vtrum essentia possit dici quod nec generet nec sit generata, nec procedat. Postea responder 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 converso. Sed si diuina essentia generaretur diceretur relatiue, quod 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 diuinam 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 generante 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 generatam cum sit idem sapere & esse, ergo haberet esse per illud quod est ab eo, quod falsum est. Obicit contra istam solutionem ostendendo quod 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 questionem alias & dicit quod non est concedendum quod diuina essentia genuit filium, quia cum filius sit idem cum essentia diuina sequeretur quod idem generaret seipsum, & eadem ratione determinat quod diuina essentia non generat diuinam essentiam. Postea obicit in contrarium, probando per multas auctoritates Augustini quod essentia filij est de essentia patris, & sapientia de sapientia, & diuinitas de diuinitate. Et respondet quod 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 quod natura filij est nata de patre, & soluit quod 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 ostendendo quod filius est eiusdem naturae cum patre, & responder magister, quod auctoritates istae sunt exponenda, sensus enim est quod pater genuit filium de sua substantia, id est, genuit non 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.

Ita distinctio istam consequitur quartam. Vtrum essentia generet, aut generetur. Et vtrum filius possit dici esse de substantia patris, aut de nihilo. Quantum ad primum videtur quod essentia generet, quia sicut se habet essentia ad personam, ita persona ad essentiam, sed attributa essentiae praedicantur de

persona vt creare & huiusmodi, dicimus 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 personarum, ergo multo fortius hoc faciet oppositio contradictionis. Si ergo persona generet & essentia non generet, essentia & persona differunt personaliter, quod est falsum.

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

4. R. E S P O N S I 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 generas generat, sicut calefacere attribuitur igni vt ei quod agit, & calori vt principio quo ignis calefacit.

5. Si primo modo intelligitur questio vtrum essentia diuina sit illud quod generat sicut videtur intelligi, quia hunc sensum immediate praetendunt termini questionis, sic non video quod habeat difficultatem secundum ea quae dicta sunt in precedenti questione, quia generatio nulli competit tanquam ei quod generat nisi supposito, sed essentia diuina, vel diuinitas quod idem est, non includit aliquo modo suppositum vt prius dictum est, ergo nullo modo essentia diuina est id quod generat.

6. Quantum autem ad eos qui dicunt quod persona & essentia nullo modo realiter differunt seu ex natura rei, sed solum secundum rationem, difficultatem habet, quia sola distinctio rationis non potest facere differentiam nisi respectu praedicatorum 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 viam addunt tanquam a veritate coacti quod 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 praedicetur quod ad distinctionem pertinet, vt est generare, quod hoc conueniat essentiae diuinae.

8. Sed istud non valet, quia aequale difficile est quod nunc assumitur sicut illud quod defenditur, aequale difficile vel impossibile est quando aliqua sunt penitus idem re, quod vnum realiter differat ab aliquo a quo non differt realiter alterum, sicut quod aliquod praedicatum reale dicatur de vno quod non dicatur de alio. Si enim illa quae sunt vnum & idem in tertio sunt necessario vnum & idem inter se, illo modo fortiori ratione quae sunt omni modo vnum & idem generaliter inter se sunt omni modo vnum & 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 constituentem differt realiter aliquo modo vel ex natura rei ab essentia nihil horum occurrit.

10. Si autem questio intelligatur secundo modo, scilicet vtrum generare competat essentiae diuinae tanquam principio quo ita quod sit illud quo pater generat, sic questio ista est eadem cum illa qua queritur 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 questione vtrum essentia generetur, quia sicut in generante est considerare duo, scilicet illud quod agit, & principium quo agit, sic in genito est considerare duo, scilicet illud quod terminat generationem, & illud quo formaliter terminat eam, & haec sibi inuicem correspondent, quia sicut id quod generat est suppositum 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 terminatur generatio 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 quo formaliter generatio terminatur, eadem difficultas est cum illa vtrum essentia sit prin-

capitulum quo pater generat, quia principium & terminus generationis videntur sibi inuicem proportionabiliter correspondere. Sicut enim ignis calefacit calore ut principio quo agit, ita calefactum terminat calefactionem 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 queritur, ideo nunc dimittitur.

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

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

QVAESTIO SECVNDA.

Vtrum filius sit de substantia patris.

Th. 1. p. 9. q. 1. ar. 6.

Secundo queritur vtrum filius sit de substantia patris. Et videtur quod non, quia de, dicitur habitudinem materiae vel quasi materiae, 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 & generanti, 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 sibi ipsi, ergo essentia diuina non est subiectum in generatione.

2. Item subiectum in generatione dici potest fieri hoc vel tale sicut in alteratione quae est generatio secundum quid, 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 quacunque additione secundum quodcunque adueniens absolutum, vel relatum, non absolutum, quia nullum tale est in diuinis adueniens essentiae, nec relati: quia essentia non dicitur fieri relata, ergo essentia nullo modo est subiectum in generatione diuina.

3. Tertio sic, quod principium produciens 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 esset verus Deus, ergo de substantia propria.

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

6. RESPONSIO in modo loquendi sic consueuimus dicere quod esse de aliquo est esse de aliquo praexistente & permanente in re facta. Vnde cum in creaturis nihil praexistens maneat in re facta, nisi materia, in eis nihil proprie dicitur esse de aliquo nisi materialiter accipiendo, sicut dicimus cultellum esse vel fieri de ferro & sic de similibus, propter quod in diuinis id quod habet rationem materiae vel quasi materiae est illud de quo est generatio & res generata.

7. Sed aduertendum est quod cum generatio non sit vniuersalis in diuinis & in creaturis non est querenda vniuersalis totalis hic & 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 praepositiua de dicit circumstantiam materiae 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 haec 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 istorum se habeat quasi in ratione materiae, & alterum quasi in ratione actus, inter haec autem essentia magis videtur se habere in ratione materiae quam relatio, quia intelligitur quasi subistere relationi & non conuerso, quod autem habet rationem materiae, 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, scilicet proprietatem relatiuam, ergo ipsa est quasi subiectum & materia de qua est generatio.

11. Sunt autem aliquae conditiones materiae quae nullo modo conueniunt diuinis essentiae, nec sunt in generatione diuina querenda, 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 transmutatur 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 substat formae geniti, huc illa forma sit communis genito & generanti, communitate rei, vel rationis specificae siue 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 formae, large loquendo de forma, aliquo modo substat essentia.

13. Ad secundum dicendum quod subiectum generationis dicitur fieri hoc vel tale ubi terminus sub quo sit subiectum est aliquid absolutum, 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 communitur, & nihilominus teneat aliquam rationem materiae non est imperfectionis, sed perfectionis, & sic pater communicat filio essentiam suam quae aliquo modo in generatione habet locum materiae.

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 derelictum cederet in nihil. In filio autem est essentia diuina quae non ab alio producta, filius enim 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.

Rateo quae 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 quaestiones & 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 quandam 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 & querit primo 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 Eunomij excludit dicens quod male dixit Eunomius qui artibus dialecticis deceptus ponit filium esse genitum voluntate intelligens, & male, voluntate generandi

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

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum pater genuerit filium necessitate.

Th. 1. p. 9. q. 1. ar. 2. ad quinquem.

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

2. Item August. ad Orosium nec necessitate, nec voluntate pater genuit filium. Et Hil. li. de syno. dicit quod 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 aut est impossibile, ergo & primum. consequentia patet quia non necesse & possibile non arripellit.

4. RESPONSIO. necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessitas violentiae & coactionis, ut cum lapis proicitur sursum necessatur 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 potissimum 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 queritur vtrum pater genuerit filium ex necessitate, quod si loquamur de prima necessitate quae est coactionis quod talis nullo modo cadit in Deo. Quod pater dupliciter. Primo quia necessitas coactionis est a potentiori, sed Deo nihil est potentius, ergo &c. Secundo quia necessitas talis non est in cognoscentibus sine tristitia. v. meta. sed tristitia non cadit in Deo, ergo nec talis necessitas.

6. Si autem loquamur de natura secundum modo dicta quae est necessitas expedientiae ex suppositione finis, sic dicendum quod talis necessitas non est in Deo quoad actus interiores qui non transiunt in creaturam, potest tamen in Deo esse quoad actus qui in creaturam transiunt. Primum patet sic. Si actus manentes in Deo siue essentialiter, siue notionaliter forent ex suppositione alicuius finis aut illi 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 aequae bonum, in diuinis etiam non est gradus bonitatis ut vnum sit potius altero, ergo nihil est in diuinis, nec in creaturis ad quod tanquam ad finem ordinatur actus diuini intra manentes. Cum ergo generatio filij sit actus manens in diuinis, pater quod pater non genuit necessitate quae est ex suppositione finis.

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

non ordinentur ad aliud tanquam ad finem, tamen actus diuini transiunt in materiam exterioriorem & res per eos producuntur habent inter se ordinem finis & eorum quae sunt ad finem, propter quod inter haec inueniuntur dicta necessitas, ut si dicamus quod si Deus velit producere creaturam capax beatitudinis necesse est quod producat eam intellectualem. Talis enim finis nullo modo potest haberi nisi a creatura habente rationem formam. Et ideo in istis inueniuntur necessitates 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 & virtus eius infinita, ergo generatio filij est summe immutabilis & necessaria, mi. patet, sed male 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 habet 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 transiunt in materiam exterioriorem realiter sicut creare vel gubernare, & contingencia vel 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 & contingencia in istis arguit possibilem mutationem in Deo. Cum ergo mutatio in Deo sit peius impossibilis & contingencia in istis est omnino impossibiliter, sed est in eis mera necessitas.

10. Sed contra hunc modum dicendi 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 libere, ergo non omnes actus intra manentes sunt simpliciter necessarii nisi facta suppositione quod sunt, 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 genuerit filium, necessarium est eum genuisse, simpliciter autem & absolute non. De hac autem necessitate nunc querimus.

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 contingencia respectu actus volendi, quamuis in eo sit libertas, seu contingencia actus volendi respectu aliorum obiectionum, sicut magis declarabitur infra dist. 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 necessitas 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. Augustinus autem & Hilarius 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 genuerit filium natura, an voluntate.

Th. 1. p. 9. q. 1. ar. 2.

Ad secundum sic proceditur. Et arguitur quod pater non genuerit filium natura, quia pater eo est pater quod genuit, sed pater non est pater natura, ergo non genuit filium natura. Maior pater, quia paternitas est relatio ex generatione con-

furgens, minor probatur per Augustinum 7. de trinita. cap. 9. ubi dicit quod pater non eo est pater quo Deus, sed est Deus natura, ergo non est pater natura.

Potius
39. q. 1.
et in 2.
dist. 4. q.
1. et 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, ut spiritus sanctus non dicitur procedere natura vel per modum naturae, ergo illud quod procedit per modum intellectus, ut filius qui est verbum, non debet dici procedere natura vel per modum naturae.
4. **AD OPPOSITUM** est quod dicit Hilarius libro de synodis, ubi dicit quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, filio vero natura dedit, & Augustinus 17. de trinitate dicit verbum per quod omnia facta sunt esse filium Dei naturam.
5. **RESPONSO**, 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 imaginantur quod filius producat per actum intellectus, propter quod dicitur verbum, quod est terminus operationis intellectualiter per ipsam productum. Spiritus autem sanctus per actum diligendi, unde & amor est. Ex quo statim patet, quare filius dicitur produci per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, quia per actus harum potentiarum producuntur, sed quare filius dicatur procedere per modum naturae, non autem spiritus sanctus, dicunt quod haec est causa, quia id quod procedit ab alio accipiendo naturam & proprietates naturae & modo naturae, illud procedit per modum naturae, sed filius procedit à patre accipiendo naturam & proprietates naturae & modo naturae, non sic autem per omnia procedit spiritus sanctus ab utroque, ergo &c. Minor declaratur sic, modus naturalis productionis est producere aliquid per viam assimilationis. Unde natura dicitur vis insita rebus ex similibus similia procreans, pater autem producit filium per viam assimilationis, producit enim ipsum per operationem intellectus, 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 à patre & filio accipiat naturam & proprietates naturae, tamen de ratione processione suae non est quod sit per viam assimilationis, qui 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 spiritui sancto, cum per actum voluntatis procedat, non procedit per modum naturae.
6. **ILLUD AVTE** non videtur bene dictum, quod enim filius producat in diuinis per actum intellectus & spiritui sancto per actum voluntatis non potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo quod isti actus sint ipsae productiones personarum. Alio modo quod sint principia productionum, sicut calor minus dicitur produci ab igne per calorem & per calefacere, sed per calefacere tanquam per productionem, per calorem vero tanquam per principium productionis.
7. Primum non potest dici scilicet quod intelligere & velle sint actus productiones personarum propter tria. Primum est quia productiones personarum secundum omnes sunt actus notionales & non essentiales, sed intelligere & velle sunt actus essentiales & non notionales, ergo non sunt ipsae productiones, utraque propositionum 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 competere produceret 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 secunditati non potest esse principium actus quod aliquid producat, quia omnis productio procedit ex fecunditate, sed conditio actuum intelligentium & volentium est opposita fecunditati, ergo non possunt esse principium actuum quibus personae producuntur, maior iam patet, sed minor probatur, quia haec est conditio actus intelligentis vel volentis quod ex ipsi nihil aliud constituitur seu consequitur, ut patet ex 9. metaphysica. Fecunditas autem est ex quo natum est alterum sequi, ergo conditio actus intelligentis & volentis contraria est fecunditati, patet ergo quod intelligere & velle non sunt productiones personarum nec

Haec imaginatio est Th. 1. p. 9. q. 1. ar. 5.

Sup. q. 16. Num. 9.

- principia productionum, sed exclusi à Deo per intellectum intellectus & voluntatem cum omnibus actibus suis adhuc essent in diuinis generatio filij & spiratio spiritus sancti, ita quod haec sunt in diuinis ex fecunditate naturae radicaliter, quam fecunditatem habet ex sua infinitate, & non ex hoc quod est intelligens & volens.
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. Unde & virtus generandi aliud inuenitur in rebus inanimatis carentibus intellectu, & ubi 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 quantumcunque personam, sed sicut calor ignis si esset intelligens causaret caliditatem sibi similem ex 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 à 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 ubi natura intellectus & voluntatis differunt realiter productio est realiter vi naturae & non intellectus vel voluntatis, ergo sicut 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 vniuoca. 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 primum principale propositum.
14. **NUNC RESTAT** secundum scilicet quod declaratur veritas quaestionis. Est ergo intelligendum quod cum queritur utrum pater genuerit filium naturam, ly natura potest dicere principium generationis, vel modum, si dicat principium generationis, tunc est sensus utrum pater generet filium naturam, id est, utrum essentia diuina quae est natura sit principium generationis, vel utrum hoc sit proprietates relatiuae, & sic non intelligitur ad praesens, quia sic est eadem quaestio cum illa qua queritur utrum potentia generandi dicat quod vel ad aliquid de qua queritur in frequenti distinctione. Et etiam non habet locum distinctio quae ponitur in terminis quaestionis utrum pater genuerit filium naturam an voluntatem, quia natura & voluntas sunt in Deo eadē re absolute, nec differunt quoad esse principium nisi propter principium modum, quia alius est modus quo essentia diuina principiat ut natura, (si tamen aliquid sit principium) & alius quo principiat ut voluntas.
15. Si autem ly natura & ly voluntas dicant modum productionis, sic habet locum quaestio, & tunc dicendum est quod in productione diuinarum personarum est tria considerare, scilicet habitudinem virtutis producti ad actum producendi, supposita producta, & ordinem productorum, vel productionum.
16. Si consideretur habitudo virtutis producti ad actum producendi, sic nulla persona procedit in diuinis per modum voluntatis, sed quilibet per modum naturae. Cuius ratio est, quia illud quod procedit à virtute agente ex necessitate immutabilitatis & ex virtute determinata ad vnum producat per modum naturae, sed quilibet persona diuina producat ex necessitate immutabilitatis & virtute determinata ad vnum, ergo quilibet persona diuina producat per modum naturae. Maior patet, quia modus naturae in hoc differt à 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 vel possit generare vel non generare, nec pater & filius habent sic in potestate spirare spiritum sanctum quod possint spirare vel non spirare, sed necessario pater generat filium, & pater & filius spirant necessario spiritum sanctum.
17. Si vero consideremus supposita producta, sic spiritus sanctus producat per modum voluntatis, filius autem per modum naturae, quia modus naturae in creaturis est quod vnum sit

ab vno

- ab vno tantum, & non à pluribus eiusdem gradus & ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte faciendum. Quae autem sunt per voluntatem possunt fieri à pluribus agentibus eiusdem gradus & ordinis, quorum quodlibet esset per se sufficiens ad totum perfecte 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 à duobus, scilicet à patre & filio, ita quod aequè perfecte producat vnum 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 intellectualis, prima emanatio est secundum intellectum, alia autem sequens in qua terminatur emanatio manens infra naturam intellectualem est emanatio pertinet 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 emanatione, procedit per modum intellectus ad intra. Aliud autem quod procedit secunda emanatione & vltima in qua terminatur omnis emanatio diuina ad intra procedit per modum voluntatis, quia sic est in imagine creata ut 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 processione diuinarum personarum, quod verba doctorum quae videntur insinuare quod intelligere & velle seu diligere sint rationes emanationum diuinarum. Hoc enim dicunt solum secundum quandam adaptationem ad ea quae inueniuntur in imagine creata.
19. Ad primum argumentum dicendum quod ly natura aliter accipitur cum dicitur quod pater non est pater natura, & cum dicitur quod pater genuit filium naturam, quia dicitur quod pater non est pater natura, ly natura accipitur ibi pro essentia & non pro naturali necessitate, quia pater est pater naturali necessitate summe immutabilis, sed non est pater natura, id est, essentia formaliter, imò paternitate seu generatione actiua quod id est, & sic pater est pater, quia genuit, & alio est pater formaliter scilicet paternitate, & alio est Deus formaliter, scilicet Deitate. Sed cum dicitur quod pater genuit naturam, ly natura non accipitur ibi pro essentia ut 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 à principio totum est ab altero, tamen modus procedendi per modum naturae, & per modum intellectus, & per modum voluntatis, non sunt vni & idē modus, sed diuersi ut patuit in solutione quaestionis. Et ideo aliqua persona procedit per modum naturae vel intellectus quae non procedit per modum voluntatis & econuerso.

Sententia septimae distinctionis.

Hic solet queri à 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.

2. 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 quod possit generare, vel posse esse patrem non est aliquid eorum quae subiecta sunt diuinae potestati, sed est ad aliquid. Postea arguit per Augustinum in contrarium quia videtur dicere quod potuit generare, sed non oportuit quia immoderata esset diuina generatio. Et respondet quod Augustinus dicere intendit quod non est immoderata in filio non posse generare, sed ex proprietate relatiua sibi conuenit hoc. Postea querit utrum pater sit potens gene-

rare an hoc sit aliqua potentia quae non sit in filio. Et respondet quod pater est potens natura generare filium, & quod filius habet eandem potentiam qua potest gigni, quam habet pater qua potest generare. Et querit utrum 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 vltimus, scilicet quo modo potentia generandi sit in filio, quia in eo est potentia qua potest generari. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Utrum in diuinis sit potentia generandi.

Th. 1. p. 9. q. 1. ar. 4.

- C**irca distinctionem istam tria quaruntur. Primum est utrum in diuinis sit potentia generandi. Secundum est quid sit, utrum substantia, an relatio. Tercio utrum sit in filio. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod in Deo non sit potentia generandi, quia omnis potentia est actiua, vel passiua, sed potentia passiua 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 diuinorum, quia potentia actiua est principium transmutandi vel producendi aliud vt aliud, sed in diuinis non est aliud vt aliud, pater enim non est aliud à filio secundum Augustinum in homilia super illud 1o. Qui non intrat per ostium. Et in quodam sermone de trini. Ergo in Deo respectu diuinorum non 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 totum necessarium, ergo in Deo respectu diuinorum nulla est potentia nec generandi nec alia.
3. **IN CONTRARIUM** arguitur quia omne generans generat per aliquam potentiam, sed in diuinis pater generat filium, ergo in patre est aliqua potentia generandi.
4. **RESPONSO**, dicenda sunt duo, primum est quod in diuinis est potentia generandi, secundum est quod illa potentia non dicitur vniuoca cu potentia generandi quae est in creaturis. Primum patet sic, vbiunque sunt plura realiter differentia quorum vnum est productum alterius, ibi est verè & realiter potentia productiua, sed in diuinis pater & filius differunt realiter & filius est à 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 principium quo aliquid producat, ut patet ex v. Mer. Et ideo omne quod producat aliquid, producat ipsum per aliquam potentiam productiua. mi. supponitur ex traditione fidei, & ex his quae dicta sunt supra di. 4.
5. Iuxta quod intelligenda sunt duo, primum est quod cum potentia dicatur in habitudine ad actum potentia, aut passiua in habitudine ad actum quem recipit potentia, aut actiua in habitudine ad actum quem producat, ubi non est actus realiter receptus vel productus, ibi non est realiter potentia actiua vel passiua. 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 passiua respectu praedictorum actuum, sed cum filius sit realiter à patre productus & per consequens realiter distinctus, & spiritus sanctus, ab utroque, ideo necesse est in diuinis ponere potentiam realiter productiua 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 generat hominem, aliquid aut producat per potentiam rationalem & non in similitudinem naturae producentis, sed speciei in mente existentis (sicut producat domus ab artifice), sic aliqua producat à Deo patre per voluntatem non in similitudinem naturae sed ideo existentis in mente diuina tanquam artificia. 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 à patre, & actus quo producat dicitur generatio, & potentia correspondens actui quae dicitur potentia generandi. Sic ergo pa-

* Alias productiue. Capi. 12. q. 1.

rel quod potentia generandi realiter est in Deo.

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

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

9. Ad secundum dicunt quidam quod possibile diuisum 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 principalis 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 respondet potentia generandi. Sed quia per talem potentiam non producit diuersum per essentiam sed solum per relationem & in relationibus oppositis est par necessitas, quia æqualiter se coerigunt, ideo par necessitas essendi in patre habente potentiam generandi & in filio & eadem independentia propter identitatem essentiarum.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum potentia generandi dicat aliquid vel solum quid.

Th. 1. p. 9. q. 4. ar. 5.



AD 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. **SECVNDO**, 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. Tercio sic, sicut se habet pater ad creandum inquantum Deus ita se habet ad generandum inquantum pater, quia sicut creare 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 CONTRARIUM** arguitur quia illud est principium generationis in quo genitum assimilatur gignenti, sed filius assimilatur patri in natura & non in proprietate relationis, ergo &c.

5. **ITEM** principium 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 nature.

7. **RESPONSIO**, circa questionem istam triplex est modus dicendi. Primus est quod potentia generandi dicit intrinsece solum essentiam, quamvis actus generandi non eliciatur ab ea nisi concurrente relatione paternitatis. Et quia tota difficultas vel quasi tota quæ sequitur ad hæc positionem est quod modo essentia communis potest esse ratio propria eliciendi actum qui non est communis, videtur enim quod in quocumque est sufficiens principium actus alicuius & non impeditur quod 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 suppositum, ideo oportet essentiam esse in supposito vno vel pluribus ad hoc vel eliciat supradictos actus. Si autem termini illorum actuum essent formæ compositibiles in eodem supposito, in quocumque inueniretur essentia illud posset in omnes eius actus, sicut lumen & calor, quia sunt formæ compositibiles in eodem, omnis forma quæ est principium istorum actuum qui sunt illuminare, & calefacere, potest in eos in quocumque supposito sit nisi impediatur in agendo per contrarium, & per indispositionem materie de quo non est in diuinis timendum, quando autem per quemlibet actum constituitur nouum suppositum, ut in diuinis non potest sic esse, imò primus actus necessario est ab essentia ut est in vna persona tantum, secundus ut est in duabus, tertius ut est in tribus. Cuius ratio est, quia in diuinis non potest esse nisi vna persona non producta. Si enim essent plures non producere tales necessario differrent per absolutam non per relationes originis, quod esset impossibile, quia sic essent duo dii.

9. Ex hoc sic arguitur, nulla persona potest principie actionem per quam producit, sed prima persona producta in diuinis producit per primam productionem vel emanationem, ergo prima persona producta non potest habere essentiam ut principie primam productionem vel emanationem, oportet ergo quod productio prima sit à persona non producta quæ est tantum vna ut 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 principium secundæ emanationis, alioquin produceret seipsum. R. Et patet ergo quod essentia prout est principium secundæ emanationis sit solum in persona producente & persona producta.

10. Ex quibus apparent duo. Primum est quod essentia diuina non est principium prædictum & adequatum alicuius dictorum actuum qui sunt generare & spirare. Sed est commune principium omnium eorum, licet possit designari per rationem huius vel illi actui adequatam, ut cum dicitur potetia generandi vel potentia spirandi.

11. Secundo apparet quare quolibet diuinum suppositum habens perfecte 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 fecunda est ad hos actus ordine quodam. Et quia non potest esse in secunda persona nisi completa fecunditate prima per quam expletionem ipsamet 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 transiens in materiam exteriorem ut est creare, non sic autem est in generatione creaturarum vniuoca, quia ibi comunicatur alia natura secundum numerum habens similem virtutem secundum speciem nulla fecunditate expleta. Et ideo potest in omnes actus speciei debitos in quocumque 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 dictæ 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 nature secundum numerum & unitas secundum speciem, ratio principandi attribueretur nature & non relationi sicut nunc est in creaturis, sed unitas nihil perfectionis tollit à natura, ergo per unitatem non tollitur, quia debeat habere rationem principij respectu actuum diuinorum.

14. Tertia ratio talis est, continere principiatu diuinam personam nobilior est quam continere causatiue creaturam, sed continencia creaturæ est propter essentiam & non propter relationem

lationem aliquam, ergo continencia principiatu respectu diuine persone multo fortius est propter essentiam, plures alie rationes possent adduci, sed istæ nunc sufficiunt.

15. **AD RATIONES** principales quæ sunt contra hanc opinionem responderetur sic. Cum enim primo dicitur quod potentia distinguitur per actus, dicendum quod potentia distinguitur per actus, id est, cognoscantur distincte per actus, sed non oportet quod potentia sit in eodem genere cum actu etiam si potentia non solum distincte cognoscantur, sed etiam distinguantur 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, ut 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 connotet 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 ut appropriata, & hoc modo generare est ab essentia ut est sub proprietate patris, nec tamen proprietates dat essentia quod principie actum generandi, sed est tantum causa sine qua non. Multa enim cōcurrunt cum potentia quæ non pertinent ad rationem potentie sine quibus tamen potentia nullo modo exiret in actum. Verbi gratia quantitas nullo modo est de ratione potentie calefactiue, aut distigregatiue, & tamen sine quantitate forte calor non calefaceret, nec color distigregaret sic est in proposito, scilicet essentia ad primum actum qui est generare licet non possit explicari nisi ab essentia existente in prima persona quæ nullo modo est ab alia ut declaratum fuit prius, tamen proprietates constituentes primam personam nullo modo pertinet intrinsece ad rationem potentie generandi.

17. Ad tertium responderetur sic quod aliter est Dei proprium creare, aliter 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 possit alio modo producere primum actum nisi existens sub proprietate patris propter conditionem & ordinem actuum ut visum est, non propter hoc quod proprietates ista sit in aliquo elicitu actus. Sub hoc sensu accipiendum est quod dicit Augustinus quod generatio est actus paternæ proprietatis, quia non elicitur virtute essentia nisi ut existit sub proprietate patris.

18. **SECVNDVS** modus est, quod tam essentia quam relatio habent rationem principij in generando & in spirando, imaginantur enim tenentes hanc viam quod cum filius, secundum Hilariū fecit libro de trinitate, nihil habet nisi naturam, id est, per generationem & natiuitatē acquisitum, habet autem essentiam & proprietatem relationum, ideo vtrunq; habet per generationem suam ex parte, sed differenter, quia vnū habet tanquam communicatum & non productum scilicet essentiam quæ non est producta, sed tantum comunicata. Aliud autem habet tanquam verè productum, scilicet proprietatem relationum, & vtrunq; requiritur ad veram generationem. Sicut enim non esset vera generatio si nihil produceretur, sed supponeretur illud tōtū quantūcūq; communicaretur, ita non 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 cōmunicatio. 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 distinguī à termino quo productum ipsam productionem terminat, etiam secundum suppositum quando terminus productionis suppositum constituit, principium autem communicandi non oportet realiter distinguī ab eo quod communicatur vel quo communicatio terminatur. Nunc est ita quod in generatione filij relatio filiationis est id quo productio terminatur & est constitutiva 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 distinguī ab essentia communicata, sed essentia secundum positionem communem non distinguuntur 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 communicationis, maior patet, quia producentis & productum necessario distinguuntur, nihil enim est impossibile quod aliquid producat se ipsum ut dicit Augu. primo de trinitate, sed producentis est totaliter producentis ratione

principij quo producit, & productum totaliter est productum ratione termini quo productio terminatur, quia his exclusis & posito quocumque alio excluditur totaliter ratio producentis & producti. Et his habitis statim habetur ratio producentis & producti, ergo oportet quod producentis & productum realiter distinguantur quantum ad principij 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 ut dictum fuit supra. Sed si terminus productionis posset esse realiter idē 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 distinguuntur.

21. De principio communicandi secus est, quia non est de ratione rei communicatæ, quod sit à communicante producta, sic enim principium communicandi & res communicata necessario distinguuntur, sed solum quod sit à pluribus habitata ita quod vnus habeat ipsam ab alio. Et si quidem sit vna numero quæ solum est communis communicatæ rei de qua nūc loquimur non potest simul haberi totaliter & perfecte à pluribus nisi propter solam illimitationem, ita quod illimitatio rei communicatæ est ratio communicandi ipsam, maxime si sit illa communicatio naturalis & non mota à voluntate ex aliquo fine qualis est communicatio diuine nature, cuius sola infinitas est ratio, quare ipsa ab vno habitata ad aliud suppositū 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 principij communicationis, sed non productionis, cum ipsa realiter à nullo distinguatur.

23. Hæc autem opinio falsa est, in hoc quod ponit aliud esse principium productionis & aliud communicationis, quia eiusdem actionis sunt eadem principia, sed generatio filij & communicatio essentia filio à patre est eadem actio, scilicet sola generatio, ergo non est aliud principium productionis & communicationis, sed vnum & idem, m. de se patet, m. declaratur, quia in diuinis non est actio nisi originis, sed in diuinis non sunt nisi duæ origines videlicet generationis & spirationis, ergo communicatio essentia non est actio ab illis distincta.

24. Item omnem actionem originis sequuntur aliquæ relationes reales, sed præter relationes generationis & spirationis actiue & passiue separatim non sunt in diuinis alie relationes reales originis, ergo communicatio diuine essentia non est distincta actio à generatione & spiratione, quia sibi correspondent propriæ relationes reales, non est ergo imaginandū 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 posset esse in eadem materia numero. Tunc enim pater generando filium & introducendo formam in sua propria materia, communicaret ei eandem materiam quam habet non alia actione quam generatione. Similiter quia proprietates formales constitutivæ filij posset esse & est in eadem essentia cum formali proprietate constitutivæ patris, ideo Deus pater in generando filium communicat ei suam essentiam quia per solam generationem vtraque proprietates est in eadem essentia, non est ergo verum, quod aliud est principium generandi & aliud communicandi, imò oportet quod sit vnum & idem sicut & vna actio, necesse est ergo quod illud principium sit vnum, vel sola essentia ut dicit prima opinio, vel sola relatio.

26. Et quamvis prima opinio prout fuit posita & exposita, sit satis probabilis, non videtur tamen mihi quod possit esse vera. Et hoc patim probatum est in opinione præcedente, quæ quantum ad hoc vera est in hoc quod ponit & efficaciter probat quod principium quo producentis producit necessario, distinguuntur à termino productionis, quæ probatio potest confirmari sic, secundum philosophum 1. physicorum, principium & principiatum sunt multa & non vnum. 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 principij

quod qualiter intelligendum sit aperit dicens, q^d esse Dei non
ouit p^rteritum, quia semper erat, nō definit esse, neq^{ue} nouie
d s

factum, quia semper fuit nec incepit esse. Et hanc expositionem confirmat per Augustinum. Postea contra hoc obicit dicens. Si enim esse diuini non nouit prateritum vel futurum, quomodo ergo verba prateriti vel futuri temporis de eo dicuntur? Et respondet ad hoc quod praterita verba de Deo dicuntur non quia esse diuini praterito vel futuro subiaceat, sed ad significandum diuinam eternitatem & permanentem ipsius perpetuitatem, subdistinguit quod esse diuini non aduenit ei ab alio nec est accidentis mutabile, sed naturaliter ei inest. Tunc sequitur illa pars dei etiam solius in qua magister primo proponit quod esse diuini est incommutabile. Secundo probat hoc quatuor rationibus, quarum prima talis. In omni mutabili est aliquid secundum accidens quo mediante fit mutatio (id autem sumit ab Augustino) in Deo autem nihil est secundum accidens ergo Deus est immutabilis. Secunda ratio est talis, quod habet verisimile esse semper seruat esse, Deus habet verisimile 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 locum vel per tempus, sed Deus nullo motu mouetur ergo Deus est immutabilis. Deus ergo non est mutabilis: ergo est immutabilis verè. Et hæc est sententia magistri in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum qui est vel esse, Deo conueniat propriè.

Hæc questio penult. ar. 1. non est apud Th. Sed vide non multum distans. vniuersaliorem. Thom. 1. p. q. 13. ar. 3.

Intra distinctionem istam queritur de entitate Dei. Secundo de eius immutabilitate. Circa primum duo queruntur. Primum est vtrum qui est vel esse Deo conueniat propriè. 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 creature, & largitur esse ei: ergo non conuenit Deo esse. Et si non conuenit ei non est ei proprium.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Exod. 3. Qui est, misit me ad vos, &c. Et arguitur per rationem sic. Cui soli competit nomen essentiae illi proprium est esse, quia essentia ab esse dicitur vel e converso, sed soli Deo competit nomen essentiae, ut patet per Hieronymum ad Marcellum ubi dicit, Deus solus qui exordium non habet verè essentiae nomen tenuit, quia in eius comparatione qui verè est, quia incommutabilis est, quasi non sunt quæ commutabilia sunt ergo soli Deo propriè competit esse.

4. RESPONSIO. proprium diuiditur contra commune & contra translatum, & sic dicitur dupliciter. Dicimus enim quod homo propriè ridet, prout autem dicitur ridere dicitur non propriè sed translative. Dicimus etiam quod homini proprium est rationari sentire autem non, sed commune, licet vtrumque conueniat homini propriè prout proprium diuiditur contra translatum.

5. Si ergo questio querat de proprio prout diuiditur contra translatum (quod quidè habet rationem improprie) sic dicendum est quod Deo competit maxime propriè 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. in hoc de se patet minor probatur. Cum enim in hac vita non possumus videre Deum sicut in seipso est quemcumque modum intellectus 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 vniuersalius 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 propriè competit Deo quod importat plures perfectiones vnicò modo & sine contradictione alicuius limitationis. ratio huius est, quia de his quæ sunt in creaturis ex quibus Deum cognoscimus & nominamus solæ perfectiones Deo attribuantur, sed eminentius quàm sunt in creaturis, quia in Deo sunt perfectiones omnes generaliter sine exceptione, vnde sine diuisione, infinitè sine limitatione;

ergo illud nomen magis propriè competit Deo quod importat plures perfectiones quoad primum, & vnicò modo quo ad secundum, & sine contradictione & limitatione quo ad tertium, sed hoc est esse vel qui est. Dicit enim Dionysius quod inter omnes diuine bonitatis participationes primum est esse & quasi principium aliorum præhabens in se omnia prædicta secundum quendam modum, vnicum est enim minime determinatum & limitatum, ergo maxime propriè competit Deo. Et hanc rationem tangit Damascenus lib. 3. cap. 13. dicens sic. Videtur quidem omnibus principaliter eorum quæ de Deo dicuntur nominibus esse qui est, quemadmodum ipse oraculo loquens Moysi in monte, ait, Dic filiis Israel quod qui est misit me ad vos. totum in seipso comprehendens velut quoddam pelagus substantiæ infinitum & indeterminatum.

7. Si autè questio querat de proprio ut diuiditur contra commune, sic dicendum est, quod esse vel qui est non est proprium nomen Dei, est tamen aliquo modo appropriatum. Primum patet, quia illud est proprium quod soli cõuenit: sic per oppositum illud est commune quod pluribus conuenit, sed esse non soli conuenit Deo, sed etiam creaturis: ergo non est Deo proprium. Secundum patet, scilicet quod est appropriatum, id est de communi tractatum ad proprium propter aliquam specialem rationem: dicitur enim aliquid appropriatum tale, quia maxime est tale. Et hoc modo esse appropriatè competit Deo. Quod patet sic, illud cui competit primo esse & nullo modo potest ei competere non esse, dicitur maxime esse, & per consequens appropriatè 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 appropriatè esse: maior patet, quia illud conuenit alicui maxime quod conuenit ei primo & sine respectu ad oppositum: minor similiter declarata est: sequitur ergo conclusio sic, ergo esse conuenit Deo non propriè, sed appropriatè, hæc autem appropriatio non est respectu aliorum nominum quæ simili modo possunt Deo appropriari sicut esse sapientem, bonum, & huiusmodi, sed est respectu creaturæ, quia nulli creaturæ potest esse appropriari esse.

8. PER HOC patet responsio ad primum argumentum, solum enim probat quod esse non est proprium Dei prout proprium diuiditur contra commune, & hoc concessum est, tamen non probat quin conueniat ei appropriatè & propriè prout proprium dicitur contra translatum.

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 boni, & huiusmodi.

10. Argumentum in oppositum probat solum quod essentia & esse conueniant Deo appropriatè, & hoc sonant verba Hieronymi, ut patet inuentibus.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum in solo Deo esse & essentia sunt idem.

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

Secundo queritur, vtrum in solo Deo essentia & esse sint idem realiter. Et videtur quod sic, quia nihil potest intelligi verè 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 verè intelligi non esse, ergo in nulla creatura esse & essentia sunt idem re.

2. Secundo modo sicut se habet esse actualis existentie accidentis ad accidens, sic se habet esse actualis existentie substantie ad substantiam, sed esse actualis existentie accidentis quod est inesse est aliud ab accidente, quod probatur ex hoc quod potest manere sine inesse, ut in sacramento altaris: ergo, &c.

3. Item si essentia esset idem quod esse, tunc esset idem iudicium de ista, essentia est essentia, & essentia est, sed hoc est falsum, quia vna potest esse falsa altera existere vera, ista enim semper fuit vera, homo est homo, non autè ista, homo est ergo, &c.

4. Item nihil est in potentia ad seipsum, sed essentia 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 & illimitatus: 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 secundum se nullam limitationem habet. Tunc autem creatura esset purum esse, nihil haberet præter

præter esse admixtum, hoc autem est inconueniens: ergo, &c.

7. Item Boetius lib. de hebdomadis, hebdomadam primam dicit diuersum esse & quod est, & quædam similia dicit hebdomadam secundam, dicit idem & quinta ex quibus videtur quod essentia & esse realiter differant in creaturis.

8. Item Augustinus lib. 1. de trin. ca. 1. dicit sic, propriè de Deo dicuntur quæcumque, in nulla reperiuntur creatura, exemplum ponit scriptura diuina sicut illud quod dicitur 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 non illud utique diceret. Ille autè modus non videtur alius, nisi quod in ipso solo esse sit idè quod essentia: quare, &c.

9. IN CONTRARIUM est quod dicit Hugo de sacramentis parte 1. cap. 19. quod homo ex corpore & anima est suus esse. Et arguitur per rationem commentatoris, quia ens aut est per seipsum aut per aliquid additum. Si per seipsum habetur proprium, si per aliquid additum. Quare de illo addito cum sit verum sit per se aut per aliquid additum, si per seipsum eadè ratione fuit sustinendum in primo. Si per aliquid additum, querit similiter de illo & sic erit processus in infinitum quod est inconueniens.

10. Item quarta propositione de causis dicitur quod prima rerum creaturarum est esse, sed hoc non esset, si differret realiter ab essentia, quia supponeret productionem essentiae: quare, &c.

11. RESPONSIO. præter opinionem quæ ponit quod esse & essentia in creaturis realiter differunt cuius rationes posteriores tactæ sunt in arguendo opinionem illorum, qui dicunt quod non differunt realiter bifurcat. Quidam enim dicunt quod esse nihil aliud reale & absolutum addit super essentiam, sed solū respectum ad causam producentem. Dicunt enim quod res habet duplex esse, scilicet essentia & esse existens. Primum habet quælibet res ab æterno inquantum respicit Deum tanquam causam exemplarē, & est penitus idem re cum essentia, nec differt, nisi sola ratione, quod probatur, quia cognitio Dei quæ cognoscit res ab æterno terminatur ad veram rem, quod non esset nisi res ab æterno haberet aliquid esse reale. Item exemplar respicit exemplatū, & idea ideatum, & creatiuū creabile. Cuius ergo in Deo sit ab æterno exemplar & idea rerū & potentia creatiua earum, sequitur quod ab æterno sit exemplatū & ideatū & creabile: hæc autè non sunt Deus, sed creatura: ergo creatura habet aliquid esse reale ab æterno quod non est secundum istos, nisi esse essentia quod habet creatura à Deo sicut à causa efficiente, esse autem existentia habet à Deo sicut à causa efficiente, nec differt ab essentia nec ab esse essentia, nisi solo respectu quæ habet ad causam suam ut est actus producens, ita quod 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 autè opinio non potest stare, nec quantum ad illud quod primo dicit de æternitate essentiarum, nec quantum ad illud quod secundo dicit, quod esse existentia addit super essentia. æternam solū respectu, & quia primum non directè pertinet ad propositum, ideo de illo nihil dicitur nisi quantum cogit rationes quas adducit pro se. Sed de secundo quod est directè ad propositum patet quod non, verū est & hoc sic. esse existentia aut dicit solū respectu, aut solū fundamentū respectus, aut vtrūque. Primum non potest dici, scilicet quod esse dicat solū respectu, quia tunc re esse non esset aliud quàm ipsam referri, quod est inconueniens, quia referri in creaturis supponit esse. Itē quia ad solū respectu non terminatur per se & immediatè aliqua actio. Ipsi autè ponunt quod ad esse solū terminatur creatio. Nec potest dici quod includat vtrūque (scilicet fundamentū & respectu) quia totū esse existentia producit à generante vel create. Si ergo includeret fundamentū quod est essentia & respectu vtrūque produceretur per creationem quod ipsi negant, nec aliquis vnquam per esse rei duo intellexit, vnum absolutum & aliud relatiuum. Relinquitur ergo quod esse dicat solū aliquid absolutum, quod tamen potest esse fundamentū respectus. Illud autè absolutum vel est penitus idem cum essentia sola ratione differens ab ipsa, vel est aliquid additum essentia, quorum vtrumque est contra eos.

13. Ratio autè prima eorum per quam probant æternitatem essentiarum (quod est præter propositum) est contra eos. Si enim oportere illud quod à Deo est intellectū ab æterno habere veram entitatem ab æterno, cum Deus ab æterno cognouerit res non solū quo ad essentia, sed quo ad earū existentia, consequens est quod creaturæ fuerint ab æterno, non solū quo ad esse essentia, sed etiam quo ad esse existentia quod est contra eos. Dicendum est ergo ad maiorem quod cognitio Dei quæ cognoscit res ab æterno, terminatur ad verā re non quæ sit ab æterno in actu, sed tantū in potentia, non rei nisi obiectiū sed Dei, ex hoc enim solū creatura potuit esse, quia potuit esse obiectū vel terminus operationis diuinae.

14. Ad secundam dicendum quod in maiori non bene accipitur proportio sicut debet accipi, totū enim debet accipi secundum

potentiam ut dicatur idea & ideale, exemplar & exemplare sicut dicitur creatiuū & creabile & tunc nihil ponitur actu ab æterno, sed tantū secundum potentia modo quo dictū est. Si autè dicatur quod exemplar requirit exemplatum & idea ideatum, sicut creatiuum creabile, non bene dicitur, sed debet dici sicut creans & creatū & omnia accipiatur dicta secundum actum, & tunc sicut Deus non fuit ab æterno actu creans, sic nec fuit ideans ut sic dicatur vel exemplans ut sic liceat nomina fingere, propter quod nullo modo sequitur quod creatura fuerint ab æterno. Item cum non sint nisi quatuor genera causarū, necesse est quod causa exemplaris coincidat cum aliqua earum non nisi cum efficiente, ergo &c. Item omnes causæ quatuor sunt respectu eiusdem, ergo non est aliud esse respectu efficientis & exemplaris.

15. Alij autè sunt qui dicunt quod esse non est aliquid additum essentia differens realiter ab ea neque secundum absolutum neque secundum respectu, sed differt solum ratione. Essentia significat naturā rei in abstracto. Ens verò dicit illud idem in concreto. Esse autè existentia dicit illud idem cum nota copulæ verbalis ut sit idem esse quod habere essentia, ita quod esse & ens & esse realiter idem dicit sub diuersis modis significandi. Fundatur autè hæc opinio in dicto Aristotelis, metaphysicæ, qui diuidit ens in ens secundum animā tantum, & in ens extra animam tantum quod diuiditur in decem prædicamenta, & huius entis solius est essentia & esse extra animam de quo nunc querimus. Sicut ergo ens extra animā quod diuiditur in decem prædicamenta, prædicat essentia vniuersalemque rei de qua dicitur & non aliquid additū, ut dicit philosophus 4. metaphysicæ, ita quod idem sint homo & ens homo, nec dicunt aliquid diuersum nisi secundum dictionem repositam, ut ibidem dicitur, ita de quocunque dicatur esse in re extra, non dicit aliud re sed 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 subesse contenti quod est esse substantiam vel esse quantitatem & sic de ceteris, sic cum dicitur homo est ens, vel linea est ens, hoc autè innuit Aristoteles, metaphysicæ distinguendo ens extra in decem prædicamenta, dicit enim sic, quoniam ergo prædicamentorum, alia quid est significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia ubi, alia quando. Horum vnicuique esse idem significat.

16. Confirmatur autem hæc positio multis rationibus. Primo sic, ab ente secundum quod ens nihil potest esse realiter differens eo quod ens omnia includit, sed esse conuenit vnicuique: in eo quod est ens, vnde & vnum ab altero denominatur, & proprietates communis reducitur ad aliquam rationem communem secundum quam cõuenit omnibus in quibus reperitur. Illa autè ratio non potest esse nisi ratio entis, ergo non est realiter differens à natura entis, sed ens dicit essentia illius de quo prædicatur & non est aliquid additum, ergo & esse dicit idipsum. Secundo sic, ex eadem radice esse aut est in certo prædicamento aut est de transcendentibus. Non potest dici quod sit in certo prædicamento, quia non in prædicamento substantie, quia cõuenit accidenti etiam sine substantia existentia ut quantitati in sacramento altaris, nec in aliquo de prædicamentis accidentium, quia nullū est quod necessario assequatur omne ens sicut facit esse, nam quantitas prædicamentū accidentis non conuenit substantiis separatis quibus tamen cõuenit esse, qualitas etiam non necessario assequitur omnia, quia Deus posset facere quod quantitas haberet esse sine qualitate æque faciliter sicut sine substantia. Et eodè modo potest deduci in alijs prædicamentis. Relinquitur ergo quod esse sit de transcendentibus, & hoc videtur rationabile, quia de quocunque dicitur ens, de eis dicitur esse, sed omnia transcendentia prædicant essentia eorum de quibus dicuntur & non aliquid additum, ergo &c. Simile enim iudiciū videtur esse de omnibus transcendentibus. Et ideo cū ens vni aliquid res non dicant aliquid additum essentia, videtur quod idem iudiciū sit de esse. Tercio sic, omne accidens supponit substantiā subsistens. Si ergo esse substantia sit accidens additum essentia eo circumscripito per intellectum, adhuc subiectum esset per se subsistens. Et illa aliquid intelligitur subsistens sine esse substantia quod implicat contradictionem. Quarto sic, plus dependet accidens à subiecto quàm subiectum ab accidente, sed nos videmus quod Deus potest separare accidens à subiecto & separatim conseruare, ut dictum est de speciebus in sacramento, ergo multo fortius potest substantia vel essentiam subiecti separare ab omni accidente & separatim conseruare, sed res nullo modo potest obseruari sine esse, quia implicat contradictionem, ergo esse non est accidens additum essentia. Quinto sic, eadem radice nulla substantia cõpleta est in potentia ad esse simplex, sic ut illud non habeat vel habere non possit nisi addito sibi actu realiter ab ipsa diuerso, sed esse substantia substantia cõpleta est

Cap. 7.

esse simpliciter: ergo essentia substantiæ cōpletæ non est in potentia ad esse substantiæ tanquā ad actum sibi additum, maior patet, quia illud quod est in potentia ad esse simpliciter nec illud habet nisi addito actu realiter diuerso, illud est tantū in pura potentia tenens infimū gradū possibilem in entibus, quia hoc est esse in potentia subiectiue ad esse simpliciter quod non conuenit nisi materiæ primæ quæ est propē nihil secundū Augustinū, sed essentia substantiæ cōpletæ siue simplicis (vt est angelus) siue cōpositæ, vt in corporibus, non est pura potentia tenens infimum gradū possibilem in entibus, hoc enim soli materiæ primæ cōpetit & non actui vel includenti actum sicut est in omni substantia cōpletæ: ergo nulla completa substantia est in potentia ad esse simpliciter, sic vt illud habere nō possit, nisi addito sibi actu realiter ab ipso diuerso, & hæc fuit maior, minor similiter probatur, scilicet quod esse substantiæ substantiæ completa sit esse simpliciter: ad hoc enim quod aliquid dicatur esse simpliciter videtur solum duo requiri quantū pertinet ad propositum. Primum est quod sit in rerū 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 sic tale quod non supponat aliud. Alia autē supponit ipsum. Per hoc enim habet quandam principalem rationem cuius dicitur esse simpliciter. Hæc autē sunt in esse substantiæ substantiæ cōpletæ, quia est esse extra animam & in ipso fundantur omnia alia & supponit ipsum: ipsum autē non supponit alia: ergo est esse simpliciter, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod essentia substantiæ cōpletæ non est in potentia ad esse tanquā ad actum sibi additum. Item esse actualis existentie non est aliud quam esse actu ens, & sic est differentia entis conditiua contra ens in potentia, sed differentia entis non dicit aliquid additum illi de quo prædicatur sub ente, sicut rationale non dicit aliquid additum illi de quo prædicatur sub animali, &c.

17. AD RATIONES in oppositū respondendū est, ad primā cum arguitur nihil potest intelligi sub opposito eius quod est idē cum ipso, dicendū quod verū est, nisi facta essentia trāsmutatione qua tamē facta potest intelligi (verbi gratia) de essentia hominis est esse animatū propter quod non cōintellecta trāsmutatione circa essentia hominis impossibile est intelligere hominē esse sub opposito animati, vt intelligamus quod homo maneat quo ad essentia suā & nō sit animatus, facta autē trāsmutatione circa essentia, & ea cōintellecta potest homo intelligi sub opposito animati, vt cum intelligimus hominem esse mortuū, intelligimus hominē sub opposito animati, & hoc est cōintellecta mutatione circa essentia hominis. Similiter in proposito manet essentia in essentialibus non possumus verē intelligere essentia non esse, sed cōintellecta mutatione essentia quo ad ea quæ sunt ei intrinseca potest intelligi essentia non esse quāuis essentia & esse sine idipsum, vel aliter quia essentia & esse vtrūque dicitur secundū actū & secundū potētiā. Cum ergo dicitur quod essentia & esse sint idē, intelligendū est proportionaliter sumēdo, scilicet essentia in actu, & esse in actu & essentia in potentia & esse in potentia, & sic sumēdo vtrū nō potest intelligi sub opposito alterius. Non enim potest verē intelligi quod essentia in actu non habeat esse in actu, aut quod essentia in potentia non habeat esse in potentia, potest tamen intelligi quod essentia in potentia non sit actu, quia esse & essentia sic accepta non sunt idē. Vel dicendū quod nihil potest verē intelligi esse subiectiue sub opposito eius quod est idē cum ipso. Nec essentia potest sic intelligi sub nō esse quāsi ipsa sit quoddam subiectū non esse, quia si esset subiectū, esset ens & haberet esse, & sic simul esset & non esset, sed quodlibet creatum potest verē intelligi sub opposito eius quod est de ratione sua non quidem subiectiue, ita quod maneat secundū in quod est & eius oppositum sibi conueniat, sed facta trāsmutatione verē dicitur de eo oppositum eius quod prius dicebatur.

18. Ad secundā dicendū quod esse accidentis non differt realiter ab essentia nec potest ab ea separari, & quādo dicitur quod immo, quia accidentis esse est inesse. Dicendū quod hoc est intelligendū non secundum identitatem, sed secundum concomitantiam, quia accidens secundum naturam non esset nisi inesse, suum tamen inesse non esset suum esse: nam vnum manet in accidente separato virtute diuina altero non manente.

19. Ad tertiā dicendū quod idē iudicium est de hac essentia est essentia & essentia est, sumēdo proportionaliter hincinde terminos secundum potentiam & actum, hæc enim semper est vera essentia est in actu, & similiter hæc essentia est in actu, & eodem modo sumēdo terminos secundū potentiam, sumēdo autem secundū potentiam subiectū & prædicatum secundū actum vtrique est falsa, scilicet ista essentia in potentia est essentia in actu, & hæc essentia in potentia est in actu.

20. Ad quartā dicendū quod potentia & actus dicitur quandoque diuersas res, quādoque autē eandē sub alio modo. Exemplū primi

est, cum dicitur quod aqua est in potētia vt sit calida. Exemplum secundū est vt cum dicitur sortes fuit prius in potentia postea in actu. Cum ergo dicitur quod nihil est in potētia ad seipsum, verum est primo modo, quia potētia aliquid vocat subiectiua, sed secundū modo nō est verū, quia idē est in potētia ad seipsum secundū aliu & aliu modū, & sic essentia secundū potētia dicta est in potentia ad seipsum acceptā secundū actum & ad esse secundū actū quod est idē cum essentia in actu. Eodem modo esse creatura est in potentia ad esse & non esse, quia esse rei potest esse & potest non esse, propter quod per idē posset concludi quod esse non sit idē sibi sicut quod non sit idē cum essentia.

21. Ad quintum dicendū per interemptionem maioris, materia enim est in potentia subiectiua ad formā & ad priuationem, & ideo oportet quod differat ab vtraque, 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 diuine producentis eam in actu. Est etiam in potentia ad nō esse, quia ab ea potest subtrahi influentia diuina qua subtrahitur res secundum totum quod in ea est cedit in nihil, esse autem sic in potentia ad esse & non esse, scilicet obiectiue tantū non arguit quod essentia differat realiter ab esse, sed potius oppositum, quia ipsamet essentia est obiectum operationis diuine ipsam producentis.

22. Ad sextum dicendū quod esse cuiuslibet creaturæ subsistentis est subsistens, nullū tamen est illimitatū. Et quod dicitur quod esse secundum se est illimitatū. Dicendū quod esse in sua communitate acceptum est illimitatum ratione esse in creati sub ipso cōtenti, quodlibet autem aliud esse siue sit subsistens siue non, siue sit idē 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 Boetij de hebdomadis potest dici quod pro rāto dicit Boetius quod diuersum est esse & quod est, quia aliquid includitur in vno eorū ex suo modo significandi quod non includitur in alio, vel vt verius credo quod Boetius non loquitur vniuersaliter in omnibus, sed in cōpositis, nec loquitur de esse existentie vt est cōmune ad esse in actu, & ad esse in potentia, sed solum de esse in actu. Et quia in cōpositis tota actus litas 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. Secundo modo sicut totum partem vel aliquid sumptum per modum partis. Et hoc modo concretum 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 rationabilitatem quæ partem dicit & per modū partis. Tercio modo dicitur aliquid participare aliud, quia habet illud diminutū 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. Secundo 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 secundū & tertio modis, licet non sit ab essentia diuersum.

24. Ad illud Augustini dicendū est, quod proprius modus quo esse conuenit Deo, non est quod in eo solo esse sit idē quod essentia, sed quia immutabiliter cōpetit ei esse, & hoc patet ex his quæ dicitur 1. libro sapi. 2. resumens illud verbum, vbi dicitur sic, id solum quod non solum non mutatur, verū etiam mutari omnino non potest sine scrupulo occurrit quod verissimè dicatur esse.

QUÆSTIO TERTIA.

Vtrum solus Deus sit immutabilis.

Th. 1. p. 2. q. 2. a. 1. c. 1.

Respondeo quod immutabilitatem Dei, vtrū solus Deus sit immutabilis. Et videtur quod non, quia illud quod exit de ocio in actum vel de non operante fit operans, mutatur, sed Deus est huiusmodi, fecit enim creaturas ex tempore, cum prius non fecisset: ergo, &c.

1. Item si solus Deus sit immutabilis, omnis creatura est mutabilis

abilis, sed contra omne quod est mutabile, est mutabile in oppositum, sed oppositum mutabilis est immutabile: ergo si omnis creatura est mutabilis, erit mutabilis in immutabile. 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 Iacobi. 1. apud quē non est trāsmutatio. 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, vt vtroque modo omnis creatura mutabilis est, Deus autē immutabilis. Primum patet. Et primo quod omnis creatura sit mutabilis per potētiā quæ est in altero, & hoc sic. Omne quod secundū se totū depēdet ex alterius virtute & operatione mutabile est secundū se totū per subtractionē influentiæ illius, quia omne quod depēdet ab aliquo quantum depēdet siue in fieri siue in esse, siue quo ad totū, siue quo ad partē tantū est mutabile per subtractionē influentiæ illius, sed omnis creatura depēdet secundū se totū a Deo: ergo omnis creatura secundum totū quod in ea est, est mutabilis per subtractionē influentiæ diuine. Item pariter virtutis esse videtur producere rem in esse & facere eam non esse, immo in multis videmus secundū esse facilius quā primū, sed creatura a Deo potuit fieri ex nihilo: ergo potest a Deo reduci in nihil, vtrāque autē potētia, scilicet vt creatura produceretur ex nihilo vel reduceretur in nihil, est Dei & non creaturæ, nisi vocetur potētia nō prohibitio, nihil enim possumus ex parte creaturæ subiectur creationi, nihil etiā est in creatura producta, quod sit in potētia subiectiua ad annihilationē, sed sicut creatura dicitur posse creari, quia potest esse terminus ad quē potētie diuine creantis, sicut dicitur admirari posse, quia potest esse terminus a quo potētie diuine influentiæ suam subtrahit. Patet ergo quod omnis creatura est mutabilis per potētiā quæ est in altero, sed absque dubio hæc nō est propriē mutatio, quia de ratione mutationis propriē dicta est quod aliquid vtrū & idē se habeat nunc aliter quā prius. Cum ergo in creatione & annihilatione nihil vtrū & idē se habeat nunc aliter quā prius (quia quod incepit esse per creationē nō fuit prius nec sic nec aliter, quia omnino non fuit) similiter quod definit esse per annihilationē, prius quidē habet esse, sed postea nō est nec sic nec aliter, nec secundū se nec secundum aliquid sui, quia penitus non est: ergo nō est ibi propriē 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 generabilibus & corruptibilibus in quibus nihil est quod non pertineat ad mutationem, vel vt subiectū vel vt terminus, primo vel secundario vel secundum locū (sicut in corporibus calefactibus) 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 imperfecti, 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 quod Deus nullo modo sit mutabilis & quidē quod nō sit mutabilis secundū potētiā quæ est in altero per creationē & annihilationē. Patet quia omne quod est sic mutabile causam habet a qua secundū se totū depēdet, vt dictū fuit, sed Deus causam nō habet, sed est omnium prima causa: ergo, &c.

7. Quod etiā non sit mutabilis secundū modo, scilicet per potētiā quæ est in ipso, patet quia quod est omninoque perfectū, est omnino immutabile, sed Deus est omninoque perfectus: ergo est omnino immutabilis, maior patet & ex eo quod motus & mutatio sunt actus rei imperfecti (vt dictū est) & per inductionem, quod enim mutatur secundū locū pertingit secundum se vel aliquid sui ad aliquid quod prius pertingere nō poterat, est etiam quantū & limitatū (quia quantū infinitū moueri non posset) & hæc omnia sonant imperfectiōem: quod etiam mutatur secundum formam substantialem vel accidentialem est subiectum alicuius formæ sibi inherenti, vel est forma inherens, vtrique enim attribuitur mutatio, vni tanquam termino alij tanquam subiecto vtrūque autē semper importat imperfectiōem, subiectum quidem, quia est in potētia passiuā ad formam, forma autem, quia est alij inherens, & quantum ad suum perfectum esse ab alio dependens: quare, &c.

8. De mutatione autem secundum electionem quod includat imperfectiōem patet, quia mutatio secundū electionem procedit 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 a principio & simul omne eligibile & omnes cir-

constantias eius: quare, &c. Patet ergo quod omne illud quod est omninoque perfectum, nullo modo est mutabile, minor autem ab omnibus supponitur, scilicet quod Deus sit simpliciter & omninoque perfectus, ergo nullo modo est mutabilis.

9. AD PRIMUM argumentū dicendū est, quod exiens de ocio in actū & nouitas operati nūquā arguit mutationē in operante, nisi sit nouitas secundū operationē intra manentē. Illa enim non potest de nouo aduenire sine qualicūque mutatione. Alia autem possunt. Si enim sol semper flaret in hemisphærio nostro in eodē situ & luna suo motu quandoque interponeretur inter nos & solē, sol quandoque non illuminaret nos, & quandoque illuminaret nos, & quandoque illuminaret de nouo nulla facta mutatione in ipso. Si etiā sol esset cognoscentis & volēs & illuminare esset in potestate suæ voluntatis, tunc sol antiqua voluntate & eterna si eternū haberet, posset velle & per cōsequens facere nouā illuminationem absque quacūque mutatione sui, nec quo ad velle quod potest esse antiquū & æternum respectu voliti de nouo producenti, nec quo ad illuminare, quia nouū illuminare non ponit mutationē in illuminante, vt dictū est. Cū ergo Deus agit per voluntatē cui subest quicquid voluerit posset, patet quod sine sui mutatione potest noua producere, ro. Ad secundum dicendū quod mutatio semper est in oppositum sed non secundū omnem conditionē eius quod mutatur. Alioquin nihil symbolice esset inter id quod mutatur & illud in quod mutatur, quod falsum est, quia sic nō potest mutari aer in ignem cum vterque sit calidus, nec mutabile in aliquid mutabile cum conueniant immutabilitate quod est absurdum: sufficit ergo oppositū secundū ea quæ sunt per se & speciales termini mutabilit, vt album, nigrum, calidum, frigidum: secundum conditionē autem subiecti vt esse mutabile, vel secundum generales conditiones terminorū non oportet nec est possibile esse oppositum. Si enim terminus a quo est qualitas, non oportet quod terminus ad quem sit non qualitas immo necesse, sicut est qualitas: esse autē mutabilis est conditio subiecti. Et si aliquo modo conueniat termino conuenit vt generalis conditio secundū quam non est possibile attendere oppositum.

Secunda pars distinctionis octauæ, sententia in generali & speciali secundæ partis octauæ distinctionis.

Edem quæ sola proprietas. 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 multipliciter. Secundo diuinam simplicitatem. Secunda ibi, Deus vero &c. Prima istarū diuiditur in duas. Primo excludit simplicitatem a creatura corporali. Secundo a creatura spiritali. Secunda ibi, Creatura spiritalis. Et cum hoc sequatur illa pars in qua ostendit diuinam simplicitatem, quæ diuiditur in duas partes. Primo ostendit diuinam simplicitatem. Secundo excludit omnia ab eo composita. Secunda ibi, quod autem in natura diuinitatis. Hæc autem diuiditur in tres. Primo separat a Deo accidentiū prædicationem, per quod habetur quod non est in ipso compositio accidentis & subiecti. Secundo excludit quod nec substantia de ipso propriē prædicatur. Tercio ostendit quod in eo nulla est compositio. Secunda ibi, vnde nō propriē dicitur. Tertia ibi, huius autem essentie 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 formarum. Postea ostendit creaturæ corporalis multiplicitatem. Et dicit quod in creatura corporali est vtrique 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 dicitur, 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 summè simplex, nec obstat huic simplicitati pluralitas nominum quæ de Deo dicuntur, quia omnia vnum significant, 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 impropriē, quia Deus nulli accidenti substat, & sic patet quod Deus propter suam simplicitatem in nullo genere. Postea dicit Deum summè & omnino simplicem & ab eo omnem compositionem removeri, quod ex hoc ostendit quod Deus est quicquid habet. Addit etiā vltimus quod hæc simplicitas pluralita

calitatem personarum non excludit cum dicitur deus est quicquid hic intelligendum est, excepto eo quod relatiue dicitur, & in hoc terminatur sententia in speciali, &c.

QVAESTIO PRIMA QVAE EST QVARTA.
Vtrum Deus sit omnino simplex.

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

IN CA istam partem distinctionis quaeritur de duobus in generali. Primum est de simplicitate Dei. Secundum est de simplicitate creaturae. Circa primum quaeritur vtrum Deus sit omnino simplex. Et arguitur quod non, quia omne quod melius est, est Deo attribuendum, sed apud nos composita sunt meliora simplicibus. (Compositum enim melius est quam materia sola aut sola forma) ergo compositio est Deo attribuenda.

2. Item in quocunque est pluralitas realis illud est realiter compositum, sed in Deo est realis pluralitas relationum realium: ergo in ipso est realis compositio.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus 6. de trinit. quod Deus vere simplex est & summe.

4. R. E. S. P. O. N. S. I. O. circa quaestione dicenda sunt duo. Primum est, quod Deus non est compositus in se. Secundum est, quod non est alteri compositibilis nec aliud sibi. Primum patet dupliciter. Primo ex primitate Dei (supposito quod declaratum est prius, scilicet quod Deus est primum in entibus) & hoc sic, primum ens est primum vnum, sed Deus est primum ens: ergo est primum vnum, sed vnum compositio non potest esse primum vnum: ergo Deus non est vnum compositio, sed simplicitate. Quod autem primum vnum non sit vnum compositio patet, quia sicut se habet entitas ad entitatem, sic se habet unitas ad unitatem, sed entitas compositi supponit entitatem partium: ergo unitas eius supponit unitatem cuiuslibet partis.

5. Secundo patet idem ex eius causalitate (supposito quod Deus causam 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: una est ex materia & forma, quia substantia de qua nunc loquimur (cum de Deo quaerimus) non compositur nisi ex materia & forma: alia est compositio ex subiecto & accidente, de qua dicitur in secundo articulo. Quod autem compositum ex materia & forma causam habeat, patet, habet enim duas causas intrinsecas, scilicet materiam & formam ex quibus compositur, habet etiam causam efficientem, quia vniio materiae cum forma sit per agens quod introducit formam in materiam: unde philosophus 8. metaphysicae cum quaereret quare ex materia & forma sit vnum, dicit quod 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, immo 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 compositur, immo minor: quare ergo de forma quae est pars istius compositi vtrum possit esse sine materia vel non. Si potest esse sine materia compositi 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 exclusio quocunque alio. Si autem ipsa non est de se necesse esse, nec compositum. Idem potest probari ex parte materiae: & sic patet minor: sequitur ergo conclusio.

6. S. E. C. V. N. D. V. M. principale: patet, scilicet quod Deus non est alij compositibilis, nec aliquid sibi. Cum enim Deus sit substantia actu ens, si est alteri compositibilis, vel aliud sibi talis compositio est subiecti & accidentis: sed proba 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 effectus ab eo vel ab alio, quia tale accidens oportet quod dicat perfectionem simpliciter: alius 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 effectus 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 ut tu dicis. Ideo respectu eius non potest esse in potentia & subiectum: ergo nullum accidens est ei compositibile. Et confirmatur quia quod est simpliciter & omni quaque perfectum,

non recipit additionem perfectionis, sed Deus est summe perfectus: ergo non recipit additionem cuiusvis perfectionis accidentalis.

7. A. D. P. R. I. M. V. M. argumentum dicendum quod quicquid bonitatis est in creaturis, totum est Deo attribuendum. Et cum dicitur quod composita sunt meliora simplicibus, dico quod non in eo quod composita, immo in hoc sunt minoris perfectionis & maioris dependentiae, ut declaratum est in corpore quaestionis, unde si ea quae sunt in composito, essent in eo modo vniio & simplici, perfectius esse haberent: & sic est in Deo, habet enim omnes perfectiones compositorum sicut esse subsistens quod non habet materiam neque formam.

8. A. D. S. E. C. V. N. D. V. M. dicendum quod 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 solum est in Deo, & non illa quae est absolutorum, propter quod in ipso nulla est compositio.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum anima componatur ex materia & forma.

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

ECUNDO quaeritur de simplicitate creaturae & specialiter animae rationalis, & quaeruntur duo. Primum est, vtrum anima rationalis sit composita ex materia & forma. Secundum est, vtrum habeat partes quantitativas, quod idem est quod quaerere 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 posterius supponit prius, sed compositio materiae cum forma prior est compositione subiecti cum accidente, cum prima det esse simpliciter: secunda vero det esse secundum quid, cum ergo in anima sit compositio subiecti ad accidens, puta essentiae animae ad suas potentias habitus & actus, videtur quod in ea sit compositio materiae ad formam quae ab alia supponitur tanquam prior.

2. Item in per se ordinatis non peruenitur de extremo ad extremum nisi per medium, sed inter ens in actu & nihil medium est pura potentia: ergo ex nihilo non peruenitur 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.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus 7. super Gene. ad literam, quod anima non est nec ex materia corporali, nec spirituali.

4. R. E. S. P. O. N. S. I. O. dicendum est absolute quod anima non est composita ex materia & forma. Cuius ratio est, quia si anima esset composita ex materia & forma praeter istam materiam esset in homine quidam alia materia. Alioquin homo & anima non differret: ergo ista duae materiae aut sunt eiusdem rationis aut diuersarum. Si sunt 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 animae si sit eiusdem rationis cum materia corporis est pura potentia: ergo nullo modo competit ei esse actum vel partem actus: ergo nullo modo anima, ut 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 diuersorum. Relinquitur ergo quod vtraque materia informatur 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.

5. Secundo, quia quando duae materiae sunt eiusdem rationis & eiusdem dispositionibus afficiuntur, si vniio formae cum vna earum est solubilis & cu altera. Si ergo duae istae materiae quae sunt in homine sunt eiusdem rationis cum perfectitur eiusdem dispositionibus eo quod sunt indistinctae loco & subiecto, si vniio formae cu altera earum est solubilis, eodem modo & cum reliqua. Sequitur ergo quod aut anima est corruptibilis per solutionem formae suae a materia, sicut homo, aut vtrunque, scilicet tam homo quam anima est aliquid incorruptibile, quorum vtrique est falsum.

6. Tercio, quia quaeritur per quid ille materiae distinguatur, non secundum genus, quia in pura potentia (inquam huiusmodi) non est distinctio

distinctio, maxime cum loquamur de pura potentia eiusdem rationis, nec per formam quae est vna & vtramque, perficit, nec per quantitate cum sunt indistinctae loco & subiecto, nec per alias dispositiones per eandem rationem: & iterum quia talis distinctio esset solum per accides, impossibile est ergo quod illa materiae sint eiusdem rationis. Si dicatur quod illa materiae efficiuntur vna dum anima est in corpore, sequitur quod anima aut non est in corpore composita, & ita non est eadem coniuncta & separata, aut si sit in corpore composita & in homine viuente non sit nisi vna materia, non differunt homo & anima, quae omnia sunt absurda secundum philosophiam, & periculosa secundum fidem.

7. Quarto, quia eadem forma nata est dare idem esse praecipue materiae eiusdem rationis: ergo forma quae ponitur pars animae eum maneat eadem per se, dabit omni materiae eiusdem rationis idem esse: ergo si ex ipsa cu vna materia resultat anima simpliciter, ex ipsa cu alia materia resultat anima vel alia, & ita erunt duae animae & vnus homo, nisi dicatur quod homo est duplex anima, quod est absurdum, nullo ergo modo possunt illae duae materiae esse eiusdem rationis. Si vero dicatur quod sunt aliae rationes rationis propter hoc quod aliquid videtur incommuniens ponere materiae diuersarum rationum si vtraque sit pura potentia ad esse pro eo quod in pura potentia non est gradus, res autem diuersarum rationum necessariae sunt in diuersis gradibus, adhuc est speciale incommuniens, quia illa materiae non sunt diuersarum rationum quae perfectiuntur per eandem actum cu ratio potentiae sumatur ex actu, sed illae perfectiuntur eodem actu, scilicet forma quae est altera pars animae, ergo non sunt diuersarum rationum: & sic patet primum, scilicet quod anima non est composita ex materia & forma.

8. A. D. P. R. I. M. V. M. argumentum dicendum, quod 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: unde vbiunque est haec posterior, est illa prior & non e converso.

9. A. D. S. E. C. V. N. D. V. M. dicendum, quod 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 & natura resoluti 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 quae 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. 76. ar. 8.

AD secundum sic proceditur. Et videtur quod non tota anima sit in qualibet parte corporis, quia totum est extra quod nihil est, tertio physiorum. Si ergo tota anima esset in qualibet parte corporis, nihil de anima esset in aliis partibus, quod est inconueniens.

2. 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 tendens ad viuificandum illam partem dimitteret alias partes quae viuificabatur quod est inconueniens: relinquitur ergo quod per extensionem.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus 6. de trinitate capitulo sexto, quod in vnoquoque corpore in toto est tota anima, & in qualibet parte tota.

4. 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 alioquin singulariter existentibus hic, & nunc, & tale est solum singulare. Si ergo anima esset quanta id quod recipitur in eo recipitur singulariter, nec duceret, nisi in cognitionem singularis existentis hic & nunc, quod est inconueniens,

5. R. E. S. P. O. N. S. I. O. cum totum sit quod habet partes, sicut contingit accipere triplex genus partium, sic & triplice totalitate. Est enim quaedam totalitas quae est ex diuersis partibus essentialibus, quae sunt materia & forma. Est & alia totalitas quae est ex partibus quantitativis ut in toto continuo. Est etiam alia quae est secundum partes virtuales siue potentiales. Prima totalitas non conuenit animae, ut patet ex praecedenti quaestione.

Tertia totalitas conuenit ei praecipue 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 potentiale est in alia & alia parte corporis, ut secundum visum in oculo, secundum auditum in aure.

6. De secunda autem totalitate est dubium vtrum insit animae. Et sunt circa hoc tres opiniones. Prima est, quod 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. Non ratione sui cu hoc sit proprium quantitatibus, nec ratione subiecti in quo recipitur, quia immediatum subiectum formae substantialis est prima materia quae de se non est quanta aut diuisibilis, ergo forma substantialis nullo modo est quanta.

7. Quicquid autem sit de conclusione illa ratio non valet, quia ad hoc quod forma substantialis sit quanta per accides, non requiritur quod recipiatur in subiecto quanto, sed sufficit quod sit subiectum vel pars subiecti recipientis quantitate: unde secundum omnes materiae extenditur, & est quanta non per se, nec quia sit in subiecto quanto, sed quia est subiectum vel pars subiecti quanti, clarius enim est quod subiectum vel pars subiecti quantitatibus afficiatur & denominetur a forma sibi inherente quam e converso. Et ideo licet forma substantialis non recipiatur in materia quanta, quia tamen est subiectum vel pars subiecti quantitatibus sicut & materia videtur posse esse quanta per accides.

8. S. E. C. V. N. D. A. opinio est, quod inter formas substantiales omnes formae inanimatarum sunt quanta per accides. Nulla autem anima est per accides quanta. Quod probatur tripliciter. Primo sic, illa forma quae non respicit aequaliter totum & partem, nec aequaliter denominat totum & partem, non est quanta per accides, quod forma quanta per accides aequaliter denominat totum & partem, ut patet de albedine & consimilibus, sed anima non aequaliter denominat totum & partem. Non enim quaelibet pars animalis est animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis, quare &c. Secundo sic, forma quae est quanta per accides non requirit diuersitatem in partibus, quia conditio quanti est habere partes vnius rationis, sed anima requirit in suo perfectibili diuersitatem partium, ergo &c. Tercio sic, forma quae non habet easdem operationes in toto & in omnibus partibus non est quanta per accides, sed talis est omnis anima, quia habet diuersas operationes in diuersis partibus sui perfectibilis, ergo nulla anima est quanta per accides. Et per eandem rationem apparet quod formae inanimatarum sunt quanta per accides, quia aequaliter denominant totum & partem, nec requirunt diuersitatem sui perfectibilis, habet etiam similes operationes in omnibus partibus. Exemplum de igne & consimilibus.

9. Ista autem opinio non habet veritatem quia secundum philosophum 11. de anima, plantae & quaedam animalia decisa viuunt tanquam anima in his existente actu quidem vna, potentia vero plures. Ex hoc sic arguitur in partibus plantarum, & animalium decisorum est anima, ergo per solam diuisionem, vel per nouam generationem, non per nouam generationem, quia nullum generans apparet, nec talis alteratio qualis consuevit secundum naturam praecedere generationem, ergo est ibi per solam diuisionem, sed illud quod diuiditur diuisione alterius, extenditur extensione illius, ergo animae plantarum & animalium aliquorum extenduntur, & sunt quanta per accides. Nec rationes concludunt in aliquo. Prima non, quia in nullo repugnat formae quae requirere diuersitatem in partibus, & habere diuersas operationes in eis, & per consequens diuersimode denominare totum & partem. Ex quibus procedunt illae tres rationes. Hae enim licet non esuuant animae, quia quanta est (partes enim quantitatibus inquantum quante sunt vnius rationis sunt) tamen coeunt ei inquantum est perfectior formis inanimatarum, propter hoc enim est principium plurium operationum, & per consequens requirit diuersas dispositiones secundum quantitate in partibus sui perfectibilis immediatis, quibus exercet illas diuersas operationes, & sic diuersimode denominat totum & partem, & ipsae partes adinuicem, nec rationes declarant oppositum nisi per exemplum in rebus inanimatis, quod non sufficit, quia illa non competit formis inanimatarum, non quia quanta, sed quia imperfecte in quibus exceditur a formis animatarum.

10. Tertia opinio est, quod omnes formae quae educuntur de potentia materiae extenduntur & sunt quanta per accides, & tales sunt omnes formae naturales excepta anima rationali, & istius assigna

assignatur duplex causa. Quidam assignant hoc pro causa, quia forma quae educitur de potentia materiae sic educitur quod 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. Ista autem ratio in nullo dat causam extensionis: sed petit quod debet probare, quod patet sic: sicut forma praexistit in potentia passiva materiae ante generationem, ita praexistit in potentia activa agentis: sed forma non sic dicitur esse in potentia activa agentis quod ipsa tota vel aliquid eius praexistat 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 praexistat 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 formae 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, vel magis patebit inferius: igitur si forma substantialis educatur de materia tota de tota & pars de parte, iam materia & forma supponitur quanta: hoc autem est quod nunc de forma quaeritur: ergo supponitur quod petitur. Item quod dicitur quod forma quae educitur de potentia materiae: pars in parte recipitur, veritate non habet: forma enim 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 recipitur 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 tertio physicorum. Cuius enim nihil est extra, ipsum est totum & perfectum, ut ibidem dicitur: ita ergo non est sufficiens causa quod forma educatur de potentia materiae extendatur ita quod pars educatur de parte materiae & recipitur in parte.

12. Secunda causa quae assignatur est talis, videlicet, quia forma sic dependet a materia quod ipsa secundum naturam nullo modo esset nisi esset in materia, omnis talis forma sequitur conditiones materiae in omnibus, scilicet in extendi & operari: & tales sunt omnes formae non solum inanimatarum, sed etiam animalium quantumcumque perfectiorum praeter hominem. Et ideo omnes extenduntur quantumcumque: sunt perfectae praeter animam humanam, & diuiduntur diuisio totorum: verumtamen aliquae earum manent diu post diuisionem, sicut in plantis & in animalibus annulosis, licet minus quam in plantis, aliquae autem vel cum sua diuisione corrumpuntur, vel si maneant hoc est per minimam mortalem reparationem, sicut conuenit animalibus perfectis, & causa huius permanentiae 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 saluent naturam, unde perfectioni formae educatae 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 pertinent 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 quantumcumque forma dependeat a materia, ita ut sine ea esse non possit, non oportet tamen propter hoc quod afficiatur omnibus dispositionibus quibus materia afficiatur, 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 conuersio, 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 conuersio, quantumcumque ipsa dependeat 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, quamuis 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 implicetur contradictio, si dicitur quod subiectum quantitatis vel ratio eius receptiva non sit quanta, sicut si diceretur quod subiectum albedinis & ratio eius receptiva non sit alba: propter hoc dimittendo 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 omnis res quae est pure & simpliciter corporalis, est capax passionis seu proprietatis quae est per se & simpliciter & inseparabiliter cōditio corporeitatis: sed materia & omnis forma generabilis & corruptibilis sub anima rationali est pure & simpliciter corporalis quia non sunt nec esse possunt per naturam nisi in corpore cuius sunt per se partes: anima autem rationalis quia sit per se pars compositi corporalis, tamen non est inseparabiliter, propter quod cum materia quae est 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 corporaliū, 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 quantitatem, 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 dicetur.

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 & quaelibet 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 propriū proportionatum perfectibile: est tamen extra singulā partē illius perfectibilis.

16. Ad secundum dicendum quod in membro de nouo addito per miraculum est anima non per creationem nouae animae aut partis: sed eadem quae prius perficiebat totum sine parte, nunc perficit totum cum parte: nec istud est per motum localem animae, sed per unionem & concomitantiam partis ad totum, licet enim illud quod est alibi 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 unitur materiae nutritivae uniti corpori animalis & conuersi in ipsum, & hoc fit non per motum animae, sed per unionem alimēti ad corpus prius animatum, & sic fieret in proposito cōcurrere miraculo.

17. Ad rationes autem alterius partis, quamuis sint ad conclusionem veram, tamen quia aliquae non bene procedunt, ideo ad eas respondendum est. Et primo ad auctoritatem beati Augustini, quia beatus Augustinus aequē loquitur ibi de anima sensitiua etiam in quocumque bruto, sicut de anima intellectiva. Dicit enim sic, de trinitate, cap. 6. anima non mole diffunditur per spacium loci, sed in vnoquoque corpore & in toto tota est, & in qualibet parte eius est: & ideo cum sit aliquid in quauis exigua 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 sensitiua & per actum sentiendi commune nobis & omnibus brutis: & tamen multatenet & veritas habet, quod anima sensitiua in quibuslibet 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 decisa viuunt, vel quod aliter exponitur quod in de exclusionem extensionis quantitatis. Ad aliud est dicitur quod si anima esset quanta non cognosceret vniuersale, 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 existentis in intellectu ducit in cognitionem vniuersalem. Et tamen omne quod est subiectum in intellectu est quoddam singulare: ergo non obstante singularitate eius quod recipitur in anima adhuc posset ducere in cognitionem vniuersalem. Nec iterum talis representatio posset impedire, quia illud representatiuum esset quantum, quia magis opponitur rationi vniuersali singularitatem quam quantitas, sed singularitas non impedit talem representationem (ut dictum est) ergo nec quantitas.

20. Iterum dato quod essentia animae esset quanta, non oporteret tamen potentiam intellectiuam esse quantam sicut nec oporteret intellectum esse actum corporis: quamuis anima intellectiva sit actus corporis, quia potentia intellectiva inest animae secundum se & non quatenus perficit corpus. Cuius ergo quae representant vniuersale recipiuntur in potentia intellectiva & non in essentia animae (nullus autem ponit potentiam intellectiuam extendi extensione corporis) nihil praedictorum sequeretur, dato quod poneretur essentia animae extendi.

21. Efficacior autem via quam ista sit ad ponendum animam non esse quantam, 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 aliquis partis corporis a toto, anima diuideretur, aut in parte diuisa remaneret anima aut non, si remaneret, tunc anima una per diuisionem fieret duae, quod prima facie est non solum inconueniens in Philosophia, sed erroneum in fide. Et iterum anima illa parte cessante viuere aut corrumpere, & sic anima rationalis esset corruptibilis, quod adhuc est erroneum, aut separaretur, & sic quot partes corporis diuiderentur a corpore tot animae separarentur partibus illis cessantibus viuere: quod iterum est aequē erroneum. Si vero in parte diuisa non remaneret anima quae tamen erat ibi prius per extensionem secundum positionem quae dicitur esse quantam, adhuc non videtur quod hoc possit esse nisi per sui corruptionem vel separationem, ut prius, nec legi ad hoc clarum ac sufficientem responsum, quamuis dentur aliquae euersiones: vide eadem ratione seu fide quia tenetur quod anima sit incorruptibilis tenendum est quod ipsa non est quanta nec extendibilis.

QVAESTIO QVARTA.

Quid est ratio recipiendi quantitatem an materia an forma.

DICENDUM quaeritur de hoc quod suppositum est (videlicet) utrum sola materia sit ratio recipiendi quantitatem, vel sola forma, vel totum compositum. Et arguitur quod sola materia, quia si forma vel totum compositum ratione vniuersae partis esset immediatum receptiuum 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 receptiuum quantitatis oportet esse quantum, saltem per accidens, sed supposita unitate formae in homine anima est immediate receptiuum quantitatis, vel totale si sola forma sit immediata: ratio receptiva quantitatis, vel partialis si totum compositum sit immediatum receptiuum ratione vniuersae partis: ergo oportet ipsam esse quantam 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. IN CONTRARIUM 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 & receptiuum) ergo sola materia nullius accidentis est subiectum, sed cum forma.

4. R E S P O N S I O, ad questionem istam: dicunt quidam quod sicut ex parte agentis est considerare id quod agit & rationem agendi, sic ex parte patientis seu recipientis est considerare illud quod recipit & rationem recipiendi: dicunt ergo quod illud quod recipit quantitatem est ens actu, videli-

cet 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, dicendo quod subiectum quantitatis tam illud quod recipit, scilicet compositum quam illud quod est ratio recipiendi, scilicet materia est quantum: sed anima & vniuersaliter quaecumque 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 extendi extensione quantitatis. Ad auctoritatem Aristotelis quae videtur in oppositum, dicunt quod intelligitur sic, videlicet quod materia cum forma, id est, compositum quod includit utrumque, 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 receptionis 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 merē cōiectura ad euadendum difficultatem prius positam, quia non apparet eis quomodo possint saluare animam non esse quantum nisi praedicto modo. Secundo, quia sic euadendo praedictum inconueniens incidit in maius, quia quod dicitur de anima quod non sit quanta per accidens, necessarium habet 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 quantam) sed omnis forma substantialis est huiusmodi, quia non est ratio recipiendi quantitatem, sed sola materia (ut isti dicunt) nec quantitas est ratio recipiendi aliquam formam substantialem, quia secundum eos (de forma substantiali praecedere quantitatem in materia, ergo nulla forma substantialis erit quanta per accidens, sicut nec anima humana: hoc autem est manifeste falsum, quia quod diuiditur diuisione quantitatis (hoc est in partes eiusdem rationis) extenditur extensione quantitatis, quia diuidi in partes eiusdem rationis est de ratione distinctiua quanti, ut patet quinto Metaphysicae, sed formae corporum inanimatarum, necnon & plantarum & quorundam animalium diuiduntur tali diuisione, ut sensus docet, & Aristoteles secundo de anima dicit, quod plantae & quaedam animalia decisa viuunt tanquam anima in his existente in actu quidem una, potentia vero plures: ergo extenduntur extensione quantitatis.

6. Ad hoc respondent praedicti dicentes quod formas alias ab anima humana esse quantas, potest contingere, non ex hoc quod sint ratio receptiva quantitatis vel conuersio, sed quia sunt formae necessario dependentes a materia & educae 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 educa de potentia materiae. Istud 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 conuersio, ut bi 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 vnum non est ratio recipiendi aliud, vel conuersio vnum non afficitur alio, ut sit verum dicere quod sapor sit albus in lacte vel albedo sapida, quamuis in concreto accipiendo utrumque sit verum dicere quod album sit sapor, & quod sapidum sit album propter idemritatem subiecti quod importatur per concretum utrumque. Et similiter videtur si forma substantialis non sit ratio receptiva quantitatis nec conuersio, 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 differentium requirit diuersitatem propriorum receptorum, sed forma substantialis & accidentalis sunt actus genere remoto diffe-

Cap. 2.

reos, ergo requirunt diuersa propria receptiua, sed proprium & improprium receptiui forme substantialis est sola materia. Ergo ipsa sola non est proprium & immediatum receptiui quantitatis. Ad hoc respondetur dupliciter. Primo quia diuersitas actuum requirit diuersitatem recipientium accipiendo recipientes pro eo quod recipiunt, sed non pro eo quod est ratio recipiendi, & sic est in proposito, quia, illud quod recipit substantiale in formam est sola materia, quod autem recipit formam accidentalem est compositum, & hec sunt diuersa, sed illud quod est tota recipiendi utrumque est vnum & idem scilicet materia prima. Secundo respondetur sic, quia illud quod est receptiui calium diuersorum actuum non oportet quod sit aliud, & aliud, sed potest esse idem aliter se habens, & sic est in proposito, quia materia secundum se recipit substantialem formam, sed accidentalem non recipit nisi terminata prius sua dependentia per formam substantialem quamuis forma substantialis non sit ratio recipiendi accidentalem.

8. CONTRA A primam responsionem arguitur, sic, ex dicto eorum sicut ex parte agentis respectu actus procedit ab agente est dare illud quod agit & rationem agendi, ita ex parte recipientis respectu actus recipiendi est dare illud quod recipit & rationem recipiendi, sed diuersitas actuum procedit ab agente magis arguit diuersitatem principiorum quæ sunt rationes agendi quam diuersitatem agentium, ergo diuersitas actuum receptorum magis arguit diuersitatem rationum recipiendi quam ipsorum recipientium. Cuius oppositum ipsi dicunt. Minor patet, quia idem agens per diuersa principia quæ sunt rationes agendi producit diuersos actus. Et si in diuersis agentibus esset vna & eadem completa ratio agendi, ut in patre & in filio eadem vis spiritalis, idem esset actus non obstante agentium diuersitate.

9. Contra secundam responsionem arguitur sic. Illud per quod materia se habet aliter & aliter, aut facit aliquid ad rationem receptiui aut nihil. Si aliquid, ergo sola materia non est ratio recipiendi quantitatis, sed forma concurrens. Cuius oppositum ipsi dicunt. Si nihil, ergo nihil variat in ratione receptiui ut receptiua est, & sic per illud ratio receptiui ut receptiua non se habet aliter & aliter, quod tamen ipsi inuunt.

10. Quarto principaliter probatur quod sola materia non sit ratio receptiui quantitatis, sed totius forme vel totum compositum ratione forme aque vel plus sicut ratione materie, quia sicut se habet ens in potentia simpliciter ad recipiendum formam substantialem quæ est actus simpliciter, sic se habet in potentia secundum quid ad recipiendum formam accidentalem quæ est actus secundum quid, quicquid enim recipit actum aliquidem recipit ipsum, quia est in potentia passiva ad ipsum recipiendum & secundum conditionem potentie est conditio actus, quia ratio potentie sumitur ex actu, sed ens in potentia simpliciter per id quod est in potentia simpliciter habet rationem recipiendi formam substantialem quæ est actus simpliciter, ergo ens in potentia secundum quid per id quod est in potentia secundum quid & non simpliciter habet rationem recipiendi formam accidentalem quæ est actus secundum quid, sed illud per quod compositum est in potentia secundum quid non est materia sola, quia ipsa est pura potentia simpliciter, ergo ipsa sola non est ratio recipiendi quantitatem vel quancunque formam accidentalem, sed forma vel utrumque simul.

11. QUINTO probatur idem sic, effectus communis requirit causam communem, sed quantitas communiter reperitur in homine & in omnibus generabilibus, necnon & in celo, ergo habet in eis causam receptiuam communem, sed illa non potest esse materia secundum commentatorem & multos alios cum nulla materia sit in celo, ergo sola materia non est ratio receptiui quantitatis. Ad hoc respondetur, primo negando quod assumitur, videlicet quod materia non sit in celo. Secundo concedendo quod in celo non sit materia, adhuc non sequitur quod in homine sola materia non sit ratio receptiui quantitatis. Et cum probatur quod in eo, quia communis effectus requirit causam communem, dicunt quod verum est, sed ista communitas non semper est secundum eandem rationem, & hoc necessarium est in proposito si ratio receptiui quantitatis in celo sit sola forma & in homine compositum ex materia & forma, quia ista non sunt eiusdem rationis in speciali, & sufficit quod conueniant in aliquo communi analogo in habendo similem proportionem ad habendum partes quantitatis.

Infra 2. d. 12. q. 1. Contra primam responsionem nihil arguo, quia vana est nisi probetur quod in celo non sit materia, quod probare esset disgregari a proposito. Sed secunda responsio si bene videatur, concludit oppositum eius quod isti intendunt: quia quamuis non oporteat rationem receptiui communis effectus vel passionis esse vnius rationis in speciali, oportet tamen quod in omnibus receptiuis inueniatur conditio per quam sunt receptiui,

illa autem conditio respectu forme accidentalis (quæ est actus secundum quid) est quod receptiui secundum rationem recipiendi in potentia secundum quid & non solum in potentia simpliciter sicut est materia prima, propter quod si calum est materia simplex absque materia, nihilominus habet quantitatem, quia substantia eius ens actu est in potentia secundum quid ad talem actum. Non potest ergo dici quod sola materia quæ non habet hanc conditionem sit in quocunque ratio receptiui quantitatis.

13. Sexto, quia secundum istos & secundum veritatem necessesse est quod forma substantialis ordine nature præcedat quantitatem in materia: hæc autem necessitas non est totaliter ex parte materie ut terminetur eius dependentia (ut isti dicunt) sed est aliquantulum ex parte quantitatis quæ requirit suum subiectum sic informatum, & sic dispositum, & sic illa dispositio per se pertinet ad rationem receptiui quantitatis: quod patet sic. Illud cuius actualis entitas dependet ex actuali entitate alterius subiectiue (& non econuerso) requirit per se in subiecto receptiuo, ut receptiuum est, perfectiorem entitatem actualem quam sit sua actualis entitas: sed quantitas & omne accidentis est huiusmodi: quia ut habetur 4. Metaphysica & de se notum est ex ratione accidentis, accidentia non sunt entia nisi quia entis subiectiue: ut ibidem exemplificatur: ergo quantitas & omne accidentis requirit per se in suo subiecto receptiuo ut receptiuum perfectiorem entitatem actualem quam sit propria actualis entitas. Pura autem entitas potentialis non est perfectior actuali: ergo aliquid actuale est de ratione receptiui cuiuslibet accidentis, & non sola materia quæ est pura potentia.

14. Septimo quia essentialis dependet actus omnis secundum quid ab actu simpliciter quoniam vnius actus secundum quid ab alio actu secundum quid. Sed vnius actus secundum quid puta quantitas per se est ratio receptiui quorundam aliorum accidentium (puta coloris & figure) ergo actus simpliciter qui est forma substantialis est per se ratio receptiui omnium actuum secundum quid siue omnium accidentium quamuis ordine quodam propter ordinem quem habent inter se accidentia: quia forte omnia accidentia corporalia præsupponunt quantitatem, & ea mediante recipiuntur in toto composito ratione totius & non alterius partis solum ut infra magis explicabitur. Ex his & quibusdam aliis quæ possunt adduci patet quod falsum sit dicere quod sola materia sit in homine vel quibuscunque generabilibus & corruptibilibus ratio receptiui quantitatis: nec patet quod ille modus fuerit inueniendus, nisi propter fugam illius incontinentis, ne scilicet sequeretur animam hominis esse quantam vel extensam.

15. Dicendum est ergo, quod ratio recipiendi quantitatem in quocunque composito ex materia & forma non est sola materia, sed totum compositum ratione virtutisque partis: nec oportet propter hoc animam humanam esse quantam seu extensam per accidentis. Ad quod sciendum, distinguendum est de ratione receptiui hoc modo, videlicet quod quedam est totalis, quedam vero partialis. Totalis est quæ in suo gradu non requirit concusam, verbi gratia, in gradu immediata receptionis colorum quantitas est totalis causa, quia non requirit aliquid aliud quod sit cum ipsa immediata ratio recipiendi colorem, quamuis quantitas supponit aliud quod receptiuum est tam quantitatis quam coloris, scilicet subiectum, sed illud respectu receptionis coloris non est in eodem gradu recipiendi colorem, sicut quantitas, quia illud est remotionem receptiuum, quantitas vero propinquum. Partialis autem causa est quæ in suo gradu exigit aliud, ut concusam: sicut anima est partialis causa recipiendi suas potentias organicas, quia coexistit animam, nec est imaginandum quod potentie organice habeant pro immediato & totali receptiuo animam & materiam pro remoto, sicut dictum est de colore respectu quantitatis & subiecti: imò habent pro immediato subiecto & pro immediata ratione receptiui compositum ex materia & forma, seu ex corpore & anima, ita quod hæc duo sunt immediate cause partiales supplettes vicem vnius totalis cause recipientis immediate predictas potentias. Et quod ita sit patet. Nam si separaretur quantitas à substantia (sicut fit in sacramento altaris) in quantitate separata remaneret color, quia quantitas est totale receptiuum eius immediatum. Si autem separaretur anima à corpore, in anima separata non remanerent potentie sensitiue, nec in corpore, quia neutrum fuit totalis causa receptiui talium potentiarum, sed quilibet fuit partialis, & sui coniunctione supplebant vicem vnius totalis cause.

16. Ex hoc ad propositum dicendum est, quod sola materia non est causa totalis seu ratio receptiui quantitatis, nec mediata nec immediata. Non immediata (non solum propter rationes prius positas) sed quia materia est pura potentia in genere substantie. Et ideo non est per se & primo seu immediate receptiui,

nisi actus substantialis qui est sui generis & cum quo facit vnum per se, cum omni autem alio actu facit vnum per accidens, propter quod sicut ens per accidens supponit ens per se, sic vno materie cum quantitate quæ est aliquid vnum per accidens supponit per se vniorem materiam cum forma substantia li quæ est aliquid vnum per se: & sic materia prima non est immediata causa. Item nec sola materia est totalis causa vel ratio remota recipiendi quantitatem, quia tunc oportet quod forma substantialis esset totalis causa & immediata recipiendi eam, cum inter materiam & quantitatem non sit dare aliud medium quam formam substantialem. Illud autem est falsum, quia tunc si contingeret formam separari à materia vel naturaliter sicut separatur anima, vel virtute diuina, tunc quantitas remaneret in anima vel quolibet forma substantialis separata, quemadmodum color remanet in quantitate separata in sacramento altaris. Illud autem est absurdum, quia tunc anima separaretur à corpore cum quantitate corporis colore & figura quæ admodum pingitur, quod nullus sapiens diceret. Relinquitur ergo quod cum materia non sit totalis ratio recipiendi quantitatem vel propinqua nec remota, nec forma similiter de qua statim probatur quod non est totalis ratio propinqua seu immediata: & de se notum est quod non est totalis ratio prima & remota, quod quilibet harum est partialis causa quæ sui vniore ad constitutionem suppositi supplet vicem vnius totalis cause immediate receptiue quantitatis. Ex hoc autem solo quod aliquid est causa receptiui partialis quantitatis modo predicto non est necesse ipsum esse quantum, sed solum aggregatum ex partialibus causis: sicut ex hoc quod anima & corpus sunt partiales cause receptiue potentie viuæ & actus videndi, non est necesse quod anima secundum se videat, vel quod corpus secundum se videat, sed solum aggregatum est quod recipit, & est totalis causa vel ratio receptiui. Et ideo ipsum solum necesse est esse tale, puta quantum, vel videns & non aliquam partialium causarum secundum se, propter quod licet anima sit partialis causa vel ratio recipiendi quantitatem, non est necesse ipsam esse quantum, sed solum compositum.

17. Sed statim occurrit dubitatio, quia sicut anima est solum partialis causa recipiendi quantitatem, ita quilibet forma substantialis nec non & materia. Si ergo propter hoc non est necesse animam esse quantum, non erit necesse quancunque aliam formam esse quantam nec etiam materiam. Cuius oppositum est superius concessum, & est secundum se notum. Ad hoc dicendum est quod ex hoc solo quod materia & forma substantialis quæcunque sint cause partiales receptiue quantitatis, non sequitur aliquam earum esse quantam, sed solum compositum, nihilominus tamen nil prohibet materiam & aliquas formas substantiales ex alia causa esse quantas in composito, & non se eundem se ex illa, scilicet causa quæ dicta fuit in precedenti questione, quod omnis forma & omnis res quæ est pure & simpliciter corporalis qualis est materia, & omnis forma substantialis sub anima est capax passionis & proprietatis quæ est per se & simpliciter & inseparabiliter conditio corporeitatis quæ est quantitas, ut deductum fuit ibi. Ad hoc ergo quod aliquid sit quantum requiritur quod sit ratio receptiui quantitatis vel econuerso. Et si sit ratio receptiui partialis solum adhuc exigitur quod sit res pure & simpliciter corporalis modo prius exposito, quod conuenit materie & omnibus formis substantia libus præter animam intellectiuam.

18. AD RATIONES in oppositum dicendum est, ad primam quod hoc quod aliqua forma sit quanta per accidens non sufficit quod sit ratio receptiui quantitatis nisi esset totalis ratio quod nulli forme competit: sed requiritur quod sit forma pure & simpliciter corporalis quod non conuenit anime rationali quæ est à corpore separabilis. Ad secundum dicendum quod aliqua forma substantialis potest esse totalis & immediata ratio receptiui alicuius accidentis sicut anima rationalis est immediata ratio receptiui intellectus & voluntatis, quia cum forma sit secundum se actus quidam respectu materie, potest tamen esse potentia secundum quid respectu accidentis: sed materia cum sit potentia simpliciter, non potest secundum se esse totalis & immediata ratio recipiendi quantitatem vel quancunque accidentis quod est actus secundum quid.

DISTINCTIO NONA.

Sententia Nonæ distinctionis in generali & speciali.

IN NOVA distinctionem personarum. Superius magister determinauit de pertinentibus ad essentiam. Hic determinat de pertinentibus ad personam. Et diuiditur in tres partes. Primo determinat de personis quantum ad earum distinctionem. Secundo quantum ad earum qualitatem. Tertiò de

nomiibus quibus & essentia vnitas & personarum designatur distinctio, secunda in princ. 12. distinctionis, nunc postquam coeternitatem. Tertia in principio 22. distinctionis. Post predicta differendum est. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de distinctione filij à patre. Secundo de distinctione Spiritus sancti ab utroque. Secunda in principio 10. distinctionis. Nunc verò post filij æternitatem. Prima est presentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primò determinat suum intentum. Secundo excludit quandam errorem per verba Augustini & Ambrosij. Secunda ibi. Sed contra inquit hæreticus. Secunda pars principalis diuiditur in tres partes. Primò mouet questionem, & arguit ad utramque partem. Secundo mouet aliam & utramque soluit. Tertiò solutionem confirmat per verba Hilarii. Secunda ibi hic queri &c. Tertia ibi. Hilarius quoque soluit dist. Hæc est distinctio & sententia magistri in generali.

2. In speciali verò sic procedit, & primo proponit quod tres persone sunt vni in natura distincte in personarum essentia filius à patre alius cum sit ab eo genitus, non tamen ante fuit pater quoniam filius, quia diuina persone sunt sibi inuicem coeternæ. Postea excludit errorem hæretici qui sic opponebat, si filius natus est, principium habuit: ergo non ab æterno fuit. Et respondet primo per Augustinum, quia potuit filius coeternus esse patri: sicut splendor esset coeternus igni si ignis esset æternus. Si etiam filius non esset coeternus & quandoque fuit pater sine filio cum filius sit virtus & sapientia patris, aliquando fuit pater sine virtute & sapientia. Excludit etiam hunc errorem per Ambrosium qui per autoritatem Eliaze, filium & patrem coeternos esse dicit. Et probatur per rationem. Si enim aliquando pater fuit sine filio, & postea genuisset filium mutatus fuisset: quomodo autem pater sit prior, & quomodo filius sit generatus, est ineffabile & excedit intellectum rationalis creature, quia diuina generatio est inenarrabilis, & incomprehensibilis sicut scriptum est: generationem eius quis enarrabit? Licet quidam præsumant & male quod possit comprehendere intellectu & exprimi. Postea querit utrum hunc errorem filius semper nascitur, an filius est semper natus. Et respondet per autoritates Augustini & Gregorij quod generatio filij debet exprimi per præteritum tempus ratione perfectionis, & per præsens ratione coeternitatis quæ præsens est. Origenes dicit quod debet dici, filius semper nascitur. Postea magister respondet & dicit quod utrumque potest dici: semper natus propter perfectionem, & semper nascitur, quia generatio in præteritum non transit. Conuenientius tamen dicitur semper natus, quia magis tollitur erroris occasio. Vltimo confirmat hoc per autoritatem Hilarij per quam probat etiam quod si pater est æternus, filius est æternus: sed æternitas patris priuat principij originis, æternitas verò filij principium durationis, nati autem non potest esse coeternum gignenti in creaturis, quia prius sunt homines quam generent, non autem in diuinis, quia pater ab æterno generat filium. Et hæc est sententia in speciali.

QUÆSTIO PRIMA.

Ut pater sit alius à filio.

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

IN CA distinctionem istam queruntur quatuor. Primò utrum pater sit alius à filio. Et videtur quod non, quia alius est relatiuum diuersitatis substantie, sed filius non est diuersus à patre in substantia: ergo filius non est alius à patre, nec econuerso.

2. Item alius & aliud idem important, sed filius non dicit aliud à patre, non debet ergo dici alius.

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

4. RESPONSI O. in diuinis vtendū est talibus nominibus quibus nec tollatur pluralitas personarum, nec ponatur pluralitas essentiarum. Nomina autem quibus vtitur in diuinis tractata sunt à creaturis in quibus multiplicatur natura multiplicatis suppositis. Et ideo nullū nomen importans vnitatem vel pluralitatem si accipitur secundum se potest conuenire diuinis, nisi cū determinatione: unde non propriè dicitur in diuinis est tantū vnus, vel in diuinis sunt plures nullo plus addito. Verū quia adiectione ponunt rem suam circa substantiam ideo possumus uti nomine vnius & plurium cū additione substantiarum quibus ista conueniunt: ut dicendo deus vnus vel plures persone, sine additione aut non nisi improprie, quia potest quantum est ex vi nominis intelligi vnitas & pluralitas tū circa personam quam circa essentiam & econuerso. Similiter alius importat distinctionem quæ est in diuinis solum quoad personalia & non quoad essentiam. Et ideo hoc nomine non est vtendum nisi cum additione personali: ut dicendo quod pater est alia persona vel alius in persona à filio, vel aliud suppositum, quod si quandoque dica

ne sunt a filio pater sine additione, exponenda est locutio & magis toleranda quam si diceretur aliud, quia aliud in neutro genere sumitur substantiue communius quam in masculino vel feminino siue ex modo significandi siue ex usu loquendi, quia substantificationem vsus loquendi accipit ut aliud dicat diuersitatem essentie, alius vel alia diuersitatem in persona. Sed istud non est de virtute sermonis, quia diuersitas generis & masculinque modi significandi non mutat significatum vocabuli. Sed neutrum etiam substantiarum non differt a masculino & feminino, nisi in modo significandi: ergo in eis est idem significatum vocabuli. Sed alius & alia de suo significato dicunt diuersitatem in communi quae 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 non stat solum pro diuerso in essentia.

5. Notandum etiam quod quaedam sunt nomina quae non recipiuntur in diuinis, propter hoc quod quandoque fuerunt causa erroris magis quam propter repugnantiam suae significationis, sicut nomen singularitatis ne tollatur communicabilitas naturae: nomen vniue ne tollatur numerus personarum, cum tamen essentia diuina sit verissime singularis non obstante sua communicabilitate. Et pater sit vere vnicus pater. Similiter est de aliis nominibus quibusdam quae consimili ratione tolluntur a diuinis.

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

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum pater sit prior filio.

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

SECUNDO quaeritur vtrum pater sit prior filio. Et videtur quod sic quia sicut se habet corruptio ad non 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 coeternus.

2. Item in diuinis esse & duratio sunt idem: sed filius habet principium sui esse cum sit ab alio, ergo habet principium suae durationis, sed nihil tale est aeternum: ergo, &c.

3. Item prius est aliud a quo non conuertitur consequentia, sed sequitur filius est, ergo deus est & non conuerso: ergo deus est prior filio, sed non nisi pro supposito patris: ergo, &c.

4. Contra in symbolo Athanasij dicitur quod in hac trinitate nihil est prius aut posterius.

5. R E S P O N S I O. Dicendum est quod impossibile est patrem esse priorem filio aliquo modo prioritaris: quod patet sic. In diuinis non sunt nisi duo concurrentia ad constitutionem suppositorum, scilicet essentia & relatio: ergo si pater esset filio prior, hoc esset vel relatione essentie vel relatione relationis, non 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. Considerandum ergo precise diuinam essentiam secundum se cum sit vna re & ratione: probatur est supra in questione de attributis secundum illam nihil potest dici prius aut posterius in diuinis.

Item ratione relationis non potest esse pater prior filio, nec per consequens ratione essentie ut est sub tali relatione vel tali persona, quia quicquid sit de relationibus disparatis de quibus in feriis inquitur, tamen constat quod relationes oppositae similes sunt naturae & intellectui, paternitas autem & filio quibus solum pater & filius distinguuntur sunt relationes oppositae, ergo secundum eas pater & filius sunt similes nec vnus prior est alio, nec secundum rem, nec secundum intellectum.

6. Quidam tamen distinguunt de relatione quod potest considerari vel ut relatio, vel ut proprietates constitutivae. Si ut relatio tunc est verum quod nunc dictum est. Si autem ut proprietates constitutivae sic paternitas est prior filiatione, & pater filio, nam proprietates constitutivae personae producentis praeintelligitur personae productae & proprietati ipsam constituenti. Ratio autem huius est, quia qualem ordinem realem habent inter se alia quando differunt re, similem ordinem habent rationis quando differunt sola ratione: sicut enim intellectus & volun-

tas in nobis in quibus realiter differunt, habent realem ordinem, quia intellectus naturaliter praecedit voluntatem & intelligere ipsum velle, sic in deo in quo non differunt nisi ratione intellectus & actus eius secundum rationem praecedunt voluntatem & actum eius. Nunc est ita quod ubi est proprietates constitutivae suppositi differens realiter ab actione & relatione, talis est ordo inter ista quod proprietates constitutivae suppositi praecedit realiter saltem ordine naturae, actionem & relationem, ergo in deo patre in quo illa non differunt nisi secundum rationem proprietates constitutivae praecedit secundum rationem generationem & relationem. Cum ergo pater simul sit cum filio ratione paternitatis ut est relatio, & rationem relationis praecedit ratio paternitatis constitutivae, sequitur ut videtur, quod si paternitas consideretur ut proprietates constitutivae, quod paternitas prior est filiatione, & pater filio secundum rationem talis considerationis.

7. Haec autem distinctio non videtur habere locum in proposito, quia si illud quod constituit personam patris aut filij consideretur ut proprietates constitutivae & non ut relatio non potest esse nisi duobus modis. Vno modo sicut consideratur absolute sine relatione, quod in proposito esse non potest, quia tunc intelligeretur suppositum diuinum constitutum per absolutum, & talis intellectus esset falsus. Alio modo sicut consideratur commune absque minus communi ut animal absque rationali vel irrationali. Et hoc modo cum proprietates constitutivae sit in plures quam relatio constitutivae, quaedam enim supposita constituntur relationibus, ut in diuinis, quaedam per absoluta, ut in creaturis, proprietates constitutivae potest intelligi absque intellectu relationis & absque intellectu formae absolute, sed istud non habet locum in proposito. Primo, quia licet commune sumptum sub nomine & ratione communi possit intelligi non intellecta ratione particulari sub ipso contenta, ut anima sine homine vel alio particulari, tamen sub hoc proprio nomine & propria ratione acceptum & retentum non potest intelligi sine communi quod inest ei per se primo modo, sicut homo non potest intelligi sine animali, & secundum hoc possumus intelligere quod sit aliqua proprietates constitutivae suppositum non intellecto quod illa proprietates sit absoluta vel relatiua, sed hoc non quaerimus. Non enim quaerimus vtrum possumus intelligere in generali suppositum diuinum constitutum in esse suppositi, non intelligendo quod sit constitutum per relationem. Sed quaerimus in speciali, vtrum paternitas quae est constitutiva patris possit intelligi ut constitutiva patris absque hoc, vel priusquam intelligatur ut relatio, quia refertur pater ad filium, ut sic pater possit intelligi prior filio & constet quod non, imo conuerso paternitas potest intelligi ut relatio non intelligendo quod sit constitutiva. Cuius ratio est, quia nihil potest intelligi sine eo quod est de ratione sua indicante quid est & quod conuenit ei in primo modo dicendi per se. Talia aut sunt de intellectu rei: sed de ratione paternitatis est relatio & inest ei in primo modo dicendi per se. Esse autem constitutum 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 constitutivam, sicut bene possumus intelligere paternitatem in aliquo non intelligendo quod constituit suppositum totum, ergo contrarium accedit ei quod isti dicunt quod nunquam potest intelligi paternitas, in aliquo ut constitutivae & non ut referens, vel prius constitutivae postea ut referens, cum relatio sit de primario intellectu paternitatis, sed bene potest intelligi ut referens & non ut constitutivae, & sic nullo modo praetelligitur pater filio utroque accepto, sub proprio nomine & propria ratione sicut questio intelligitur.

8. Item non solum in speciali considerando patrem & paternitatem, sed nec in generali, potest in diuinis producentis intelligi esse prius producto quocumque modo non solum secundum rem, sed nec secundum rationem. Quod patet sic, quia si in diuinis possit producentis praeintelligi productum, aut proprietates producentis proprietati producti, hoc esset in quantum hoc esset producentis & illud productum, aut alio modo: non in quantum hoc esset producentis & illud productum, quia rationes producentis & producti sunt correlatiuae quae simul sunt secundum intellectum. Nec alio modo utpote in quantum constitutum inesse suppositi, quia si suppositum producentis non in quantum producentis, sed in quantum constitutum inesse suppositi praeintelligitur productum, sequitur quod intelligitur constitutum antequam producentis, quare & per aliud quam per relationem producentis: sed iste intellectus esset falsus, quia sequeretur quod intelligeretur constitutum per aliquod 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 non intellecto rationali vel irrationali) tamen ex quo sub communi vnus diuidentis excluditur, alteri ex necessitate concluditur. Verbi gratia si dicatur sic. Iste est animal & non irrationalis, sequitur quod est rationalis. Cum ergo constitui sit in plus quam constitui per absolutum vel per relationem, ideo aliquid potest intelligi constitutum non intellecto 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 aliquod, oportet quod intelligatur constitutum per relationem, vel per absolutum vel per indifferens, quia praeter rationes istas nulla alia est: Sed non intelligitur constitutum per rationem relationis, quia illa excluditur: nec per relationem indifferens, quia ratio relatiua non excluderetur: ergo intelligitur constitutum per rationem absolutam.

9. Ad rationem adductam contra hoc dicendum est quod qualem ordinem realem habent aliqua inter se ubi differunt secundum rationem quando hinc inde sibi inueniunt correspondentem proportionabiliter secundum suas rationes specificas (sicut intellectus & voluntas in deo & in nobis) & sic si paternitas in creaturis esset proprietates constitutivae suppositum & esset prior realiter generationi, & relatione generantis ad genitum, sequeretur quod in diuinis paternitas ut constitutivae esset prior secundum rationem quam generare, & quoniam relatio generantis ad genitum, neutrumque verum, quia in creaturis, nec paternitas constituitur suppositum, nec praecedit realiter generationem, nec relationem generantis ad genitum, verum est quod proprietates constitutivae suppositum in creaturis praecedit 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, quoniam redeat in idem, quod ordo prioris & posterioris tam secundum rem quam secundum rationem solum est inter disparata, quorum vnus 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 PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod sicut se habet corruptio ad desitionem essendi, sic genitum ad acceptionem essendi: autem ad inceptionem generationis enim de re sua non includit nisi acceptionem esse & naturae ab alio modo naturae, ut dictum fuit supra di. 4. quod autem sic ibi inceptio essendi hoc conuenit generationi quatenus est mutatio cuius subiectum prius est sub priuatione quam 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 filius durationis: filius autem habet principium sui esse, quia habet principium a quo est, sed non habet principium quod sit prius in essendo: similiter filius habet principium a 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 patre: ut patet per similem deductionem, dicendum ergo quod ex his quae conueniunt superiori ratione communis conceptus non licet inferre aliquod inferius. Sicut non sequitur, homo est species, ergo fortis vel plato est species. Prioritas autem secundum non conueniendi consequentiam conuenit superiori ratione communioris conceptus: Et ideo non licet inferre aliquod inferius, sicut non sequitur, animal est prius homine, ergo asinus vel equus vel aliquid tale animal est prius homine. Et similiter non sequitur, deus est prior filio secundum non conueniendi consequentiam: ergo pater vel spiritus sanctus est prior filio.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum pater & filius sint plures aeterni.

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

TERTIO quaeritur vtrum pater & filius possint dici plures aeterni. Et videtur quod non, quia si dicitur trium personarum est vna deitas, ita vna aeternitas, sed pater & filius non dicuntur plures dii, ergo nec plures aeterni.

1. Item quae dicuntur absolute non pluralificantur in diuinis

(significant enim substantiam) sed aeternus dicitur absolute, ergo non pluralificatur dicendo plures aeterni.

3. Ad idem est quod dicit Athanasius in symbolo. Et tamen non tres aeterni, sed vnus aeternus.

4. IN CONTRARIVM est, quia non magis est essentialis personis diuinis aeternitas quam entitas, sed entitas praedicatur in plurali de pluribus personis (dicimus enim quod pater & filius sunt) ergo debemus similiter dicere quod pater & filius sunt aeterni.

5. R E S P O N S I O. questio ista non est de re quid sit, sed de modo loquendi. Non enim dubitamus vtrum aeternitas pluralificetur in personis diuinis, sed supposito quod in omnibus personis diuinis sit vna aeternitas sicut vna diuinitas, quaerimus vtrum debeamus praedicare nomen aeterni de tribus personis in plurali an in singulari: est ergo intelligendum quod nomen quoddam adiectiuum, alia substantiuum. Illa quae sunt substantiuum cum non significant per modum dependentis ad alterum, & alteri inherens non dicuntur de aliis pluribus pluraliter, nisi natura importata per talia nomina pluralificetur in illis. Sed adiectiuum cum significant per modum dependentis ad alterum, & alteri inherens praedicantur pluraliter (de pluribus tamem) siue forma importata per talia nomina pluralificetur siue non: Debet enim ut dicitur grammatici, adiectiuum conformari substantiuum in numero. Unde dicimus quod plures homines trahunt nauem pluraliter, licet sit vnus tractus numero. Cum ergo quaeritur vtrum pater & filius sint plures aeterni. Aut facis difficultatem in hoc quod est plures, vel in hoc quod est aeterni: Si in hoc quod est plures, solutio est in prima questione huius dist. Si in hoc quod est aeterni, nulla vis facienda est cum sic adiectiuum quod praedicatur pluraliter de pluribus: & pluralis numerus non debeat numerum formae per adiectiuum importare, sed pluralitatem illorum quibus conuenit. Vnde bene dicitur plures personae sunt diuinae non autem dii: quod pater & filius & spiritus sanctus intelligunt & volunt non autem intelligitur aut vult, licet intelligere & velle in eis sint vnum numerum. Et idem iudicium est de hoc quod est aeternum prout sumitur adiectiuum, quia debet dici quod sunt plures aeterni.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de hoc nomine deus, & de hoc nomine aeternus, quia illud est substantiuum & istud adiectiuum: quoniam hoc quod est aeternus sumatur aliquoties substantiuum, & tunc non praedicatur pluraliter: unde Athanasius sic accepit cum dixit, & tamen non tres aeterni, sed &c. Adiectiuum autem accepit cum dixit quod tres personae coaeternae sibi sunt & coeternae.

7. Ad secundum dicendum quod adiectiuum praedicatur in plurali, quoniam sunt absoluta & natura importata per ea non pluralificatur, & causa dicta est. Ad autoritatem Athanasij patet solutio ex iam dictis.

QVAESTIO QVARTA.

Per quod verbum potest exprimi diuina generatio.

QUARTO quaeritur quomodo diuina generatio debeat exprimi, vtrum per verbum praesentis temporis dicendo filius semper nascitur, an per verbum praeteriti dicendo filius semper natus est.

Et videtur quod per verbum praeteriti 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 Augustinus 21. quest. cap. 57. sic dicit, qui nascitur non dum est natus: sed filius est natus, ergo non semper nascitur.

3. Praeterea natiuitas completa debet significari ut iam facta & per consequens debet significari per praeteritum, sed natiuitas filij est completa, quia nihil de ea expectatur in futurum, ergo debet significari per praeteritum ut dicamus filius semper natus, & non semper nascitur aut semper nascetur.

4. IN CONTRARIVM est, quod non definit esse semper debet designari ut praesens, sed natiuitas filij non definit esse, ergo debet significari per praesens dicendo filius semper nascitur.

5. Item pater semper generat, ergo filius semper gignitur, eo sequentia patet, probatio antecedentis patet per Da. lib. 1. qui dicit deus infinitus & sine tempore ens inquelescibiliter generat.

6. R E S P O N S I O. dicendum quod generatio filij non sufficienter exprimitur per praesentis temporis verbum tantum, vel praeteriti tantum, sed per vtrumque simul quod patet sic, in his quae producantur non per motum, nec per actionem nouam, sed per actionem indiuisibilem, & perpetuam semper sunt simul fieri & factum esse, sed filius producit a patre non per motum nec per

actionem nouam, sed per actionem indiuisibilem & perpetuam, ergo la productione vel generatione filij semper sunt simul produci & productum esse, gigni & genitum esse, ergo per utrumque debet generatio filij exprimi, & non per alterum tantum, ut dicitur semper gignitur & semper genitur est, semper nascitur & semper natus est, minor supponitur, sed probatio hæc est maioris. In his enim quæ sunt per motum fieri eorum est ipso motus qui non manet acquisito termino, sed cessat & tunc primo res dicitur facta, propter quod in talibus fieri & factum esse nunquam sunt simul. In his verò quæ non sunt per actionem subitam sed nouam, sicut illa quæ creantur de nouo fieri & factum esse sunt simul, quia mox ut talis actio est, completa est, sed hæc non est pro quolibet instanti sed solum pro instanti primo in quo de nouo accipit esse. Tunc enim verum est dicere quod res creatur & creata est. Deinceps autem solum dicimus quod est creata & quod non creatur. Istud tamen non est de virtute sermonis nec ex proprietate rei, sed tantum ex consuetudine loquendi ut patet in secundo libro, distincti. In his autem quæ sunt per actionem indiuisibilem & perpetuam semper sunt simul fieri & factum esse, vel produci & productum esse, quia talis productio, ut statim est, perfecta est, & nihil de perfectione sua expectans in posterum. Et quia semper est & semper completa est, ideo productum per eam dicitur semper produci propter permanentiam productionis. Et dicitur semper productum propter eius perfectionem. Et ideo filius dicitur semper nasci, & semper natus, forte tamen aliquantulum magis propria est ista, filius semper natus est quam semper nascitur, quia in communi modo loquendi fieri dicitur, quasi viam ad terminum distansem quod non est reperire in diuinis. Per hoc patet responsio ad obiecta.

Diuisio textus in generali & speciali
Distinctionis x.

Nunc restat filij eternitatem. Superius magister determinauit de filij generatione in ista parte determinat de Spi. san. processione. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat de processione eius eterna. Secundo de temporali. Secunda in principio decima. 4. distinctione. Preterea diligenter. Prima diuiditur in tres. Primo enim determinat processionis modum. Secundo processionis principium. Tercio distinguit processionem & generationem. Secunda in principio distinctionis. Tertia ibi, post hoc considerandum. Prima est presentis lectionis. Et diuiditur in quatuor partes. Primo enim proponit quod amor in diuinis spiritali sancto attribuitur. Secundo declarat per simile. Tercio confirmat per autoritatem canonis. Quarto confirmat per autoritatem sanctorum. Secunda ibi, in pluribus enim exemplis. Tertia ibi, sed Dei verbis. Quarta ibi, Nunc vero quæ incepimus ostendere. Hæc est sententia & diuisio in generali.

2. In speciali verò sic procedit, quia Spiritus sanctus est amor vel dilectio patris & filij, subditque quod nomen charitatis tribus personis in diuinitate conuenit, tamen sicut sapientia appropriatur filio ita charitas Spi. san. postea per simile hoc ostendit dicens, quod sicut nomen legis quod commune est veteri testamento appropriatur legi Moyse. Postea confirmat canonem cam loq. ut in serie literæ habetur quod dilectio est Deus & est in Deo, & facit nos in Deo manere. Et ita Spiritus sanctus est dilectio. Postea probat per autoritatem sanctorum quod Spiritus sanctus est amor patris in filium & unitas & communio ac donum amorum, & vnus essentia, & æqualis diuinitatis. Vltimo dicit quia Spiritus sanctus est vnus & communio amorum nomen charitatis, quia ambobus conuenit, sibi appropriatur. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

Quæstio prima.
Vtrum Spiritus sanctus sit proprium
nomen alicuius personæ diuinæ.

Circa distinctionem istam consuevit quæri vtrum in diuinis aliqua persona procedat per modum voluntatis, & vtrum persona sic procedens debeat dici amor. Sed quia de prima questione satis dictum fuit supra distincti. 6. Secunda autem questio totaliter dependet ex prima, quia sicut competet personæ diuinæ procedere per modum voluntatis, sic competit ei quod foriatur nomen amoris, ideo de his nihil plus dicetur ad præsentem. Sed restat querendum de duobus aliis, scilicet vtrum Spiritus sanctus sit proprium nomen alicuius personæ diuinæ, & vtrum in diuinis sint tantum tres personæ. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod non, quia omne quod est & non est corpus est Spiritus, sed pater & quilibet persona diuina est, & non est corpus, ergo est Spiritus. Et constat quod

quilibet sanctus est, ergo Spiritus sanctus non est proprium nomen, proprium alicuius personæ diuinæ, sed est commune cuiuslibet. 2. Item quod conuenit toti trinitati non conuenit soli personæ, sed nomen Spi. san. conuenit trinitati toti, secundum illud Ioan. 4. Deus Spiritus est, & eos qui adorant, in Spiritu & veritate oportet adorare: adoratio autem trinitatis & non vnus tantum personarum, ergo & ceteris est.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur primæ Ioan. 5. tres sunt qui testimonium dant in celo, pater, verbum, & Spiritus sanctus. Sed pater est proprium nomen vnus personæ. Similiter & verbum, ergo & Spiritus sanctus.

4. RESPONSIO. Dicendum quod Spi. san. vno modo dicitur à spiritualitate, & sic conuenit tantum tertie personæ in diuinis. Hæc autem probatur vnica ratione sic: Cuius personæ proprium spirari illius proprium est esse Spiritum, prout Spiritus dicitur à spiratione, sed tertie personæ in diuinis proprium est spirari. Sicut enim emanatio filij à patre dicitur generatio, sic processio Spiritus sancti ab utroque dicitur spiratio, ergo tertie personæ in diuinis proprium est esse Spiritum prout Spi. dicitur à spiratione quasi Spiritus, prout autem Spiritus dicitur à spiritualitate, Spiritus non est proprium nomen tertie personæ, sed appropriatum tantum, id est de communi tractu ad proprium propter aliquam specialem conuenientiam: Sic enim Spiritus sonat in subtilitatem, unde subtilia in corporalibus Spiritus vocamus sicut ventum & ærem & corpus subtile quod est instrumentum virum animæ: magis etiam proprie Spiritus dicuntur omnia incorporalia sicut dicimus Angelos Spiritus, Deum etiam Spiritum vocamus: Tuxta illud Ioan. 4. Deus Spiritus est: sed ex vfu scripturæ inuenitur appropriatum tertie personæ propter aliquas congruitates, vna est, quia tertia persona procedit communiter à prima & secunda, & ideo quod est commune utrique attribuitur tertie personæ communiter procedenti ab utraque. Cum ergo pater sit Spiritus & Filius Spiritus & uterque sanctus: Tertia persona à patre & filio communiter procedens vocatur appropriata Spiritus sanctus. Et hanc rationem tangit beatus Augustinus, de trini. Alia ratio est, quia in rebus corporeis Spiritus sonat in quandam impulsionem vel motionem: illud autem quod maxime mouetur est voluntas cuius potissima affectio maxime motiua est amor, propter quod persona procedens per modum voluntatis (ut amor) appropriatur dicitur Spiritus sanctus. Sanctus additur, quia ut dicit Eustratius super primum Ezechielum, Iustum consistit in æqualitate ad alterum: sanctum autem in ordine ad Deum. Et quia dona, quibus ordinamur ad Deum attribuuntur per appropriationem tertie personæ in diuinis ideo & sanctum ei appropriatur.

5. Per hoc patet responsio ad argumentum vtriusque partis, duo enim prima probant quod Spiritus dicitur à spiritualitate, & prout spiritualitas non solum sonat in subtilitatem, sed etiam in immaterialitatem conuenit toti trinitati, nec est proprium alicuius personæ, appropriatur tamen propter rationes communes dictas: Spiritus autem dicitur à spiratione proprie conuenit tertie personæ: Et per idem patet solutio ad argumentum in oppositum.

Quæstio secunda.

Vtrum in diuinis sint tantum
tres personæ.

Ad secundum sic proceditur. Et videtur quod possint esse plures personæ in diuinis quam tres, quia per generationem filij non minuitur potentia patris, ergo sicut pater potest gignere vnum filium ita eo genito potest gignere secundum & tertium, & sic erunt plures personæ quam tres per multiplicationem filiorum. Idem potest argui de patre & filio respectu Spiritus sancti.

2. Item secundum Boetium relatio multiplicat trinitatem, sed in diuinis sunt quatuor relationes, ergo sunt quatuor personæ. 3. IN CONTRARIUM est quod dicitur 1. Ioan. vlt. tres sunt qui testantur in celo, pater, & filius, & Spiritus sanctus.

4. RESPONSIO. Dicendum quod sicut pluralitas personarum diuinarum non potest probari efficaciter & demonstratiue, ita nec numerus supposito etiam pluralitate. Unde si scriptura dixisset plures esse personæ, & numerum non determinasset, credo quod fuissent opinionem multæ de numero personarum nulla demonstratione ostendente certum numerum. Et quod dicitur de numero personarum intelligendum est de numero emanationum, supposito tamen numero emanationum, scilicet quod sint tantum duæ scilicet efficaciter probatur ternarius personarum, & supposito ternario personarum efficaciter concluditur binarius emanationum, quod patet sic, per sonæ diuinæ

4. q. 1.

diuinæ distinguuntur per relationes originis vt dictum fuit. Ex quo statim apparet quod in diuinis non potest esse nisi vna sola persona quæ à nulla procedat. Si enim essent duæ quarum vna non procederet ab alia, nec ambæ à tertia, tales non distinguerentur inter se aliqua relatione originis, ergo per absolutam, quod est impossibile in diuinis, quia sic essent plures dii. Non ergo potest in diuinis esse nisi vnica persona quæ à nulla natura procedat. Et hæc vocatur pater qui etiam dicitur innascibilis, quia à nulla procedit: personæ autem procedentes non possunt esse nisi duæ tantum supposito dualitate emanationis: quia per vnica actionem semper vniuniformiter se habentem, nec requirentem materiam in qua recipiatur, non producit nisi vnu tantum. Cum ergo emanationes diuinæ ad intra vniuniformiter semper se habeant, alioquin esset vera mutatio in diuinis, nec requirentem materiam ratione cuius sic in recipiendo aliqua varietas, patet quod secundum quamlibet earum producit vnum tantum, iuxta numerum, ergo emanationum est numerus personarum procedentium. Supposito ergo quod sint duæ emanationes patet quod sunt tantum duæ personæ procedentes, vnica autem est non procedens, ergo supposito binario emanationum patet quod est tantum ternarius personarum.

5. Similiter supposito ternario personarum concluditur binarius emanationum, quia oportet dare vnā personam à nullo procedentem, alioquin esset circularis in emanatione personarum. Si à patre sit filius & ab utroque spiritus sanctus, & rursum à filio vel spiritu sancto esset pater, quod est inconueniens: duæ autem sunt tantum procedentes. Et iuxta numerum personarum procedentium est numerus emanationum vt probatum est, ergo supposito ternario personarum solum sunt duæ emanationes, quia solum sunt duæ personæ procedentes. Prima enim non est procedens: Sic ergo supposito numero emanationum concluditur sufficienter & efficaciter numerus personarum & e converso. Absque autem suppositione non est possibile nisi persuasum. Qui enim voluerit binarium emanationum probare per hoc quod intelligere & velle solum sunt operationes intrinsecas per quas dicuntur personæ procedere, quantum deficiant ostensum fuit supra di. 6. persuasiones quæ possunt adduci omisso, quia plus volo inniti fidei, quam cuiusque friuolæ persuasioni: sufficit enim soluere rationes quæ sunt in contrarium.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod potentia patris non minuitur per generationem filij, sed ipsa semper est eodem modo se habens in generatione filij: Et ideo alium filium non potest producere sed semper eundem. Vnus enim agens ex propria sua virtute & semper eodem modo se habens in se & in sua actione impossibile est esse nisi vnum productum.

7. Ad secundum dicendum quod non omnes relationes conueniunt personis: sed illæ tantum quæ sunt oppositæ ad excludendum innascibilitatem & quæ vni personæ conueniunt ad excludendum communem spirationem, & sic remaneant tantum tres relationes constitutivæ trium personarum, scilicet paternitas, filiatio, & spiratio passiva.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.

mus. in Euangelio enim solum sit mentio de patre, quia filius solet omnia ad eum referre. Vltimo dicit quod Græci hoc ipso quod dicunt spiritum sanctum esse filij nobiscum concordant. Aliter enim non est filij nisi quia procedit ab eo. ponit etiam expressas auctoritates Græcorum quod spiritus sanctus & procedit & emanat & profuit à patre & filio. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

Quæstio prima.

Vtrum Spiritus sanctus procedat à solo patre
an à solo filio, an ab utroque.

Th. 1. q. 36. ar. 2. c. 4.



Circa distinctionem istam queruntur tria. Primo queritur vtrum spiritus sanctus procedat à patre & filio, an à solo patre. Et videtur quod non procedat à filio. Primo sic spiritus sanctus non minus conuenit eum patre quam filio. (Est enim inter personas diuinas summa similitudo & summa æqualitas) Sed spiritus sanctus non communicat cum patre in generatione filij: ergo nec filius communicat cum eodem in spiratione spiritus sancti.

2. Secundo vnum & idem simplex non potest esse à duobus, quia talis effectus esset simplicior sua causa: sed spiritus sanctus est simplicissima personarum non potest esse à duobus personis.

3. Tercio, Da. dicit lib. 1. cap. 11. Ex filio spiritum sanctum non dicimus, spiritum verò filij nominamus: ergo secundum ipsum spiritus sanctus non est ex filio.

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

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

6. RESPONSIO. In hac questione dissentient Græci à nobis, licet enim conueniant nobiscum in hoc quod dicitur spiri. sanct. procedere à patre & esse de substantia patris, tamen non dicunt spiritum sanctum procedere à filio, sed esse spiritum filij consubstantialem filio. Hæc autem opinio non potest habere veritatem quantum ad hoc quod dicunt spiritum sanctum non procedere à filio quod alicui probant sic. Spi. sancto repugnat quod sit generans. hæc autem repugnantia vel est duorum productorum quod esse non potest, quia pater à nullo producit vel duorum productum quod etiam esse non potest, quia spiritus sanctus nihil producit, vel est vnus tanquam producentis & alterius tanquam producti vt pote, quia spiratus est à generante quod conuenit omni opinioni. Omnis enim opinio dicit spiritum sanctum à patre procedere, aut ergo spiritus immediatè procedit à generante, & tunc est genitus, aut mediante alio non nisi genitor: ergo necesse est spiritum esse à genito, quod est nostrum propositum.

7. Sed ad hoc posset aliquis dicere quod spiritus non potest esse generans, quia est à generante immediatè non inquantum est generans, quia sic esset genitus, sed inquantum spiras, quia tamen generare & spirare inseparabilia sunt, nec genitus potest esse spirans, nec spiratur generans. Ideo probo eandem conclusionem dupliciter, primo sic. Ab vno agente ex tota sua virtute & ex necessitate nature & eodem modo semper se habente in se & in sua actione non potest produci immediatè nisi vnum: sed pater est vnum agens & agit actione ad intra & ex tota sua virtute & ex necessitate nature, & semper eodem modo se habente in se & in sua actione: ergo à patre non potest produci immediatè nisi vnum. Si ergo à patre producantur filius, & spiritus sanctus, oportet quod hoc sit ordine quodam: aut ergo ordine originis quo vnum est ab alio, & sic habetur propositum: Aut ordine quo vnum est prius alio quod non potest esse, quia vnum non potest esse prius altero, nec natura cum sit eadem in omnibus, nec tempore, cum vterque sit æternus, quare relinquatur quod ibi est ordo quo vnum est ab alio. Constat autem quod filius non est à spiritu sancto, ergo spiritus sanctus est à filio. Hæc autem ratio satis efficaciter probat intentum secundum opinionem illorum qui ponunt quod sola essentia est principij eliciens vel elicitiuum omnium actuum notionalium, scilicet generandi & spirandi, quia oportet quod sint ab ea ordine quodam cum ipsa sit vna, & ab vno principio naturali non procedit immediatè nisi vnu, sed secundum illos qui ponunt quod potentia spirandi & potentia generandi imperit intrinsecè & essentialiter relationem, habet instantiam. Diceret enim quis quod licet pater sit vnum agens tamè duplici

hac virtute potest immediate duo producere quorum vnu non est ab alio, nec autem instantia refellitur ex eo quod secundum catholicam doctrinam inter omnes personas diuinas est ordo, quia vbiusque est pluralitas sine ordine ibi est confusio. In diuinis autem est pluralitas sine confusione: ergo est ibi pluralitas cum ordine, sed constat quod non est ibi ordo quo vnum est post aliud (ut probatur est) ergo est ibi ordo quo vnum est ex alio, & sic idem quod prius. Item si Spiritus sanctus esset immediate a solo patre sicut & filius, processio eius esset generatio sicut processio filij, quia procederet per modum nature sicut filius, sicut pater ex his quae dicta sunt supra distinctio. 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 a filio excepto eo in quo ei opponitur. Sed pater non opponitur filio, quo ad spirationem, sed solum quoad paternitatem & inaccessibilitatem, quia spirans in quantum spirans non opponitur nisi spirato: filius autem non est spiratus sed genitus, ergo pater communicat filio actum spirationem, si scilicet, ergo Spiritus sanctus spiratur communiter a filio & a patre. Sed contra 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. Non ergo pater communicat Spiritui sancto & per eandem rationem nec filio omne illud in quo ei non opponitur, & sic maior quae assumebatur videtur esse falsa.

9. Est dicendum quod non 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 secundum est principium tertij. Cum ergo pater per generare sit principium filij per consequens per ipsum est principium Spiritus sancti licet mediatum, quia pater per ipsum generare communicat filio vim spiratuum qua producit Spiritum sanctum. Et ideo eadem oppositione qua opponitur pater & filius Spiritui sancto in quantum spirantes opponuntur ei ordine quodam in eo quod iste generans, scilicet pater, ille genitus, scilicet filius. Et propter hanc oppositionem pater & filius non possunt communicare Spiritui sancto generare vel generari, sed pater per spirare nullam oppositionem directam vel indirectam, mediatam, vel immediatam habet ad filium. Et ideo communicat ei spirare. Secundum, quia proprietates personales quae est per se constitutiva, non est alij personae communicabilis, quia hoc repugnat distinctioni personarum: Sed si generare & generari possent communicari, paternitas & filio quae sunt proprietates personales vel personarum constitutivae possent communicari. Cui enim conuenit generare & paternitas, cui conuenit generari & filio: ergo generare & generari non possunt communicari, quia hoc repugnat distinctioni personarum. Si autem pater communicat filio actum spirationem, non repugnat distinctioni patris & filij quae est per paternitatem & filiationem: & ideo communicari potest & communicatur. Iste ergo quod pater & filius non opponuntur Spiritui sancto quoad generare & generari, adhuc potest maior supradictae rationis supplementum, pater producat communicat productum 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 communicatio repugnat distinctioni personarum patris & filij inter se a Spiritu sancto. Si enim generare & generari & per consequens paternitas & filio possent esse in persona Spiritus sancti, pater & filius qui primo constituuntur paternitate & filiatione non essent personae distinctae a Spiritu sancto, nec inter se. Propria enim vnius personae non possunt in alia reperiri.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quod Spiritus sanctus quantum ad essentiam secundum quam attenditur similitudo & aequalitas, tantum conuenit cum patre quantum filius, sed oppositionibus relationalibus seu relationibus plus differant solum impliciter ut visum fuit. Et ideo non tot communicat pater Spiritui sancto sicut filio de actibus notionalibus quae important vel exigunt relationes.

11. Ad secundum dicendum quod si Spiritus sanctus procedat a duobus, scilicet a patre & filio, procedit tamen ab eis ratione vnius principij simplicis quod est vis spirativa. Et ideo aequi simplex est principium virtutis cuius Spiritus est sicut illud

quod est ex principio Spiritus sancti.

12. AD TERTIVM dicendum quod Damascenus dicit illud in nouitate discordiae inter Latinos & Graecos. Et ideo caute dixit nullam partem asserens, dixit enim Spiritum ex filio, non dicimus nec dixit Spiritum non ex filio, sed non 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 promulgationem & declarationem huius articuli &c.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum si Spiritus sanctus non procederet a filio distingueretur ab eo.

Thom. 1. 2. p. 36. ar. 2.

SECUNDO quaeritur vtrum si Spiritus sanctus non procederet a filio, distingueretur ab eo. Et videtur quod sic. Si Spiritus sanctus non procederet a patre sed tantum a filio adhuc distingueretur a patre, ergo si Spiritus sanctus non procederet a filio sed tantum a patre adhuc distingueretur a filio, consequenter pater per simile, probatio antecedentis quia si non distingueretur a patre esset idem cum patre, & tu dicis quod procedit a filio, ergo pater procederet a filio quod est impossibile, relinquitur ergo quod Spiritus sanctus distingueretur a patre dato quod procederet a solo filio. Et similiter videtur distingueretur a filio dato quod procederet a solo patre.

2. Secundum sic qualibet persona distinguitur a qualibet alia sua proprietate personali, quia per idem constituitur aliquid in se & distinguitur a quoqueque alio, sed proprietates personae filij est filio, ergo per filiationem distinguitur filius a Spiritu sancto. Sed dato quod filius non spiraret, adhuc esset filius, ergo &c.

3. Tercio sic, si per hoc solum distingueretur Spiritus sanctus a filio, quia procedit ab ipso, ergo non distingueretur per alium, & alium modum procedendi, sed hoc est falsum dicere Anselmo lib. de processione Spiritus sancti. Sic habent itaque esse a patre filius & Spiritus sanctus, alter nascendo alter procedendo ut alij sicut per hoc adiuvit. Et postea subdit. Nam si per aliud non essent diuersi per hoc solum essent diuersi, ergo Spiritus sanctus distingueretur a filio dato quod non procederet ab illo per hoc, scilicet quod filius aliter procederet a patre quam Spiritus sanctus.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia secundum Anselmum libro de processione Spiritus sancti. In diuinis est unitas ubi non obstat aliqua relationis oppositio, sed si Spiritus sanctus non procederet a 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 a filio nisi quia refertur ad ipsum, sed non refertur ad ipsum nisi ab eo procederet, cum in diuinis non sint reales relationes nisi originis, quare idem videtur de filio & Spiritu sancto.

6. RESPONSIO, quidam dicunt quod si Spiritus sanctus non procederet a filio, nihilominus distingueretur ab illo personaliter sicut modo, sed quantum ad aliquam differentiam accidentalem modo plus differet, quae differentia est per spirationem superuenientem filiationi quae constituit filium in esse personali. Semper enim persona, & per se differentia personae diuinae a qualibet alia, est per proprietatem personalem. Ceterae autem superuenientes sunt quasi accidentales quibus sublati remanet prima differentia quae est per se. Et ideo filius per se & primo differt personaliter a qualibet persona in eo quod filius, sed quasi per accidens differunt a Spiritu sancto in eo quod spirans, quia sublata remanent prima.

7. CONFIRMATVR autem haec opinio unica ratione praeter eas quae tactae sunt in arguendo. Et est talis, illa quae procedunt diuersis emanationibus quas impossibile est eidem conuenire necessario distinguuntur. Sed dato quod Spiritus sanctus non procederet a filio, sed vterque simul a patre, nihilominus procederet diuersis emanationibus quas impossibile esset eidem conuenire, ergo &c. Maior paret, quia ubi est causa sufficientis distinctionis, ibi oportet ponere distinctionem. Minor paret per auctoritatem Anselmi prius allegatam in tertia ratione, & per rationem sic: Distinctionum principiorum sunt distinctae productiones & distincta producta, sed vis generatiua & spiratiua in patre sunt distincta principia: quod pater ex hoc quod vna communicatur filio, scilicet spiratiua & non alia scilicet generatiua, ergo ab his principijs sunt distinctae emanationes, & distincta producta. Iste ergo

ergo quod vis spiratiua non communicaretur filio, adhuc per distinctionem virtutis generatiuae, & spiratiuae in patre emanationes ab his principijs sic essent distinctae quod non possent eidem per se conuenire, & haec fuit minor. sequitur ergo conclusio.

8. Et adiuuant istud quod secundum illam viam distingueretur filius a Spiritu sancto per relationes originis non quidem oppositas, sed disparatas. Et haec est prior ratio distinguendi personas ad inuicem quam per relationes oppositas. Secundum enim doctrinam beati Dionysij de diuinis nominibus. Omnis multitudo reducitur ad unitatem quodam ordine. Nam maior semper reducitur ad minorem quousque deueniatur ad unitatem. Unde pluralitas personarum inter quas est maxima distinctio quae possit esse in diuinis, quia est per oppositas relationes, reducitur ad multitudinem disparatarum originum quae licet non sint oppositae sed disparatae, eidem tamen conuenire non possunt. Haec autem reducuntur ulterius ad pluralitatem principiorum quae sunt vis spiratiua & generatiua quae tamen eidem conueniunt. Haec autem reducuntur ad pluralitatem attributorum quae sunt intellectus & voluntas quae est solum secundum rationem. Et haec reducuntur ulterius ad vnum simplicium attributum quod est esse. Ex quo ergo prior est pluralitas disparatarum originum quam relationum oppositarum, quia haec ad illam reducitur tanquam maior multitudo ad minorem quae est prior, manifestum est quod amota posteriore distinctione quae est per oppositas relationes, adhuc remanebit prior distinctio quae est per disparatas origines quibus poterunt filius & Spiritus sanctus distingui, ubi enim sunt plures causae sufficientes alicuius effectus, si auferatur vna remanente alia adhuc remanebit effectus, sed distinctionis personarum sufficiens causa est oppositio relatione originum & similiter disparatio originum, ergo amota oppositione originum secundum suppositum quod Spiritus sanctus non procedat a filio cum remaneat disparatio originum, remanebit distinctio personarum. haec est opinio cum rationibus suis.

9. Haec autem opinio non potest stare, quia dato quod essent tales diuersi modi emanandi, tamen non sufficeret ad personalem distinctionem productorum sicut pater esset vna persona habens duas proprietates secundum quas dicitur generans & spirans, sic esset tantum vna persona emanans a patre habens duas proprietates secundum quas diceretur spirata & generata, quod paret sic, vbiunque est causa sufficiens & formalis distinctionis, ibi oportet esse distinctionem, sed plures relationes disparatae sunt in patre producente & non distinguunt ipsum in plures personas, ergo relationes disparatae non sunt causa sufficientes distinctionis personarum, sed si Spiritus sanctus non procederet a filio nec conuerso inter eos non essent nisi relationes disparatae, ergo non possent differre personaliter, sed solum distincte differre vna persona a seipsa secundum diuersas proprietates ut dictum est.

10. Sed ad hoc respondent aliqui quod non oportet quod tanta distinctio sit in principijs sicut in principijs. Quod paret quia idem homo per naturam generat filium, & per artem facit arcam, & haec duo differunt secundum suppositum licet natura & ars non distinguant producentes in duo supposita. Alii quoque sufficiunt ad distinctionem productorum secundum suppositum quae non sufficiunt ad distinguendum producentem. Ex vno enim principio multa procedunt. Similiter dicunt in proposito quod relationes disparatae sufficiunt ad distinguendum supposita producta scilicet, filium & Spiritum sanctum, non autem ad distinguendum producentem scilicet patrem.

11. Sed istud non valet, quia licet ab vno agente multa possint produci qualitercumque hoc fit ut infra dicemus, tamen impossibile est, & contradictionem implicans quod 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 quae formaliter distinguunt principia, secundum supposita sint in principio, & non distinguant ipsum, vbiunque enim principio existente vno principia sunt multa, ibi necesse est aliquid esse in principijs quod distinguatur quod non est in principio, aliter esset oppositum in adiecto quod manifeste apparet in exemplo cori. Arca enim & filius habent aliquid in se quo distinguuntur secundum supposita, quia hoc est homo, illud vero lignum. Et si haec essent in patre artifices necessario distinguere ipsum in plura supposita producta sicut distinguunt producta, & si non essent in productis sicut nec in principio producente non plus distinguere producta quam principium producentem. Verbi gratia aliquid pater generat filium & per artem suam fabricem vel grammaticam instruit ipsum, & facit ipsum filium natura humana, Et certe non plus distinguunt filium natura humana,

& ars fabrilis, vel grammatica quam patrem, quia vtrouque est eadem causa distinctionis. Et similiter est in omnibus aliis, non valet ergo dicta responsio.

12. Sed contra hoc iterum arguunt alij, quia ab vno agente possunt esse plures productiones essentiales, sed tales non possunt vnius esse producti, licet eius possint esse plures productiones accidentales vel vna essentialis, & alia accidentalis ut in exemplo adiecto de filio genito & facto grammatico. In diuinis autem non est productio accidentalis, sed omnes sunt essentiales. Et ideo diuersae productiones in diuinis & relationes eis correspondentes sufficiunt ad distinguendum personas productas non autem personam producentem.

13. Sed illud non valet, quia ubi producentis constituitur productione actiua, sicut productum productione passiva, aequae impossibile est ab vno agente esse plures productiones essentiales sicut impossibile est eas esse eiusdem producti, quia verumque aequaliter productione constituitur, sed in diuinis persona producentis constituitur productione actiua sicut persona producta productione passiva, ergo sicut impossibile est eiusdem personae produci esse plures productiones passivas, & essentiales, sic est impossibile eiusdem personae producentis esse plures productiones actiuas, & essentiales, & sic est in proposito, quia si solus pater esset producentis in quantum generans, & in quantum spirans, vna sola productio esset essentialis per quam constitueretur in esse personalis. Et nunc accidentalis pro tanto, quia adueniret personae iam constitutae. 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 accidentalis, scilicet spirare quia adueniret personae iam constitutae. Iste enim modo est aliquid accidentale in diuinis.

14. Alij aliter respondent dicentes quod relationes quatenus disparatae non sufficiunt ad distinguendum personas, sed quatenus sunt proprietates personales, eo quod secundum idem aliquid constituitur in seipso & distinguitur a quolibet alio, filio autem & spiratio passiva sunt proprietates personales propter quod sufficiunt distinguere filium a Spiritu sancto. Sed sola paternitas in patre est personalis, spiratio autem actiua aduenit personae patris iam constitutae, ideo non est personalis vel constitutiva personae, ideo non sufficit ad plurificandum personam patris.

15. Sed hoc non valet, quia si relationes disparatae & personales sufficiunt ad distinguendum relatione vel relative personas productas, eadem ratione sufficerent ad distinguendum personas producentes relatione absque distinctione essentiali, & ita possemus ponere duas personas a nullo procedentes quae distinguerentur relationibus disparatis absque distinctione essentiali, hoc autem est falsum, secundum enim omnes in diuinis non possunt esse plures personae a nullo procedentes, quin sequatur pluralitas & distinctio per essentiam, quod non esset si relationes qualescumque duntaxat disparatae sufficerent ad distinguendum personas. possemus enim dicere quod sunt duae personae a nullo procedentes quae distinguuntur inter se relationibus disparatis, quia ab eis procedunt aliae duae processiones disparatas. Cum ergo hoc sit impossibile relinquitur quod & illud ex quo sequitur, scilicet quod relationes disparatae qualescumque sint sufficiant ad distinguendum personas.

16. Aduertendum tamen est quod ratio praecedens cui totus 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 distinguunt realiter personas, ergo relationes realiter differentes non distinguunt eas. Cum ergo processio & filio differant realiter si paternitas & spiratio non differant realiter, nulla consequentia est dicere quod si paternitas & spiratio non distinguunt personam patris in plures personas: quod propter hoc filio & processio quae differunt realiter non sufficiunt ad distinguendum personam filij a persona Spiritus sancti, propter quod illi qui hanc rationem posuerunt, videntur tunc sensisse quod paternitas & spiratio differant in patre realiter, per hoc paret responsio ad rationes aliorum.

17. Cum enim dicitur quod illa quae procedunt diuersis emanationibus &c. concedatur. Tunc ad minorem per interemptionem. Et cum probatur quod diuersorum principiorum sunt diuersae emanationes, potest dici quod vis generatiua & spiratiua secundum quoddam non sunt distincta principia, sed vnum & idem, scilicet ipsa essentia diuina fecunda, quae potest in hos duos actus qui sunt generare & spirare ordine quodam, & secundum hoc fortiter duo nomina.

18. Vel dato quod essent duo distincta principia secundum

qua habetur in 9.

aliam opinionem quæ ponit, quod potentia generandi & spirandi includunt respectum, tamen hæc principia talia sunt quod se compatiuntur inuicem in eodem supposito. Et similiter productiones quæ sunt ab his principiis & termini productionum poterunt se compati in eodem supposito, nec sufficerent ad distinguendum supposita, nisi oppositio relationis sit ibi sicut prius declaratum est.

19. Reductio autem multitudinis ad unitatem secundum modum quem assignant nulla est. Dicunt enim quod pluralitas quæ est per relationes oppositas quæ est maxima, reducitur ad pluralitatem originum disparatarum. Hoc autem esse non potest, quia relationes oppositæ ut paternitas & filiatio attenduntur secundum unam & eandem originem, etiam si non essent nec esse possent plures origines disparatæ, nec pluralitas originum reducitur 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.

20. Aliiter ergo attendenda est ista reductio. Cum enim pluralitas personarum sit aliquotum se habentium in ratione principij & principij per hoc sit reductio ad unitatem, quia inter eas est una à qua aliæ procedunt ordine quodam. Tertia quidem à prima mediante secunda, & sic ternarius personarum reducitur ad binarium personarum principiorum. Rursus inter personas principiantes, una est principians & non principia ut pater, alia principia & principia, ut filius & reducitur in eam ut ad principium primum, & sic totum reducitur ad unum. 21. AD RATIONES principales ad primam cum dicitur quod si Spi. san. non procederet à patre, sed tantum à filio adhuc distingueretur à patre, dicendum quod hæc positio non solum est impossibilis, sed etiam incompensibilis, hoc est implicans contradictionem. Cum enim filius sit à patre & hoc de ratione eius, impossibile est aliquid procedere à filio quod non procedat à patre (saltem mediate). Tu autem ponis quod Spiritus sanctus procedat à filio & non à patre, ergo procedit à patre & non à patre quod est impossibile. Et ideo non est mirum si ex hoc sequatur impossibilitas, (scilicet quod distinguatur à patre, quia ponitur procedere) & sic opponi. Et quod non distinguatur quia ponitur non procedere & non opponi, non sic autem esset si poneretur Spiritus sanctus procedere à solo patre, quia hæc positio licet sit impossibilis non tamen includit incompensibilia sub hoc modo quod una persona esset genita & spirata ab vno generante & spirante.

22. Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod quilibet persona distinguatur à qualibet sua proprietate personali, dicendum quod non est ita imò per proprietatem quancunque solum distinguatur ab illis cum quibus habet opponi. Et cum probatur quod per idem constituitur aliquid in se & distinguitur à quocunque alio. Dicendum quod illud solum veritatem habet in absolutis, quia sola absoluta sunt proprie aliquid in se & ad se. Relativa vero potius sunt ad aliud & ideo non distinguuntur nisi per hoc quod sunt ad aliud & quia sunt ad aliud per alium & alium respectum: eo quod respectus pluralitatis iuxta numerum terminorum, ideo talia distinguuntur à pluribus personis per plures respectus. De numero autem talium sunt personæ diuine quæ sunt & dicuntur relativi. Et ideo una persona habens plures proprietates per unam earum non distinguitur 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 lib. de processione Spiritus sancti circa finem. Quia sicut collectio plurium accidentium siue proprietatum quæ ita inueniuntur in vno supposito quod non in alio constituit individuum, ita collectio plurium proprietatum puta paternitatis & spirationis actiue in patre, filiationis & spirationis actiue in filio, constituit has personas in esse incommunicabili & distinctio ab omnibus, verum est quod harum proprietatum una dicitur personalis, scilicet illa quæ prima intelligitur aduenire personæ & nullam aliam supponit & soli personæ conuenit ut paternitas in patre, & filiatio in filio, quia per talem proprietatem constituitur. Ceteræ autem non dicuntur personales ut innascibilitas & communis spiratio, quia aut non vni personæ conueniunt tantum, ut communis spiratio. Aut aliam proprietatem præsupponunt ut innascibilitas & communis spiratio.

23. Ad tertium dicendum quod si emanationes quæ sunt generatio & nativitas & processio possent remanere eiusdem rationis ut prius facta suppositione prædicta tunc filius & Spiritus sanctus distinguenter ut prius, non possent autem remanere eiusdem rationis cū prædicta suppositione imò una esset substantialis & alia accidentalis ut prius dictum fuit. Et si poneretur quod remanerent eiusdem rationis positio, hoc non

solum esset impossibilis, sed etiam incompensibilis, ex ea enim sequeretur contradictio, scilicet quod personæ per has emanationes productæ distingueretur personaliter, eo quod emanationes substantiales essent. Et quod non distinguenter personaliter, quia carent formalis principio distinctionis quod est oppositio relatiua.

Q V A E S T I O T E R T I A .

Vtrum pater & filius spirent Spiritum sanctum in quantum vnum, an in quantum plures.

Thom. 1. q. 36. ar. 4.

AD TERTIUM sic proceditur. Et videtur quod pater & filius non spirent Spiritum sanctum in quantum vnum, quia actus sunt suppositorum, sed spirare est actus patris & filij, ergo est eorum ut sunt supposita, sed in hoc sunt plures & non in quantum sunt vnum.

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

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

4. R E S P O N S I O . questio ista non est de re, sed de modo loquendi, tenent enim omnes quod pater & filius sunt duo supposita quæ per unam & eandem vim spiratiam spirent Spiritum sanctum: quo supposito queritur vtrum propter dualitatem suppositorum dicendum sit quod spirent in quantum plures, an propter unitatem virtutis spiratiue, dicendum sit quod spirent in quantum vnum in vi spiratiua.

5. Ad quod sciendum accipiendum est quod omnis vera reduplicatio dicit causam inhærentiæ prædicari 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 spirent in quantum vnum in vi spiratiua quod probatur sic. Reduplicatio facta super agentem respectu actionis denotat principium actionis, hoc patet, quia principium quo agens agit est ei ratio, quare actio ei conuenit, ut pater in exemplis inductis, sed principium quo elicitur actus spirandi est vis spiratiua, ergo reduplicatio facta super patrem & filium respectu actionis spirandi denotat vim spiratiuam, sed in illa pater & filius sunt vnum, ergo debet dici quod pater & filius spirent Spiritum sanctum in quantum vnum & nullo modo in quantum plures. Quod autem pater & filius sint vnum in vi spiratiua pater, quia nihil simplex & vnum numero potest esse à pluribus ita quod sit à quolibet perfecte nisi illa duo conueniant in aliquo vno secundum numerum ratione cuius producant tertium, quia si essent distinctæ virtutes in pluribus & per vnum illorum & secundum unam virtutem produceretur totum aliud nihil faceret, sed omnino superflueret. Spiritus autem sanctus producitur perfecte à patre & perfecte à filio, ergo pater & filius conueniunt in vna virtute secundum numerum secundum quem producant Spiritum sanctum. nec huic obstat pluralitas suppositorum: quia licet in pluribus suppositis natura differentibus non possit esse vna virtus numero, potest tamen in suppositis sola oppositione relationis differentibus ut sunt pater & filius.

7. Secundus modus ponit quod reduplicatio potest denotare conditionem suppositi agentis vel conditionem virtutis actiue. Primo modo pater & filius spirent in quantum plures propter pluralitatem suppositorum. Secundo modo spirent in quantum vnum propter unitatem virtutis spiratiue. Hoc autem probatur eodem modo quo prius, si reduplicatio potest denotare omne illud quod est causa inhærentiæ prædicari cum subiecto. Sed tam pluralitas suppositorum agentium quam unitas virtutis spiratiue dicunt causam

causam, quare spirare competit patri & filio, ergo ratione virtutis 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 spiratiua quæ est vna numero in patre & filio, est ratio quod spirare conuenit patri & filio, & ita debet dici quod spirent in quantum vnum. 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 diuinis dicitur aliqua emanatio esse per modum voluntatis, quia est à pluribus. Et quia supponit aliam productionem ad intra. Et secundum hoc debet dici quod pater & filius spirent 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 spirent in quantum vnum, nec in quantum plures, sed in quantum habent vim spiratiuam. Cuius ratio est, quia omnis actus secundum illud quod est, exclusi omni alia conditione respicit suum principium virtutis, cuius elicitur secundum illud quod est, exclusi omni alia conditione. Potentia enim quæ nominat principium actus est illud quo possumus nullo alio addito, alioquin non esset potentia cum hæc sit ratio potentie, quod etiam patet in omnibus. Calefacere enim absoluè acceptum est ab habere potentiam calefaciendi & disgregari ab habere potentiam disgregari, nec plus requiritur. Siue enim calefaciens sit vnum siue plura siue virtus calefaciens sit vna siue plures, totum accidit. Unde & videmus omnia hæc variari. Contingit enim quod calefacere est ab vno & per unam virtutem. Et contingit quod est à pluribus & per plures virtutes. Cum ergo spirare sit quidam actus ipse ut sic acceptus secundum illud quod est solum est ab habere vim spiratiuam, quod hæc vis spiratiua sit vna vel plures in vno vel in pluribus hoc accidit. Et qui reduplicatio non denotat id quod est per accidens, ideo non est dicendum quod pater & filius spirent in quantum plures, vel in quantum vnum, sed solum in quantum habent vim spiratiuam. Item pater per simile, siue sic habet generare ad patrem sic spirare ad patrem & filium, sed nos non dicimus quod pater generat in quantum vnum, 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 spirent in quantum plures quo ad supposita, aut in quantum vnum in vi spiratiua, sed absolute in quantum habent vim spiratiuam.

9. SI A V T E M 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 pote quod est actus vnus & simplex à patre & filio produciens, ita quod à quolibet perfecte, & sic debemus dicere quod pater & filius spirent, in quantum vnum in vi spiratiua. Cuius ratio est quia reduplicatio notat causam inhærentiæ prædicari cum subiecto. Sed causa & ratio quare spirare & omnis actus ut simplex & vnus sit à pluribus ita quod à quolibet sit, perfecte est sola unitas virtutis productiue in qua illa plura conueniunt & sunt vnum ut probatum est prius, ergo hoc debet denotare reduplicatio dicendo quod pater & filius spirent in quantum vnum, & 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 pote quia spirare est à duobus, similitudinem habet cum actibus quæ sunt à voluntate ut expositum fuit supra dist. 6. di. Et ideo sortitur hoc nomen quod dicitur esse per modum voluntatis, & quantum ad hoc dicunt illi de secunda opinione quod pater & filius spirent in quantum plures.

10. Sed istud non videtur bene dictum, quia licet procedere à pluribus sit ratio nominis quare talis actus sic vocetur. Et ideo posset dici quod actus quo produciunt Spiritus sanctus dicitur esse per modum voluntatis, quia est à pluribus quorum quodlibet habet potentiam totum produciendi, tamen nos non querimus hic de nomine sed de re quæ est causa vel ratio secundum quam actus quo produciunt Spiritus sanctus qualitercunque vocetur conuenit patri & filio. Et patet ex præcedentibus quod pluralitas suppositorum nullo modo est huius causa vel ratio. Et ideo nullo modo est dicendum quod pater & filius spirent in quantum plures, propter quod secunda opinio minus est conueniens quam prima, multo minus & prima deficit in hoc quod non distinguitur ut distinctum est, sed quantum ad secundum membrum distinctionis bene dicitur. Et pro ea est dictum Anselmi monolog. ca. 58. ubi dicit quod Spiritus sanctus est ex patre & filio non in quantum plures sunt, sed in quantum

vnum, & determinatio concilij quæ habetur extra de sum. tri. nita. & fi. catho. lib. 6.

11. AD P R I M V M argumentum dicendum quod actiones sunt suppositorum ut illorum quæ agunt, sed in quantum non reduplicat id quod agit, sed rationem agendi. Est etiam quod reduplicat tam vnum quam alterum hoc esset secundum id quod sunt & non secundum rationem vnus vel plures nisi modo quo dictum fuit, & inferre vnum ex alio esset figura distinctionis ex mutatione modi prædicandi, ut si dicatur 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, tum quia vniuntur vna vi spiratiua quæ est causa vel ratio Spi. san. tum quia in ipso sunt Spiritus sancto, & pater & filius vniuntur tanquam in comuni producto. Et illud vnum in quo primo necluntur est eis ratio produciendi secundum in quo secundo necluntur. 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 nexi sunt in vna vi productiua Spiritus sancti & in qua sunt vnum. Et ideo procedit quidem à duobus, scilicet in quantum conueniunt in vno in quo necluntur.

R E Q V I T V R D I S T I N C T I O X I I .

Sententiæ literæ magistri in generali & speciali.

ITEM Q V A E R I T V R . Superius determinauit magister de principio Spiritus sancti, ostendens quod Spiritus sanctus procedit à patre & filio. Hic vero inquiri vtrum 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 naturæ & 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 & sententiæ magistri in generali.

1. In speciali vero sic procedit. Et querit primo vtrum Spiritus sanctus prius procedat à patre quam à filio. Et arguit ad hoc hæreticus sic. Aut Spiritus sanctus procedit à patre nato filio, aut non nato, si nato, ergo natiuitas filij præcedit processionem spiritus sancti quod est inconueniens. Si non nato, ergo ante procedit Spiritus sanctus à patre quam filius nasceretur. Postea soluit secundum Augustinum dicens quod nullus est ibi ordo temporis ubi omnia sunt æterna. Nec habet ibi locum questio vtrum nato filio an 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 à patre principaliter. Et quia filius attribuit patri processionem spiritus sancti in Evangelio, quæ omnia non nominant maiorem dignitatem in patre, sed autoritatem in spirando, quæ autoritas in hoc consistit quod filius habet à patre quod potuit ab ipso procedere Spiritus sanctus. Et in hoc terminatur sententiæ huius distinctionis in speciali.

Q V A E S T I O P R I M A .

Vtrum generatio filij sit prior processione spiritus sancti.

Thom. 1. q. 45. ar. 3.

CIRCA distinctionem istam queritur de tribus. Primum est vtrum generatio filij sit prior processione spiritus sancti. Secundum est vtrum spiritus sanctus plenius & perfectius procedat à patre quam à filio. Tertium est vtrum Spiritus sanctus sit à patre mediante filio, an per filium. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod generatio filij sit prior processione spiritus sancti, quia sicut est in trin. creata sic videtur esse in increata, quia vna exemplaria 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 spiritum, sic generatio ad spirationem, sed generatum prius est spirato cum sit principium eius, ergo generatio præcederet spirationem.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur in symbolo Athanasii in tri. nihil 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 di. 9. ergo nec filius potest esse prior Spiritui sancto, quare nec generatio filij potest esse prior processione Spiritus sancti, quia sicut se habet terminus ad terminum, sic actio ad actionem.

5. RESPONSI O. cum queritur de prioritate generationis filij respectu processionis Spiritus sancti, aut queritur de prioritate secundum rem, aut secundum rationem intelligendi. Si de prioritate secundum rem, sic dicunt quidam quod inter generationem filij & spirationem Spiritus sancti, est quidem per se ordo originis quo vnum est ab altero, sed non est ibi ordo prioris aut posterioris. Primi probant sic, Spiritus sanctus per se est a genito, ergo spirari per se est a generari, probatio tam antecedentis quam consequentia, consequentia patet sic: quando aliqua per se sunt vnum & idem re maxime relata in diuinis quicquid ad originem pertinet dicitur per se de vno & de altero, & ratio est quia originem in diuinis attenduntur secundum relata, & inter relata, sed generari & genitus & spirari & spiritus sunt per se vnum & idem re non solum in absoluto sed in re relata, ergo quicquid ad originem pertinet dicitur de genito & spirato per se, ut pote quod vnum sit ab altero per se, hoc competit ei quod est generari, & spirari, scilicet quod 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 patet, quia excludit motum ab actione & passione soli respectus remanent a quo aliud & quod ab alio, sed a generatione, & spiratione diuina excludit omnis motus, ergo remanet soli respectus ita quod generatio actiua, & spiratio actiua dicuntur soli respectu, a quo est aliud per talem vel per talem modum, generari autem & spirari dicuntur respectum solum, ut quod ab alio secundum talem vel talem modum. Sed per respectum originis passionis constituitur per se persona quare est terminus originis, ergo generari & spirari passionis accepta cum sint soli respectus sunt idem per se cum genito & spirato, & hanc fuit minor. patet ergo consequentia, scilicet quod si spiritus est per se a genito quod spirari per se est a generari, quia idem sunt generari & genitus, spirari & spiritus, antecedens patet scilicet quod spiritus sit per se a genito quia de ratione spirati est esse productum ab aliquo prius productum, sed illud non potest esse nisi genitum. Cum in diuinis non sit nec esse possit prater 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 aliquid potest accidere in diuinis quia non est de ratione filij quod producat a spirante, quia posito per impossibile quod 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 saltem medianter propter quod inter spiratum ex vna parte & genitum, & generantem ex alia est ordo originis, ergo inter spirati ex vna parte & generari & generare ex alia est similis ordo.

6. Illud autem non videtur scilicet quod spiritus sit per se a genito & generante, quia cuiusque competit quod ab ipso sit spiritus per se, ei competit quod sit spirans per se, sed genito & generanti non competit per se quod sit spirans, ergo non competit eis per se quod ab ipsis sit spiritus. Maior patet quia spiritus inquantum est spiritus non potest esse nisi a spirante inquantum est spirans. Minor patet, quia si genito & generanti competit per se esse spirantes, tunc hanc est vera genitum inquantum genitum est spirans, & generans inquantum generans est spirans, quia in propositionibus per se semper potest fieri reduplicatio subiecti, eo quod est ibi ratio inherere predicati cum subiecto ut dicendo homo inquantum homo est animal risibile, vel interfectum inquantum interfectum interit. Et similiter in proposito debet se maxime, quia aliter non concluderetur interitum, quicquid enim conuenit generanti vel genito nisi eis conueniat inquantum sunt generans & genitum, non potest ex hoc concludi quod conueniat per se generanti, sed ita non videntur vere genitum inquantum genitum est spirans, vel generans inquantum generans est spirans. Quod enim genitum inquantum genitum non sit spirans, patet quia omne genitum inquantum genitum est productum, ergo nullum genitum inquantum genitum est producens, ergo nec spirans per locum a destructione superiorem. Et probatur consequentia, quia licet relatio producens & producti possint conuenire eidem subiecto respectu diuersorum, tamen vna nunquam potest esse alia, nec causa seu ratio alterius. Verbi gratia aqua calefit ab igne, & calefit minimum, ecce ratio producens & producti in aqua respectu diuersorum, scilicet ignis & manus, sed certe esse calefactum non est esse calefacientem, nec aquam esse cale-

factam est causa, siue ratio sibi calefaciendi manum sed eam esse calidam, & quamuis non sit calida nisi calefacta ab igne, tamen esse calefacta quod precise 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 & producens respectu diuersorum, tamen esse productum vel genitum non est esse producens vel spirantem, nec esse genitum per se est ei ratio spirandi alterum, sed vis spiratiua. Et quamuis hanc 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 spiraret, ergo inquantum genitus.

7. Item nec pater spirat inquantum generans, quia hoc esset aut quia generare & spirare sunt idem sicut superius & inferius, & tunc ita verificaretur pater inquantum generans est spirans, sicut ista fortis inquantum albus est coloratus, aut quia actus generandi esset patri ratio spirandi, sicut calor est igni ratio calefaciendi. Primum non potest dici quod scilicet spirare sit superius ad generare, licet hoc dicant quidam quod spirare in patre est realiter idem quod generare, & in filio est idem realiter quod generari, ita quod spirare in sua communitate acceptum 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 fulsum, quia & filius spirat, & idem principium & ratio spirandi est in patre & filio, nullo modo ergo generans inquantum generans est spirans, nec genitus inquantum genitus est spirans, ut prius ostensum est, ergo spiritus non est per se a genito, nec a generante inquantum 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 inquantum huiusmodi sunt plura, & ut plura sunt nec in aliquo vno secundum numerum conueniunt inquantum 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 & directe, sed indirecte & concomitante & quasi per accidens, eo modo quo per accidens potest reperiri in diuinis. Ad quod sciendum notanda sunt tria. Primum est quod nulla actio dependet ex precedente passione nisi quia terminus passionis est principium actionis. Sic enim aqua calefacit prius calefacta, inquantum calor terminas calefieri aquae est principium calefaciendi alterum. Sic etiam passio dependet a passione ut moueri ipsius grauissimè dependet a suo generari inquantum forma grauis quare est terminus generationis est principium motus sequentis.

9. Secundum est quod principium sequentis actionis potest esse terminus precedentis passionis dupliciter, scilicet per se vel per accidens. Per se sicut calor aquae est terminus calefactionis suae passionis. Per accidens vero & concomitante sicut calefieri ossium terminatur ad albedinem, scilicet per accidens ratione materiae, nam quaedam ossa calefacta rubescunt, quaedam nigrescunt. Albedo autem est per se principium disgregandi. Tertium est quod passio precedens quare terminatur ad principium actionis sequentis potest se habere ad ipsum dupliciter, vno modo sicut fieri transiens manente termino, & sic se habet calefieri aquae ad calorem suum (manet enim aqua aliquo tempore calida postquam cessauit calefactio). Alio modo sicut fieri permanentes necessario cum termino, sicut illuminari aëris manet quandiu manet lumen in aëre.

11. His suppositis patet quod ubi principium sequentis actionis est solus terminus per accidens precedentis actionis, vel passionis (sicut albedo ossis quare est per se principium disgregandi est terminus per accidens calefactionis ossis) ibi sequens actio est solus per accidens ex precedente actione vel passione: sicut in exemplo de ossis disgregatio est solus per accidens ex precedente actione vel passione quia sequens actio non est ex precedente actione vel passione nisi propter habitudinem vnius & eiusdem respectu vtriusque in ratione termini & principij, ubi ergo illud vnum quod est medium se habet ad alterum extremum per accidens tota habitudo extremorum est per accidens inter se, ubi vero passio precedens se habet ad terminum suum sicut fieri transiens manente termino ibi sequens actio est ex precedente 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 quare est actus, est secundum fieri cessante priore passione, sicut aqua calida calefacit manum postquam cessauit calefieri, ergo sequens actio

actio non est per se ex precedente actione. Et forte causa est, quia precedens actio vel passio est causa termini soli in fieri, & ille terminus secundum suum esse est causa sequentis actionis propter quod precedens actio vel passio non est causa per se, sed per accidens. Vbi autem illa duo concurrunt, scilicet quod principium actionis esset per accidens terminus precedentis vel passionis. Et actio vel passio precedens se haberet ad terminum suum sicut fieri transiens manente termino, ibi se sequens actio esset ex precedente actione vel passione per accidens duplici de causa, ut dictum est. Vbi vero principium sequentis actionis esset per se terminus precedentis actionis vel passionis & ad ipsum se haberet precedens actio vel passio ut fieri necessario permanens cum termino, ibi se sequens actio esset ex precedente actione vel passione per se, maxime si principia precedentis actionis vel passionis, & sequentis actionis sint ordinata per se, quod pro tanto dicitur quia non est ordo originis inter actiones & passionis nisi secundum ordinem principiorum, nec est proprius modus loquendi dicere quod actio sit ex actione vel passione secundum quod principium sequentis actionis est a principio precedentis actionis vel passionis.

12. Ex hoc ad propositum, certum est quod filio conuenit per se spirare inquantum habet vim spiratiuam per quam est per se principium Spiritus sancti. Hanc autem habet per suum generari, sed abque dubio generatio filij non terminatur per se & directe ad vim spiratiuam, sed solum concomitante, 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, filiationis 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 & directe, sed quasi per accidens & concomitante. Itaque 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 spiratiue, 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 arguitur alij quod de ratione spirati est quod sit ab aliquo prius productum. Dicendum quod non est verum, sed solum quod sit ab aliquo habente vim spiratiuam. Nec est de ratione virtutis spiratiue quod sit in aliquo productum, nec de ratione producti per generationem est per se & directe quod habeat vim spiratiuam, sed solum concomitante inquantum generans concomitatur communicat genito omne illud in quo ei non opponitur per se autem non habet genitum inquantum genitum a generante nisi illud tantum secundum quod conuenit ei esse productum, & hanc est filiationis & illud in quo est productum, scilicet essentia, in cuius indititate produciunt ut dictum fuit. Et si dicatur quod de ratione spirati est quod 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. Primum est quia non est de ratione spirationis quod sit per modum voluntatis. Sed competit ei hanc denominationem per habitudinem ad creaturam ex hoc quod supponitur esse a duobus ut prius dictum fuit, unde dimodo spiratio fit 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 quod sit a productum per priorem emanationem sicut patet in creaturis, ex quo hoc nomen tractum est. (A mor enim quatuor supponat verbum, tamen non est a verbo tanquam a principio producente ipsum). Et similiter potest dici quod Spiritus supponit aliquid productum per generationem, sed non probatur quod sit ab illo per se tanquam a principio productum. Et ideo ratio illa magis arguit ordinem praesuppositionis quam principiationis vel originis. Sic ergo patet primum, scilicet qualiter inter generari & spirari est ordo originis.

15. Secundum patet scilicet quod 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 adinice. Non primo modo scilicet comparando absolutam inter se, quia in diuinis non est realis pluralitas absolutorum, prius autem & posterior secundum rem necessario requirunt 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 duratione. Hanc enim videntur sufficienter prius, & posterius diuidere secundum rem, non naturam. Non enim est ibi pluralitas naturarum. Relatio enim non est alia natura ab essentia. Nec duratione, quia quicquid est in diuinis absolutum vel relatum est aeternum, quare &c. Nec tertio modo videlicet comparando naturam relationem ad aliam, quia vel hoc esset comparando relationes oppositas adinice vel comparando relationes disparatas, non primo modo quia relationes oppositae sunt simul omni modo simultatis natura & intellectu, ideo quod contradictione 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 duratione sed origine, quia filius originatur a patre & non econuerso, hoc enim contradicit rationi, & dicto beati Augustini. Rationi quidem quia ubi producat constituitur in esse personali per suum producere, vel per relationem producens, & 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 quare est relatio generantis, & vtrique est idem. Et filius constituitur in esse personali per generari, vel per filiationem quare est relatio geniti, ergo pater nullo modo est prior filio per originem, minor de se pater. Sed maius probatur, quia productum neque re neque intellectu potest precedere produci, nec vniuersaliter aliqua origo actiue accepta originem passiuè acceptam, alioquin in illo priori aliquis posset esse & intelligi actus producens & quod nihil produceret quod est intelligibile, & impossibile, quia vniuersa ergo persona producat possit prius esse persona producta quia neutra formaliter constituitur in esse personali per producere & produci, sicut est in creaturis, tamen in diuinis ubi personae constituitur in esse personali per originem, impossibile est vltimo modo intelligere aliquam prioritatem, maxime originis quare prioritas originis quous possit esse inter duas origines passiuè acceptas, ut patet in creaturis, prius enim originatur flos quam fructus, tamen talis prioritas non potest esse inter originem passiuè sumptam, & actiue, neque in deo, neque in creaturis, quia semper simul sunt re & intellectu, sicut relationes eis correspondentes.

16. Item ponere talē prioritatem in diuinis expresse contradicit dicto beati Augustini contra maximum, quod recitatur in primo libro sententiarum distinctione secunda ubi dicitur sic, cum dicitur filius a patre genitus non ostenditur inaequalitas substantiae sed ordo naturae, non quo alter prior sit altero sed quo alter est ex altero, ecce quod expresse ponit originis ordinem quo alter est ab altero, & quod negat prioritatem originis quia vnum 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 ve sunt paternitas & filiationis ex vna parte, & processio & spiratio passiuè ex altera, difficilius est probare quod non sit inter eas aliqua prioritas realis seu ex natura rei. Veruntamen ad hoc probandum, potest applicari ratio prius posita de substantia & relatione, quia omnis prioritas realis videtur esse secundum naturam vel secundum durationem, sed vna relationum disparatarum non est prior altera natura, quia non sunt diuersae naturae, nec duratione, quia quaelibet est aeterna, ergo &c.

18. Contra rationem istam, & contra conclusionem ad quas adducta est, instatur ab aliquibus. Contra rationem sic, non omnis pluralitas realis requirit differentiam naturae, vel durationis, ergo non omnis prioritas realis. Consequentia tenet per simile, quia non minus requirit pluralitas differētiā quam prioritas, antecedens probatur, quia oppositae relationis in diuinis necnon disparatae saltem filiationis & processio sunt plures res, & tamen non differunt natura, quia sunt vna natura, nec duratione, quia sunt aeternae, ergo non omnis realis pluralitas requirit pluralitatem naturarum, nec successione durationis, ergo nec realis prioritas hoc requirit. Super hoc tamen fundatur totaliter praedicta ratio, ergo male.

19. Contra conclusionem autem instatur sic. Et primo contra primam, probando quod essentia diuina prior est quacunque relatione prioritate naturalis praesuppositionis. Et hoc sic, tantum differunt essentia & relatio in diuinis quantum in creaturis, maxime secundum opinionem illorum qui dicunt quod 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 praesuppositionis non obliuiscendo quod non sunt diuersae naturae facientes compositionem, ergo idem est in diuinis minor probatur, quia respectus praesupponit naturaliter suum fundamentum, fundamentum autem non praesupponit respectum.

20. Contra secundam conclusionem instatur sic. Illud quod aduenit personae diuinae iam constituitur, supponit illud quod est constitutum personae & non econuerso: Sed communis spiratio non constituit aliquam personam, sed aduenit personae iam per aliam constitutam scilicet per paternitatem vel filiationem: ergo ipsa praesupponit naturaliter tam paternitatem quam filiationem, & non econuerso, quare ut videtur ipsa est posterior eis naturaliter praesuppositione. Et confirmatur, quia productum praesupponit producentem quod non constituitur per producendum, sed pater & filius producant Spiritum sanctum ipsum spirando, nec constituuntur in esse personali per actum spirandi, ergo pater & filius praesupponuntur Spiritui sancto. Haec autem praesuppositio non solum est secundum intellectum sed ex natura rei, ergo.

21. Quicquid sit de ratione illa an valeat an non (difficile enim est efficere ratione adducere ad ea quae tangunt materiam fidei) conclusiones tamen ad quas probandas adducta est possunt rationabiliter sustineri & defendi: nec non & ipsa ratio dicendo quod realis pluralitas & realis prioritas requirit realem differentiam, sed prioritas super hoc addit antecessorem ratione cuius non potest inueniri in diuinis, in quibus est unitate essentiae est pluralitas sola relationis originis inter quas si sint oppositae nulla est prioritas nec realis, nec secundum intellectum, ut dictum fuit. De disparatis autem patet, idem scilicet quod sit in filio praecedat 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 se ipso, sed spiratio actus est in patre, ergo filio non praecedat ipsam, sed processio seu spiratio passiva simul est omni modo simulatis cum spiratione actus cum sint relationes oppositae, ergo filio nullo modo praecedat secundum rem spirationem passivam seu processionem, nec per consequens paternitas quae simul est cum filiatione: & sic patet quod nulla relatio diuina praecedat realiter aliam, neque oppositam, neque disparatam.

22. AD PRIMAM rationem qua probatur quod essentia prior est relatione secundum ordinem naturae 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 nritur probare quod paternitas & filio praesupponitur spirationi actus dicendum per interemptionem minoris quod realiter loquendo pater generat filium de sua essentia & in sua essentia communicando ei essentiam suam cum omni proprietate non opposita filiationi. Et ideo sicut filius non est realiter prius, filius quam habens essentiam diuinam in qua & ex qua generatur 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 iam 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 quicquid pater & filius constituitur in esse personali solum per paternitatem & filiationem prout pater solum distinguitur a filio & econuerso, tamen non prout distinguitur personaliter a Spiritu sancto, imò 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 praesens per solum paternitatem, imò cum ea per spirationem: Et idem est de filio & filiatione, communis spiratio. 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 constituantur in esse personali per actum spirandi quo producent Spiritum sanctum, quamuis pater ut praesens 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 Spiritui 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 verò 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 & vnā relatione dispartum ad aliam, & personas per eas constitutas. Constat enim quod in diuinis praetelligimus intellectum voluntati quorū vtrūque est absolutum: nam sicut in nobis intellectus realiter prior est voluntati: sic in Deo prior est secundum rationem, quia qualem ordinem realem habent aliqua vbi differunt realiter, talem ordinem rationis habent vbi differunt solum secundum rationem. Essentia autem diuina praetelligitur cuilibet relationi, quia cum ipsa sit communis omnibus personis, relationes autem non, intellectus eius prior est intellectu relationis. Similiter cum paternitas sit in patre proprietas constitutiva eius, spiratio autem non (saltem ut distinguitur a filio) quia si poneretur per impossibile quod non esset 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 Spiritui sancto.

25. Est tamen hic aduertendum quod ordo rationis non ex eodem sumitur inter omnia dicta, quia ordo rationis qui est in diuinis inter absolute (puta intellectum voluntatem cōsimilia) non sumitur ab intellectu nisi comparando Deum ad creaturas in quibus quia talia differunt realiter & vnū est realiter prius altero, intellectus concipit quodam similitudinem in Deo saltem secundum rationem. Et quod habeant cōsimilem ordinem rationis, ut aliis declaratum fuit, sed differentia & ordo rationis inter essentiam diuinam & relationes & inter relationes disparatas nec non & personas per eas constitutas non oportet quod sumatur ex aliqua comparatione diuinorum ad creaturas, quin imò in ipsis diuinis secundum se & ex natura rei est sufficiens fundamentum concipiendi talem ordinem. Ob hanc causam quidam vocauerunt hunc ordinem ordinem naturalis praesuppositionis non quod sint ibi diuersae naturae quantum 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 vnū praenunciatur alteri non sic est autē de purē absolutis, ut dictum fuit. De relationibus autē 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 intellectu, quia vnū includitur in intellectu alterius, ratio enim relationum 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 perfectē representat aliam imò in pluribus deficit, quam assimilatur: propter quod licet in trinitate creata sit prius & posterius, 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 spirandi non est prior spiratio. Principium enim est ex quo aliud nec est de ratione principij quod possit ipsum sit aliud nec duratione, 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 vtroque 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 vocata est a quibusdam prioritas naturalis praesuppositionis quamuis aliis videatur & non irrationabiliter quod iste modus loquendi in hac materia sit improprie & nimis extensus.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum Spiritus sanctus perfectius procedat a patre quam a filio.

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

AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod Spiritus sanctus plenius vel perfectius procedat a patre quam a filio, quia propter quod vnūquodque tale & illud magis, sed filius habet a patre quod ab ipso procedat Spiritus sanctus, ergo magis procedit a patre.

2. IN CONTRARIVM est, quia vbi 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.

3. RES

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 principalius. Primum patet sic, vbi non est intentio & remissio in principio virtutis cuius plura producant vnū, ibi productum non est perfectius aut plenius ab vno quam ab altero, sed principium producenti Spiritum sanctum quod est vis spirandi, non est perfectius aut plenius in patre quam in filio, cum sit in eis vna numero non recipiens intentionem & remissionem, nec ratione essentiae nec propter naturam respectus si respectum includat, ergo Spiritus sanctus non procedit magis vel plenius a patre quam a filio.

4. Secundum patet sic, principaliter est spirare a se quā ab alio, sed pater spirat a se, filius autem ab alio, quia virtutem spirandi habet ab alio, scilicet a patre, ergo pater spirat principaliter quā filius, unde Augustinus 11. de trinitate cap. 18. dicit sic, Non frustra inquit in hac trinitate non dicitur verbum nisi filius, nec donum nisi Spiritus sanctus, nec de quo est genitum verbum & 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 & essentiale, sed solum secundum modum habendi vim spirandam qui modus est secundum relationem dantis & accipientis.

5. AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod propter quod vnūquodque &c. Non tenet in agentibus participantibus eandem formam numero aequē perfectē, sed solum in agentibus aequinoxiis vel vniocis habentibus eandem formam specie secundum diuersos gradus quorū vnus est perfectior altero, ut est de calore in igne & in ceteris. In diuinis autē pater & filius habent eandē vim numero spirandam a patre, & est eiusdem gradus perfectionis, licet filius habeat eam a patre. Et ideo principaliter habet eā pater quā filius. Sed non habet perfectius, propter quod potest dici quod pater principaliter spirat quā filius quia a se spirat, sed non perfectius.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum Spiritus sanctus sit a patre per filium.

AD TERTIUM sic proceditur. Et videtur quod Spiritus sanctus procedat a patre mediante filio: vel per filium quia quod conuenit principio & principio, non conuenit eis eque immediate & primo. Sed spirare Spiritum sanctum conuenit patri & filio sicut principio & principio, ergo non conuenit vtrique immediate & primo. Cum ergo non conueniat filio mediante patre, ergo conuenit patri mediante filio.

2. CONTRA cum aliquis operatur per alium tanquam per medium potest fieri conuersio. Sicut enim rex operatur per balium, ita dicitur balium operari per regem, sed nullo modo dicitur quod filius spirat per patrem, ergo nec econuerso, scilicet quod pater spirat per filium.

3. ITEM VBI non est prius & posterius ibi est aequē immediate primo, sed in processione Spiritus sancti a patre & filio non est prius & posterius, ergo &c. Maior videtur esse manifestata, sed minor probatur sic, quia si Spiritus sanctus procederet prius a patre quā a filio, sequeretur quod his procederet. Eadem enim processione indubitable 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 vtroque. Cuius ratio est quia eiusdem ad seipsum non est medium, sed vis spirandi est vna & eadem numero in patre & filio, ergo quantum ad hanc vnū 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 habundantiam principij hoc potest dici dupliciter, vno modo sic ut illud sit agere cui additur ut agat, sicut dicimus quod ignis agit per calorem: hoc modo non conuenit patri agere vel producere Spiritum sanctum per filium, quia filius non est principij vel ratio patri ut spirat. Alio modo potest dicere ratione principij non respectu agentis sed tantum respectu producti, sicut dicimus quod rex facit hoc vel illud per balium, & hoc modo

do 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 & aequē perfectam, quod non est in balio respectu regis.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod aliquid potest conuenire principio & principio aequē immediate, quando ratio per quam illud conuenit eis est eadem numero in vtroque, sicut est de vi spirandi quae est eadem numero in patre & filio per quam vtrique conuenit spirare Spiritum sanctum & aequē immediate: sed non aequē 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: dicimus enim quod faber agit per martellum, & tamen non dicimus quod martellus agit per fabrum. Et similiter non oportet quod si pater spirat per filium quod econuerso filius dicatur spirare per patrem, quamuis sane intelligendo posset dici eodem modo quod balium dicitur agere per regem. Hic enim dicitur quod balium habet potestatem & auctoritatem agendi a rege. Et similiter posset dici quod filius spirat per patrem non tanquam per medium, sed quia virtutem & auctoritatem spirandi habet a patre.

8. Ad aliud argumentum magis dicitur quod vbi non est prius & posterius, ibi est eque primo & immediate. Dicendum quod non est ibi aequē primo, accipiendo primum pro principali, quia licet simul & vnica virtute pater & filius spirant, tamen illam virtutem principaliter habet pater (quia a se habet) quā filius qui habet ab alio. Est tamen ibi aequē immediate inspicendo virtutem spirandam, licet respiciendo supposita spirantia sit ibi qualifcunq; ratio medij ut dictum est.

Sententia literae magistri Distinctionis XII.

OST H AEC 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 vtrū Spiritus sanctus procedens posset dici natus. Et soluit. Secundum inquit quomodo filius natus possit dici procedens, & soluit. Tercium inquit quae sit differentia generationis & processionis. Quartum inquit vtrum propter hanc differentiam possit dici Spiritus sanctus genitus. Secunda ibi. Cum igitur Spiritus sanctus, Tertia 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 querit 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 dicatur natus vel filius esset amborum & ita vnus se haberet ut pater, alius ut mater quod absurdum est. Deinde querit cur filius dicatur procedere non solum nasci, Spiritus autē sanctus procedere. Et respondet quod vtrique 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 vtriusque, filius enim a solo patre procedit, Spiritus sanctus ab vtroque, probat per hoc quod Christus insufflando dedit Spiritum sanctum, tamen propter auctoritatem originis solet patri attribui, & subdit quod omnis generatio est processio & non conuersione, addit etiam quod creatura non sufficit ad significandum perfectam differentiam generationis & processionis, quia vtraque inestimabilis est. Vltimo querit vtrum Spiritus sanctus dici possit ingenuus, & probat per Augustinum quod non, quia dicit Augustinus quod hoc nomen ingenuus secundum disputantium consuetudinem Spiritui sancto non conuenit, ne duo patres in trinitate videantur esse. Per Hieronymum verò probat quod possit dici ingenuus, & soluit magister quod ingenuus potest dupliciter accipi, vno modo idem est quod datus non ab alio & sic non conuenit Spiritui sancto. Alio modo ingenuus est id quod est ab alio, non tamen per generationem, & sic conuenit Spiritui sancto, & hoc confirmat per Hieronymum qui non natum attribuit patri & Spiritui sancto. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in diuinis sit aliqua processio.

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

CIRCA



CIRCA DISTINCTIONEM istam quaruntur tria. Primum est utrum in diuinis sit aliqua processio. Secundum est utrum generatio filij & processio spiritus sancti sint emanationes distinctae realiter. Tertium est utrum spiritus sanctus possit dici in genitus. 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 Iohannes 8. Ego enim ex Deo processui & veni, aut esset in plus & tunc videtur non deberet appropriari spiritui sancto, quare &c.

3. **IN CONTRARIUM** est quod dicitur Iohannes 15. Cum venerit paracletus quem ego mittam vobis spiritum veritatis qui a patre procedit.

4. **RESPONSIO**, duo sunt hic declaranda. Primum est quomodo processio sit in diuinis. Secundum est quare appropriatur spiritui sancto. Vtrumque enim in argumentis tangitur. Quantum ad primum sciendum est quod nomen processio videtur primo fuisse impositum ad significandum motum progressuum animalium quo mouentur seipsa, & sic dicitur processio quasi propter virtutem ingressio. Inde translatum 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, & vniuersaliter quaelibet res procedit a suo principio, nullo autem dictorum modorum processio est in diuinis nisi tantum vltimo modo, & hoc exclusis imperfectionibus quae sunt ex processione creaturarum ex causis suis quae ibi sunt ratione motus, aut mutationis, aut diuersitatis essentiae, ut in creatione quibus exclusis de ratione processiois solum est quod procedens sit ab alio. Exclusis enim ab actione omni motu ex mutatione & innovatione remanent soli respectus a quo aliud & quod ab alio, haec autem non conueniunt nisi productio, ergo processio non conuenit nisi productio. Secundo patet quod processio quantum est de vi nominis communis est emanationi filij & spiritui sancto, ergo & processio, & sic patet primum.

5. **QVANTVM** ad secundum sciendum est quod licet processio ut statim dictum est quantum est ex vi nominis communis sit filio & spiritui sancto, tamen appropriatur emanationi spiritus sancti, emanatio enim filij habet proprium nomen & vocatur generatio. Ratio autem appropriationis est triplex, vna 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 processiois. Significat enim primo modo motum voluntarium accipiendo voluntatem pro appetitu sequente cognitionem, spiritus autem sanctus procedit per modum voluntatis. Et ideo conuenienter appropriatur ei nomen processiois.

7. Tertia 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 dicendum 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 & spiritui sancto, sed propter dictas causas appropriatur emanationi spiritus sancti.

QV AESTIO SECUNDA.
Utrum generatio filij & processio spiritus sancti sint emanationes distinctae.



AD SECUNDVM 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, quibus 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 diuersitas.

3. **IN CONTRARIUM** est, quia secundum vnam processione est tantum vnum procedens, sed in diuinis sunt duae personae procedentes realiter distinctae, ergo sunt duae processiones realiter distinctae.

4. **RESPONSIO**, 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 oppositus respectus ut a quo est aliud qui respectus constituunt personas & distinguunt, patet quia generatio actiua est idem quod paternitas vel relatio paternitatis, & generatio passiva est idem quod filiatio vel relatio filiationis. Spiratio autem siue actiue siue passiuae accepta est idem cum relationibus correspondentibus, nisi ergo velimus gratis contendere, non est aliud querere de diuersitate istarum processionum secundum rem quam querere de diuersitate relationum, licet aliam rationem intelligendi habeant haec & illa, possumus ergo comparare generare ad generari & spirare ad spirari, & sic manifesta est istorum realis diuersitas, cum includant formalem oppositionem ut de se patet, sicut manifesta est realis distinctio inter paternitatem & filiationem, & inter relationem spirationis actiuae & relationem spirationis passiuae quae directe sibi inuicem opponuntur. Vel possumus 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 passiuae. Circa quod proceditur, sic quia primo proponitur quidam modus qui a multis reputatur verus. Et secundum arguetur contra illum modum. Et respondetur ad rationes probantes illum. Et tertio ponitur alius modus quem 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 differentia realis nisi per relationes oppositas. Prima probatur tripliciter. Primo sic, vbiunque sunt plura realiter diuersa, quorum quodlibet est subsistens ibi plura sunt supposita (quia suppositum non videtur plus includere nisi aliquid subsistens ab aliis distinctum.) Sed in diuinis vbiunque sunt plura realiter diuersa ibi quodlibet eorum est subsistens, quia in diuinis nihil est inharens secundum rem alioquin esset ibi compositio, ergo in diuinis vbiunque sunt plura realiter diuersa ibi sunt plura supposita necessaria, non possunt ergo differre realiter quae sunt in eodem supposito.

6. Secundo sic, quaecunque praedicatur de se inuicem non solum in concreto, sicut in creaturis, sed etiam in abstracto sunt idem realiter, sed in diuinis quaecunque sunt in eodem supposito praedicantur de se inuicem non solum in concreto sicut in creaturis, sed etiam in abstracto, ergo sunt idem realiter.

7. Tercio 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 stat 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 vnum realiter cum omnibus quod cum ipsa est in eodem supposito, similiter est de omnibus quae sunt in eodem supposito.

8. Secunda suppositio probatur dupliciter. Primo sic. Quaecunque sunt impossibilia in eodem supposito habent inter se aliquam oppositionem, unde & formae quae sunt incompatibiles includunt aliquo modo naturam priuationis & habitus, sed ut statim est ostensum quaecunque distinguuntur realiter in diuinis sunt incompatibilia in eodem supposito, ergo quaecunque distinguuntur in diuinis realiter habent inter se aliquam oppositionem, sed non est ibi oppositio nisi relationum originis, ergo &c.

8. Secun

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 producantur non opponuntur, quod patet per Anselmum qui dicit quod persona producat necessario communicat personae productae omnia in quibus ei non opponitur, ergo nulla potest esse in diuinis realis differentia nisi per oppositionem.

10. His duabus suppositionibus sic probatis facilius probatur principale intentum. 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, scilicet 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 isti dicunt est erroneum & condemnatum in concilio generali, ut habetur extra de summa tri. & sic, &c. damnamus, ubi dicitur quod in deo solummodo ternitas non quaternitas est, quare &c.

13. Secundo probant quod spirari differt realiter a generari sic, quia includunt oppositionem relationum sunt realiter diuersa, sed generari & spirari includunt oppositionem relationum, ergo &c. Maior patet ex praecedentibus, minor probatur, quia productum & producentem inquantum huiusmodi, opponuntur relatiue, sed spiratus est per se a genito ut demonstratum fuit in praecedente distinctione, ergo opponuntur relatiue, & per consequens generari & spirari relatiue opponuntur ei idem sit iudicium de emanationibus & terminis earum ut supra dictum fuit. Si tamen spiratus opponitur genito quia est ab ipso, necesse est quod opponatur generanti, quia est ab ipso saltem mediante genito, & ita spiratus differt realiter a genito & spirante & spirari a generari & generare, quia aliquo modo opponuntur, & haec est opinio & hoc quantum ad primum.

14. **QVANTVM** ad secundum sciendum, quod aliis & magis vltimum est, & adhuc videtur quod praedicta opinio deficit in positione & in rationibus positionis. In positione quidem quod 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, eide respectu eiusdem diuinitatis, sed id est realiter (saltem relata) quia relationis est ad aliud esse, sed spirare vel generare vel generari non possunt conuenire eide respectu eiusdem, generare enim competit patri respectu filij, sed solum respectu spiritus sancti. Rursus generari & spirare competit filio, sed generari tantum respectu patris, spirare tantum respectu spiritus sancti, ergo spirare non est idem realiter saltem relata est 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 isti dicunt, ergo nec generari & spirari cuius oppositum dicunt.

16. Tercio 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 eade relatio secundum speciem non opponitur pluribus relationibus secundum speciem, minor etiam de se patet, & ex dicto aduersariorum, quare &c.

17. Quarto sic, quaecumque vni & eide sunt eadem inter se sunt eadem saltem illo modo quo sunt eadem in tertia, & 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 distinctae passiuae, ergo non possunt esse ab vna actione immediate, sed generari immediate est a generare, & spirari est immediate a spirare, ergo generare & spirare non sunt vni

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, verbi 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. Octauo 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 comuni spiratione). Patet ergo sic quod ista 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 vbiunque sunt plura realiter distincta quorum quodlibet est per se subsistens, ibi sunt plura supposita. Dicendum, quod huic maiori est addendum quod quodlibet illorum sit incommunicabile, nam in distinctione personarum ponitur quod est incommunicabile, spiratio autem actiua est communicabilis pluribus, videlicet patri & filio, propter quod non est distincta supposito seu distincta persona a patre & filio in quibus est.

23. Secundo, quia si intelligitur in minore propositione, quod vbiunque sunt plura realiter distincta quodlibet eorum est per se subsistens, falsum quidem est, quia non est nisi vni subsistens in diuinis & est absolutum ut probat Augustinus 7. de trinita. quauis enim suppositum diuini sit illud quod subsistit, tamen per aliud formaliter est suppositum diuini & per aliud subsistit. Est enim formaliter suppositum per proprietatem relatiue 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 distinctionem suppositorum diuinitatis, sed ad oppositionem incommunicabilitatis.

24. Tercio quia relationes inquantum distinguunt personas formaliter non subsistunt nec personae per eas, alioquin essent ibi plura subsistentia, sed personae sunt quae subsistunt, ratio autem per quam subsistunt est sola essentia.

25. Ad secundum dicendum quod minor assumit quod queritur quid dicit quod haec est vera, paternitas est communis spiratio, vel quod filiatio sit communis spiratio, hoc etiam negant qui tenent oppositum, & prima facie etiam apparet cuiuslibet 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 vnum absolutum sit plura relata quaquam vtrumque; sit ad intelligendum nimis difficile, adhuc essentia diuina secundum rationem suam & absolutum suum suum est infinita, propter quod potest plures relationes cum sua unitate includere, sed nulla relatio secundum propriam rationem relationis est finita vel infinita (ut aliis efficaciter probatum est.) Et ideo vna relatio non potest sic includere intrinsec & identice plures relationes sicut essentia, de differentia etiam essentiae diuinae & relationum dicitur infra dist. 33. ubi ostenditur quod non differant solum secundum conceptum nostrum nec secundum differentiam nominum, sed ex natura rei, quae differentia 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 incompatibilia in eodem supposito quaecunque realiter distinguuntur, ut statim supra declaratum est.

28. Ad secundum respondendum est concedendo maiorem & intermedium minorem. Et ad autoritatem Anselmi cum dicit quod persona producens communicat personae productae omne illud in quo ei non opponitur, dicendum quod hoc est intelligendum

3. d. 1. q. 3.
num. 12.

de illis à proprietate personali illa enim semper est incommu-
nabilis sicut persona dicit quid incommunicabile. Omnia au-
tem alia sunt communicabilia, quia tamen realiter differunt
in eodem supposito ab eo quod est incommunicabile. Ex his
de facili solvuntur rationes probantes quod spirare sit idem
realiter cum generare & generari. Omnes enim assumunt vna
de predictis falsis suppositionibus scilicet quod ea que sunt in
eodem supposito non possunt differre realiter, aut quod in di-
uinitate nulla sit realis distinctio nisi per oppositiones relativas, ut
patet intuitu rationis adductas.
29. Ad tertiā rationē sumptā ex dictis conciliis ad quā confu-
giunt alii rationibus totaliter eis deficientibus, respondendū
est, & dicendū quod illud conciliū non cōdemnat expresse nisi
quaternitatem personarum concomitantiā, tamen cōdemnat
quaternitatem rerum inter personas & essentia, sed quaternitatem
realem relationū realium inter se non cōdemnat nec expresse
nec concomitantiā, quod non cōdemnetur expresse nisi qua-
ternitas personarū, patet sic, intelligentia dictōrū ex causis est
assumenda & dicenda secundū Hilariū & recitatur extra de
regulis iuris. Causa autē edendi illam constitutionē fuit error
Ioachim qui reprobat ibi quantū ad duo, quorū vnum ipse
ponebat, videlicet quod pater & filius & Spiritus sanctus non
sunt vni in essentia & in natura nisi collectiue, sicut multi ho-
mines sunt vni populus & multi fideles vna Ecclesia. Quod
videbatur probare per multas auctoritates scripturę ut clare
patet intuitu textum illius decretalis. Et hic error ibi cōde-
mnatur. Aliud autē imponebat magistro sententiā qui dicit
in suis sententiis quod quādam summa res est pater & filius & Spi-
ritus sanctus, & illa nō est generā neq; genita neq; procedens,
vnde ex hoc assūmebat Ioachim quod magister sententiārum
non tam trinitatē quam quaternitatem altribat in Deo videli-
cet personas & illam cōmunem essentiam quasi quartam, hæc
sunt verba decretalis de quibus apparet quod ille imponebat ma-
gistro sententiārum quod ipse ponebat quaternitatem personarū.
Nam secundū intellectum suum videbatur, sibi quod quantum
differt pater à filio & vterq; à Spiritu sancto, quia vnus est ge-
nerās & non genitus, alius nō generās sed genitus, tertius nec
generans nec genitus sed procedens: tantū differebat essentia
cōmunis quæ nō est generans ut pater, nec genita ut filius nec
procedens ut Spiritus sanctus à quolibet illorū & ab omnibus
simul, vnde textus decretalis statim allegatus dicit quod ipse
asserbat quod magister Petrus nō tam trinitatē quam quater-
nitatem altribat in Deo, & exponit qualem videlicet tres perso-
nas & essentia quasi quartam, ad quod refertur illud quartam
utique ad personam de qua immediate præmiserat tres perso-
nas, sed textus non addidit & essentiam quasi quartam perso-
nam, quia ex præcedenti clare intelligebatur, & quia clausula
dictaminis obuiabat. De hac autem quaternitate personarum
excusat decretalis magister, Petrus sic dicens, nos autē sacro
approbato concilio credimus & confitemur vna cum Petro
quod vna quādam res est incōprehensibilis quidem & ineffa-
bilis Pater & Filius & Spiritus sanctus tres simul personę ac si-
gillatim quælibet earundem. Et ideo in Deo solummodo ter-
nitas est & non quaternitas, hæc sunt verba decretalis. Ecce qua-
lem trinitatem affirmat, scilicet ternitatem personarum quā
exprimit, & cōsimilem quaternitatem negat, nec expresse po-
test aliud haberi ex dicta decretali considerando tam causam
concilij in hoc casu quam verba decretalis. Satis enim ratio-
nabiliter diceretur quod per verba decretalis quibus dicitur
quod in Deo solummodo est ternitas, & non quaternitas refe-
ratur ternitas ad vnum scilicet ad ternitatem personarū prout
ibi exprimitur, & quaternitas referatur ad aliquid amplius
quantum est ex vi verborum: Et sic patet quod ibi non cōde-
mnatur expresse nisi quaternitas personarum, verumtamen cō-
demnatur ibidem concomitantiā quaternitas rerum inter per-
sonas & essentiam, quia cum essentia includatur intrinsece in
persona & verificetur de ea & e converso dicendo quod pater
est essentia & essentia est pater & sic de aliis personis, essentia
non potest ponere innumerum rerum cum quacūq; persona
quia est de intrinsece reali cuiuslibet personę, propter quod
sicut nō est inter personas & essentiam quaternitas personarū
sic nec quaternitas rerum. Sed quia vna relatio non includitur
in intrinsece alterius nec de pluralitate relationū diuinarū
fit intrinsece conciliū, quinimō omnes doctores fatentur qua-
tuor relationes reales esse in diuinis, ideo nec directē nec ex-
presse nec concomitantiā cōdemnatur ibi quaternitas realiū
relationum: & dicere oppositum est adinuentionem irrationalis, cū
solennes doctores quos nō latuit predicta decretalis posuerūt
quaternitas & communis spiratio differunt in patre realiter.
30. Item aduertant illi qui friuola & leui ratione volunt pro-
bare quod illa decretalis, damnamus, excludat quaternitatem
realium relationum quam efficaci ratione conuincimus, eos

eam in hoc male intelligere, quia constat quod diuina spiratio
quedam relatio realis est & vnica sicut conciliū generale Lug-
dunen. determinat extra de summa trinitate & fide ca. c. fidei
lib. 6. Ex quo sic arguitur sicut se habet absolutum ad absolutū
ita relatio ad relationes, sed essentia diuina vna existens quan-
tuncūq; sit infinita non potest esse eadem realiter cum pluri-
bus absolutis realiter inter se differentibus imō hoc potest
esse contradictio, ergo fortiori ratione spiratio actiua existēs
vnica relatio ut iam patet ex determinatione concilij, quæ etiā
ut relatio est non est infinita simpliciter, alioquin essentia plu-
ra infinita simpliciter & plures infinitates non possunt esse eadē
realiter cum paternitate & filiatione quæ sunt plures relatio-
nes inter se realiter differentes, & sic isti male exponentes cō-
cilium primum impingunt in secundum, vnde credo quod de
differentia relationum disparatarum nihil est determinatum
per quodcūq; conciliū, sed est materia opinabilis & pro &
contra, & quod cum determinatione vltimi concilij Lugdunē.
magis concordat opinio ponens eas differre realiter quam opo-
posita, verumtamen si etiam Romana ecclesia cuius est cōcilia
cōdere & interpretari, determinaret certam personam in hac
materia vel in quacūq; alia tangente fidem vel bonos mores
illam partem absq; vlla habitatione vellem tenere. Et si quid
docui vel scripsi vel in posterū docuero vel scripsero cuius opo-
positum prædicta sancta Romana ecclesia definiuerit vel dis-
tinet esse sentiendum, illud reuoco & volo pro reuocato haberi.
Interim cum opinionibus doctorum disputans.
31. Quod verō postea probant quod generari & spirari differunt
realiter vtrū quid est sed non bene probatur: ostensum enim
fuit satis diffuse in præcedente distinctione quod Spiritus non
est per se directē à genito vel à generante ut isti dicunt, sed in-
directē & concomitantiā & illud facit quod differant secundū
suppositum sine qua differentia adhuc possent differre realiter
si essent in eodem supposito sicut generare & spirare, & hoc
tantum dictum sit de secundo.
32. N V N C R E S T A T tertium, scilicet ut declaratur ve-
ritas questionis. Est ergo intelligendum quod generare & spi-
rare realiter differunt, similiter generari & spirari. Ratio autē
huius differentie non est sumenda ex parte suppositorum, tum
quia in diuersis suppositis inuenitur aliquid vnum & idem nu-
mero ut essentia diuina & communis spiratio in patre & filio.
Et rursus in eodem supposito sunt plura quæ realiter differunt,
tum quia supposita nō possunt esse prima distinguenda. Cuius
ratio est, quia prima distinguenda debent differre se ipsis & se-
cundum se tota, quia si in aliquo cōuenirent & in aliquo differ-
rent, non essent primæ differentie, sed cōstituerentur ex primis dif-
ferentiis cum aliquo alio, sed supposita non differunt secundū
se tota, sed cōueniunt in aliquo, ergo non sunt prima distin-
guenda, nec ex diffinitione eorum sumenda est causa & ratio
distinctionis aliorum licet aliquale argumentum distinctionis
quandoque possit sumi ex his tanquam à posteriori.
33. Item nec ratio distinctionis processionum vel relationum
(quia idem est iudicium in re ut prius dictū est) totaliter sumē-
da est natura oppositionis, quia licet omnia opposita sint distin-
cta, tamē nō omnia distincta sunt opposita, neq; in formis ab-
solutis neq; in relationibus, ut patet in creaturis. In plus enim
est distinguere quā opponi. Cū ergo relationes secundū proprias
rōnes maneant in diuinis, poterit inueniri in eis aliqua distin-
ctio quæ nō erit rōne culicūq; oppositionis sicut est inter pa-
ternitatem & cōmunem spirationem vel inter generare & spirare.
34. Et si queratur ratio distinctionis istorum, dicendū quod se-
ipsis distinguunt & non per aliud, alioquin esset abire in infinitū,
sed huiusmodi relationes sunt quædam prima simplicia,
ergo seipsis distinguunt & non per aliud aliud, verumtamen
in his est quædam varietas, quia omnes relationes seipsis dis-
ferunt adinuicem realiter, sed quædam specialiter differunt se-
cundum supposita & illæ sunt tantum inter quas est oppositio
directē, ut est inter generare & generari & similiter inter spi-
rare & spirari, vel inter quas est oppositio indirectē & cōcomi-
tantiā sicut inter generare & generari, ex vna parte & spirari
ex alia ut declaratum fuit in præcedente distinctione, ita quod
oppositio non est eis ratio distinctionis realis simpliciter, sed
tantum illius quæ est secundū suppositum specialiter propter
incompossibilitatem oppositorum in eodem supposito. Sic er-
go patet quomodo differunt processionē & relationes diuinas.
35. A D P R I M V M argumentum dicendum, quod non est si-
mile de communicatione naturę in Deo & in creaturis, quia
sicut ex illimitatione naturę diuinę est quod ipsa numero vna
existens possit esse in pluribus suppositis, sic ex eodē cōuenit
ei quod communicetur emanationibus diuersis, hæc autē illimi-
tatio non cōuenit naturę create quantuncūq; sit perfectior.
36. Ad secundū dicendū, quod distinctio processionum est ex par-
te relationū vel potius ipsarū relationū cum sint idem realiter
pro

processiones & relationes. Et cum dicitur quod in diuinis omnia
sunt idem ubi non obuiat oppositio relationis, dicendum quod
Boetius loquitur de sola identitate quo ad suppositum, inter
autem processionē est oppositio indirectē & concomitantiā.
Et ideo differunt secundū suppositum, sed inter productiones
actiuas vtrū generare & spirare, non est oppositio, propter
quod licet differant realiter nō tamen secundum suppositum.

Q V A E S T I O T E R T I A.
Vtrum Spiritus sanctus possit dici ingenuus.

Thom. 1. 2. 3. 4. Et infra d. 28. q. 1.

TERTIO queritur vtrum Spiritus sanctus possit
dici ingenuus. Et videtur quod sic, quia plus di-
stat à ratione generationis pater quam Spiritus sanctus.
quia Spiritus sanctus nec generat nec generatur, pater au-
tem & si non generatur tamen generat, sed ingenuus
negat vel priuat generationē, ergo verius potest dici
Spiritus sanctus ingenuus quam pater.

1. Item in litera, & est Hieronymi dicitur quod omne quod
est aut est ingenuus aut genitum aut factum, sed Spiritus sanctus
est genitus nec factus, igitur est ingenuus. Item ad negatiuum
de prædicatione finit sequitur affirmatiua de prædicatione infinito
cum constantia subiecti. Sequitur ergo Spiritus sanctus nō est genitus:
ergo est ingenuus vel non genitus quod est idem.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur in litera
quod solus pater est ingenuus. Et Augustinus de trinitate ca. 26. di-
cit quod cum Spiritus sanctus genitum non dicamus, dicere tamen in-
genitum non audeamus, ne in hoc vocabulo duos patres in tri-
nit. vel duos qui non sunt de alio quipiam suspicetur.

4. R E S P O N S I O. Duo videnda sunt. Primum est quali-
ter ingenuum sumatur in diuinis vtrum negatiue an priuatiue.
Secundum erit cui competat esse ingenuum & cui non.
Quantum ad primum sciendum quod ingenuum non potest
sumi pure negatiue, quia illa quæ sunt pure negatiua possunt
verificari tam de ente quam de non ente (ut non lapis verificatur
de homine & chimera) sed ingenuum non potest verificari
de non ente, hæc enim est falsa chimera est ingenua sicut ista
chimera est iniusta, ergo ingenuum non potest sumi pure ne-
gatiue, restat ergo quod sumatur priuatiue. Sed tunc occurrit
dubia quia priuatio est remotio alicuius apti nati à subiecto,
sed in diuinis nihil est aptum natum esse quod ibi non sit, nec
amoueri potest quia quicquid ibi esse potest necessario est, ergo
nihil potest dici in diuinis priuatiue, propter hoc notan-
dum est quod priuatio ad præsens tripliciter dicitur sicut ap-
paret ex 7. metaphysice. ca. de priuatione. Dicitur enim vno
modo aliquid priuatum propriissime quando non habet quod
aptum natum est habere secundum propriam speciem sicut ho-
mo carens visu dicitur cæcus propriissime quando non habet
quod aptum natum est habere.

5. Secundo modo dicitur aliquid priuatum quando non ha-
bet illud quod natum est habere non secundum suam speciem,
sed secundum suum genus, ut pote quia illud inuenitur in ali-
quo sui generis ut talpa dicitur cæca quia nō habet visum qui
natus est haberi ab aliquo sub genere animalis licet non à spe-
cie talpæ.

6. Tertio modo dicitur aliquid priuatum quia nō habet ali-
quid quod natum est haberi licet non ab eo vel secundum spe-
ciem vel secundum genus: sicut planta dicitur priuari oculis.
Primo ergo modo dicitur aliquid propriè priuatum. Et hoc mo-
do non reperitur priuatio in diuinis sicut probat argumentū
ad hoc tantū. Secundo autem modo reperitur, ingenuus enim
priuat generationem quæ nata est alicui cōuenire de genere
suppositorum diuinarum, scilicet filio, & sic patet primum.

7. Q V A N T V M ad secundum sciendum quod priuationes
cognoscuntur per habitus ingenuitatis autem dicitur priua-
tionem geniti modo quo dictum est statim. Et ideo ex conside-
ratione geniti iudicandum est de ingenuo. Genitum autem di-
cit illud quod habet esse ab alio per generationem. Quod er-
go aliquid dicitur ingenuum potest habere duas causas veri-
tatis, aut quia omnino non est ab alio, aut quia est ab alio, sed
non per viam generationis. Primo modo esse ingenuum con-
uenit soli patri, quia in genere personarum diuinarum solus
pater est à nullo vel non ab alio. Secundo autem modo prout
ingenuum dicitur aliquid quod est ab alio non tamen per ge-
nerationem, sed per spirationem Spiritus sanctus potest dici ingenuus,
quia licet sit à patre & filio non tamen per generationem, sed
per spirationem.

8. A D A R G V M E N T V M primum dicendum quod
distantia à generatione pateris facit quod aliquid dicitur in-
genitum & non distantia à generatione actiua. Pater autem
plus distat à generatione pateris quam Spiritus sanctus, quia di-
stat secundum genus eo quod omnino non est ab alio secun-

dum aliquam emanationem. Spiritus autem sanctus distat so-
lum secundum speciem, quia est ab alio, sed non per genera-
tionem. Et ideo in aliquo sensu vterque potest dici ingenuus,
sed magis pater quam Spiritus sanctus.

9. Ad secundum dicendum quod Hieronymus accipit ingenuū
pro omni eo quod est non per generationem siue sit ab alio ut
spiritus sanctus, siue non, ut pater, & sic ingenuum dicitur de
vetroque, scilicet de patre & Spiritu sancto.

10. Ad tertium dicendū, quod in illo sensu quo ingenuū dicitur
illud quod est ab alio & nō per generationem spiritus sanctus
potest dici ingenuus, in sensu autē in quo ingenuū negat vel
priuat omnino esse ab alio ingenuū cōuenit soli patri & sic
accipit Augustus ingenuū in autoritate allegata in contrarium.

D I S T I N C T I O X I I I I .

Sententia distinctionis XIII.

PARTEREA diligenter superius determinauit
magister de æterna processionē spiritus sancti.
Hic verō determinat de tēporali eius processio-
ne. Et primo determinat de ea. Secundo determi-
nat nomen quod propriū est Spiritus sancti. Secunda
incipit dist. 18. ibi, præterea diligenter. Prima diuiditur in duas.
Primo determinat de processionē eius in generali. Secundo pro-
sequitur modos in speciali processionis sue. Secunda incipit
in principio. 16. dist. ibi. Nunc de Spiritu sancto. Prima diuiditur
in duas. Primo ostendit quod Spiritus sanctus procedit à patre & filio tem-
poraliter. Secunda inquit vtrum detur à seipso. Secunda inci-
pit in 17. dist. ibi, hic considerandū. Prima pars est præsentis le-
ctionis. Et diuiditur in tres. Primo enim determinat intentū.
Secundo excludit errorem. Tertio remouet quādam obiectionē
nem. Secunda ibi. Sunt autē alij. Tertia ibi, Hic queritur vtrū.
Et hæc est diuisio & sententia in generali.

1. In speciali procedit magister. Et proponit primo quod ge-
mina est processio Spiritus sancti, vna qua procedit æternaliter à patre
& filio, alia qua procedit tēporaliter ad sanctificationē creaturæ,
vnde subdit quod Spiritus sanctus nō à patre procedit in filiū & à filio in
creaturā, sed ab vtroque procedit ad sanctificationem creaturæ.
Et hoc confirmat autoritate Augustini. Hæc autem processio
aliquando nominatur processio, aliquando dario, aliquid mis-
sio. Et hoc ostendit autoritate Beate & etiā Augustini. Postea
excludit errorem dicentū quod in Spiritu sancto missio ipse Spiritus
sanctus nō datur, sed tantū eius dona. Et hoc dicit sensisse Be-
dam qui dicit Spiritus sanctus procedere, tamen ipsius gratia datur, sed
quod Spiritus sanctus qui est vna in trinitate persona detur pater,
spiritus enim sanctus indiuisus simul plures mentes discipulo-
rum infudit quod nō potuisset si esset creatura. Idem etiā pro-
batur autoritate Augustini ex parte dei dātis qui dat donū æquale
sibi & addit quod Spiritus sanctus nō est minor patre & filio sicut à quibus-
dam dicitur. Vltimo querit vtrum viri sancti dent Spiritu san-
cto. & dicit quod nō, quia si Spiritus sanctus creatura daretur, ab illa proce-
deret, vnde in primitiua ecclesia nō legitur sanctos de illis Spi-
ritu sancto ad eorū orationē & manū impositionem dabatur san-
ctus Spiritus. & subdit quod Christus secundū quod homo nō dedit Spiritu
sancto. Et excludit quādam obiectionē. Quod enim Apostolus
dicit ad Galatas de dedit Spiritum sanctum, intelligendū est quod
per eius prædicationem dabatur Spiritus sanctus. Et hoc confirmat au-
toritate Augustini. Et hæc est sententia lectionis in speciali.

Q V A E S T I O P R I M A .

Vtrum sit aliqua processio tempora-
lis Spiritus sancti.

Thom. 1. q. 43.

TERCA distinctionem istam queruntur quatuor.
Primum est vtrum in diuinis sit aliqua processio
temporalis. Secundum est vtrum temporalis pro-
cessio ponat innumerum cum æterna. Tertium
est vtrum per processionem temporalem detur
ipsemet Spiritus sanctus vel solum eius dona. Quartū est vtrū
spiritus sanctus detur à viris sanctis. Primo ergo queritur vtrū
sit aliqua tēporalis processio spiritus sancti. Et videtur quod
non quia omne quod procedit temporaliter incipit esse ex tē-
pore, si per processionem accipiat esse. Sed spiritus sanctus non
incipit esse ex tempore & tamē per processionem suam ex pa-
tre & filio accipit esse, ergo non procedit temporaliter.

2. Item sicut Spiritui sancto competit procedere ita filio cō-
petit generari. Sed filius non dicitur generatus tēporaliter nisi
ratione naturę assumptæ, ergo et Spiritus sanctus nullā vnquā
naturā assumpsit videtur quod nunquam processisset tēporaliter.
3. IN CONTRARIUM est quod dicitur in littera, & ar-
guitur per rationem, quia contingit aliquē habere spiritū san-
ctum ex tēpore, sed nō habetur nisi procederet ex patre & filio

oportet ergo ponere aliquam temporalem processionem Spi. san. 4. **R. E S P O N S I O.** Primo videndum est quid vocamus processionem temporalem. Et ex hoc patet veritas questionis. Sciendum ergo quod processio temporalis appellatur processio personarum a persona ad sanctificandum creaturam per aliquam ipsa creaturam, unde Augustinus dicit & habetur in littera quod Spiritus sanctus procedit temporaliter quando creaturam sanctificat. Ex quo quidam acceperunt occasionem dicendi quod sicut processio aeterna est processio personarum a persona, sic processio temporalis est processio alicuius domi creati puta gratiae vel charitatis a persona divina in animam. Quod utique non est verum prout nunc loquimur de processione temporali. Loquimur enim de processione Spi. san. qua Spi. san. procedit. Ex hoc autem quod aliquod donum procedit a Spiritu sancto, Spiritus sanctus non procedit sed aliquod donum procedit ex ipso, ergo processio qua aliquod donum procedit temporaliter a Spiritu sancto in creaturis est quaedam temporalis processio. Sed non est temporalis processio Spiritus sancti, licet una non sit sine alia ut postea patebit. Quid ergo dicendum quod temporalis processio Spiritus sancti est qua procedit a patre & filio in creaturam quod potest intelligi dupliciter. Vno modo quod procedat in ipsam tanquam in obiectum amatum & cognitum & aliquo modo habitum. Et hoc quidem sit ex tempore mediante aliquo dono collato creaturae quod est gratia vel charitas, vel aliqua morio per quam creatura confurgit in cognitionem & dilectionem Dei meritoriam & habet Deum nouo modo non subiective in se sed obiective & prae hoc habet ipsum vel specialem rectorem & directorem, unde processio temporalis ultra exitum personae a persona importat sic esse in creatura scilicet obiective & ut spiritalis rector & promissor & director. Et haec duo includit temporalis processio personarum divinae sicut totum includit suas partes, ergo processio temporalis Spiritus sancti non dicitur processio alicuius domi a Spiritu sancto in creaturam, tamen non est sine ea, quia persona divina non se habet nouo modo ad creaturam obiective nisi quia creatura se habet nouo modo ad Deum per aliquid sibi a Deo de nouo influxum, ita quod tota novitas & mutatio est in creatura secundum rem & subiective. In Deo autem solum secundum rationem & obiective. Per hoc apparer principale scilicet quod talis processio potest dici temporalis & hoc sic. Illud totum cuius altera pars non est ab aeterno sed nouo, non est aeternum sed nouum & temporale, quia totum non est nisi existentibus partibus quas totum importat. Sed processio personarum a persona ut modo nouo sit in creatura est quoddam totum importans duas partes, quarum una est exitus personae a persona, alia est personam divinam nouo modo esse in creatura. Et haec pars non est aeterna, sed temporalis & noua, ergo hoc totum quod est processio personarum a persona ut nouo modo sit in creatura non est aeternum sed temporale & nouum. Et ideo dicitur processio temporalis. 5. Sed contra hoc potest argui dupliciter. Primo sic sicut se habet totum aeternum ad suas partes, sic totum temporale ad suas. Sed totum non potest dici aeternum nisi qualibet eius pars sit aeterna, ergo nec totum potest dici temporale cuius qualibet pars non est temporalis. Cum ergo processio Spiritus sancti de qua loquimur habeat duas partes quarum una est aeterna, & alia temporalis videtur quod sicut non potest dici aeterna, quia quaedam pars eius non est aeterna, ita non potest dici temporalis, quia quaedam pars eius non est temporalis. 6. Secundo arguitur sic, quia demonstrato vno ex eo & altero vidente sicut non potest vere affirmari quod ambo sint ex ei, sed negari potest utrumque, dicendo quod nec sunt videntes nec ex ei, eodem modo in processione quae includit vnum aeternum & aliquid temporale, sicut non potest dici quod sit aeterna, sic nec potest dici quod sit temporalis sed utrumque 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 qualibet pars non sit sed sufficit alteram partem non esse. Aeternum autem dicitur illud quod semper est, sicut & erit. Et ideo totius aeterni oportet quod qualibet partem semper esse fuisse & fore quod est eam esse aeternam. Sed temporale dicitur aliquid sic nunc esse quod prius non fuit semper, cum ergo ad non fuisse totius sufficit alteram partem eius non semper fuisse & hoc facit ipsum esse temporale, patet quod non oportet totius temporalis qualibet partem temporalem esse. 8. Ad secundum dicendum quod refert loqui de pluribus pluraliter retentis & vno toto continente plura, quia in pluribus pluraliter est verum quod isti dicunt, non autem in toto continente plura. Si enim quaeretur utrum ista duo scilicet processio

personarum a persona & existentia personarum divinae nouo modo in creatura sint aeterna vel temporalia, neutrum esset dicendum, sed quod vnum est aeternum & aliud temporale. Sed cum quaeritur utrum hoc totum quod est processio personarum a persona in creaturam sit aeternum an temporale, dicendum quod temporale, quia non semper fuit altera pars quae ad totum requiritur non semper existente, & est simile. Ponamus quod parietem antiquo superponatur totum tectum novum, si quaeretur utrum haec duo paries & tectum sint de nouo vel ab antiquo, neutrum esset dicendum, sed dicendum esset quod paries antiquus & tectum de nouo. Sed si quaeretur utrum domus sit de nouo vel ab antiquo, dicendum esset de nouo, eodem modo est in proposito. 9. **A D P R I M V M** 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 non habet esse per processionem ut respicit terminum ad quem ratione cuius est temporalis, sed ut respicit principium a quo ratio cuius est aeterna. 10. Ad secundum dicendum quod non omnino est simile de generatione & processione, quia generatio dicit tantum respectum generati ad eum a quo est generatio quod est principium communicandi naturam ipsi generati. Et ideo non ponimus nisi duas generationes in filio secundum duas naturas communicatas divinam & humanam. Sed processio non solum dicit habitudinem procedentis ad principium a quo procedit, sed etiam ad terminum in quem procedit. Et quia hic terminus potest esse temporalis, ideo ratione eius processio est temporalis quamquam procedens nullam per hoc temporalem naturam accipiat.

Q V A E S T I O S E C U N D A.
Vtrum processio temporalis Spiritus sancti ponat in numerum cum aeterna.

Thom. 1. q. 83.

SE C U N D O queritur, utrum temporalis processio ponat in numerum cum aeterna. Et videtur quod sic, quia cumque habent adinuicem ordinem numerantur, quia ordo non est eiusdem ad se ipsum sed plurimum. Sed processio temporalis habet ordinem ad aeternam, quia est posterior ea, ergo ponit eam in numerum. 2. Item sicut se habet filius ad generationem passivam ita Spiritus sanctus ad inspirationem passivam, sed generatio filii aeterna & temporalis realiter duae generationes, ergo processio Spiritus sancti aeterna & temporalis sunt realiter duae processionem. 3. **I N C O N T R A R I V M** arguitur, quia omnis processio Spiritus sancti est a Patre & Filio, illa autem non potest esse nisi una, ergo processio Spiritus sancti temporalis & aeterna non sunt duae processionem, sed tantum una. 4. **R E S P O N S I O.** Si processio temporalis Spi. san. esset processio qua aliquod donum procedit a Spiritu sancto in creaturam temporaliter sicut nonnulli imaginantur, tunc certum esset quod processio temporalis & aeterna essent duae processionem realiter differentes, nec mirum, vbi enim sunt procedentia realiter differentia ibi processionem realiter differunt, sed sic esset in processione aeterna & temporalis supradictio modo acceptis, ergo &c. Minor probatur, quia procedens processionem aeterna est persona divina, procedens vero processione temporalis est aliquid donum creati & haec differunt realiter ut de se patet. 5. Sed quia haec opinio reprobata est prius, ideo dicendum est realiter quod questio potest intelligi dupliciter. Vno modo quod processio temporalis & aeterna ponant in numerum processionum, ita quod sint duae processionem realiter differentes. Alio modo quod ponant in numerum non quidem processionum, sed in quacunque numerum rerum vel rei rationis. Si primo modo intelligatur questio, sic dico quod processio temporalis non ponit in numerum cum aeterna, quia non sunt duae reales processionem sed tantum una, quod patet sic, per reale processionem sit aliquid reale in persona procedente absolutum vel relatum. In diuinis enim persona quae procedit ab alia per processionem habet quicquid habet absolutum vel relatum a persona a qua procedit, ergo per aliam & aliam realem processionem sit aliud realiter in procedente, sed per processionem temporalem Spi. san. nihil sit reale absolutum vel relatum in Spi. sancto, praeter illud quod est in ipso per processionem aeternam, ergo processio temporalis non est processio realiter distincta ab aeterna. Et hoc quidem manifestum est ex praedictis, processio enim aeterna dicit solum exitum personarum a persona, processio vero temporalis dicit illud idem cum nouo respectu ad creaturam, & iste nouus respectus non potest dici secundum se processionem, alioquin cum pater possit habere & habere quandoque hunc nouum respectum ad creaturam, pater diceretur quandoque temporaliter procedere, quod est falsum, totum ergo hoc, scilicet processio

processio personarum a persona cum nouo respectu ad creaturam dicitur processio temporalis, processio aeterna quidem ratione solius primi, sed temporalis ratione solius secundi, & ita est ibi unica processio quae est aeterna ex primo, & dicitur temporalis ex secundo. 6. Si autem questio intelligatur secundo modo sic adhuc dicendum quod processio temporalis & aeterna non ponunt in numerum rerum, quia nec sunt duae res, nec una includit super aliam aliquam rem, quod patet, quia praeter processionem aeternam nihil est ibi nisi respectus nouus ad creaturam, ille autem respectus non est realis, sed solum secundum rationem &c. verumtamen licet processio temporalis non sit alia res nec alia 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 obiective nisi, quia creatura se habet nouo modo ad deum per aliquid receptum in ea subiective. Et est simile deus & deus creans non sunt duo dii nec duae res, & tamen deus creans connotat extrinsece aliam rem, scilicet creaturam. Similiter est in proposito ut visum est. Si autem questio intelligatur de quacunque numero, scilicet rei vel rationis, sic processio temporalis ponit in numerum cum aeterna non ita quod una processio puta aeterna sit tantum res & alia, scilicet temporalis sit tantum ratio, sed quia supra processionem aeternam quae veritas est processio temporalis addit respectum ad creaturam quae est solum secundum rationem. 7. **A D P R I M V M** argumentum dicendum quod ordo processionis temporalis ad aeternam 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 aeterna & temporalis non solum distinguuntur per respectum rationis superadditum sicut processio Spi. san. temporalis & aeterna, sed per diversas naturas acceptas per hanc generationem & illam, ideo generationes realiter distinguuntur sicut naturae per eas acceptae non sic autem est ex alia parte.

Q V A E S T I O T E R T I A.

Vtrum per processionem temporalem spiritus sanctus detur an eius dona.

Thom. 1. q. 83. ar. 3.

TE R T I O queritur, utrum per processionem temporalem ipsemet Spi. san. detur an tantum eius dona. Et videtur quod ipsemet Spi. san. non detur, quia illud de nouo datur quod nouo modo habet, sed Spi. san. secundum se non 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 quas res diuersimodo se habeat ad primam causam. 2. **I N C O N T R A R I V M** est quod dicitur Ro. v. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per Spi. san. qui datus est nobis, ergo videtur secundum Apostolum quod utrumque detur scilicet ipse Spiritus sanctus & dona eius. 3. **R E S P O N S I O.** videnda sunt tria. Primum est, quomodo Spi. san. detur cum donis suis & non tantum sua dona. Secundum est cum quibus donis Spi. san. detur & cum quibus non. Tertium est quid detur per prius utrum Spi. san. an dona eius. Quantum ad primum sciendum est quod aliquid potest dari alteri dupliciter ad praesentia. Vno modo sicut forma inheret sicut calor datur aquae ab igne, & isto modo Spi. san. nunquam datur cum sit persona subsistens & nullo modo forma inheret. Alio modo sicut obiectum, vel sicut amicus, rector, & motor, sicut dicitur quod aliquid datur puero in tutorem, & hoc modo datur Spi. san. hominibus & non solum dona eius. Est enim quorundam obiectum cognitum & amatum quorum ipse est Spiritus sanctus tutor & director. 4. Ex hoc patet secundum scilicet quod Spi. san. datur creaturae rationali soli cum donis naturae, sed imperfecte. Cum donis vero gratiae perfectius, sed cum donis gloriae perfectissime. Quod patet unica ratione quae talis est. Illi soli creaturae datur Spi. san. quae potest in ipsum tendere tanquam in obiectum cognitum & amatum, & cuius ipse est spiritalis tutor & director, sed sola creatura rationalis potest intendere in deum vel in Spi. san. tanquam in obiectum amatum & cognitum imperfecte quidem secundum dona naturae, perfectius vero secundum dona gratiae, perfectissime autem secundum dona gloriae, solius etiam creaturae rationalis est specialis tutor, promissor, & director, quia ordinabilis est ad finem supernaturalem, & specialior electorum, spiritualissimus autem beatorum, ergo Spi. san. datur soli creaturae naturali imperfecte secundum dona naturae, perfectius secundum

dona gratiae, sed perfectissime secundum dona gloriae.

5. Quantum ad tertium notandum, quod aliquid dicitur prius dupliciter. Vno modo secundum tempus. Alio modo secundum naturam. Si loquamur de prioritate secundum tempus, sic in datione Spi. san. & donorum eius maxime quo ad dona gloriae 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, ut patet ex primo ethicorum. Sed illius actus vel operationis obiectum cognitum & amatum est deus vel Spi. san. cum illa operatio sit intellectus & voluntas, ergo simul secundum tempus habetur dona gloriae & deus vel Spi. san. ut amatus & cognitus. 6. De donis autem gratiae & naturae cum quibus deus habetur minus perfecte secus est, quia illa non semper perficiunt hominem in suo. Non enim habes intellectum & voluntatem etiam cum fide & charitate semper est in actu contemplandi & diligendi deum naturaliter vel meritorie. Et ideo cum his donis non semper habetur deus vel Spi. san. ut actus cognitum & amatum, sed solum secundum potentiam vel habitum, propter quod haec dona prius habentur secundum tempus quam Spi. san. habeatur in actu. Si vero loquamur de prioritate secundum naturam sic ad praesentia duplex est natura, scilicet materia & forma, forma autem est perfectio materiae. Et ideo illa quae sunt perfectiora sunt priora secundum naturam formae vel finis, quae autem sunt imperfectiora sunt priora secundum naturam materiae vel subiecti recipientis, cum ergo habere deum ut cognitum & amatum, sit sicut finis & perfectio principaliter intentionis, patet quod secundum naturam formae & finis qui aliquo modo coincidunt cum forma, Spi. san. datur prius natura quam deus, eius dona. Sed secundum naturam materiae vel subiecti recipientis prius habetur dona Spi. san. quam ipse Spiritus sanctus propter duo. primo, quia semper in subiecto dispositio praecedat naturaliter perfectionem, sed dona Spi. san. sunt quaedam dispositiones ad habendum deum, ergo &c. Secundo quia persona diuina non se habet nouo modo ad creaturam obiective nisi, quia creatura se habet nouo modo ad deum per aliquid quod est ei datus de nouo & est in ea subiective, sed illud quod est causa & ratio alterius est prius eo secundum naturam, ergo dona influxa natura a deo sunt in ea prius secundum naturam quam ipsa feratur in deum tanquam obiectum quod est eam habere spiritum sanctum. 7. **A D A R G V M E N T V M** in oppositum, dicendum quod ipse deus vel Spi. san. nouo modo se habet ad creaturam non quidem subiective sed obiective absque mutatione sui per solam mutationem creaturae, & cum quo deus eodem modo se habet ad res secundum autorem de causis. Dicendum quod intelligendum est sic quod in deo non sunt subiective diuersi modi reales quibus se habeat nunc aliter quam prius, ex variatione tamen creaturarum variae relationes secundum rationem consurgunt circa deum obiective, & sic est in proposito.

Q V A E S T I O Q V A R T A.

Vtrum spiritus sanctus detur a viris sanctis.

Q V A R T O queritur, utrum spiritus sanctus detur a sanctis viris. Et videtur quod sic, quia Christus dedit discipulis potestatem dimittendi peccata, sed peccata non dimittuntur nisi per spiritum sanctum, ergo discipuli potuerunt dare spiritum sanctum. 2. **I N C O N T R A R I V M** est quod dicit Augustinus de trinitate non aliquis discipulorum dedit Spi. san. sed orabant ut veniret in hominem. 3. **R E S P O N S I O.** dicendum quod Spi. san. potest dari dupliciter. Vno modo directe per modum autoritatis. Alio modo indirecte & per modum ministerii. Primo modo non potest Spi. san. dari a quacunque creatura angelo vel homine nec in se nec in donis suis, non in se quia spiritus sanctus solum potest dari per modum autoritatis ab illis a quibus originatur, quia non est autoritas personae supra personam in diuinis nisi ratione originis, unde nec aliqua persona semetipsam dat. Si tamen dat, non per modum autoritatis dat, sed tantum per modum cuiusdam liberalitatis. Sed Spi. san. originatur solum a patre & filio & non ab alia creatura, ergo spiritus sanctus non datur per modum autoritatis nisi a patre & filio & non ab aliqua creatura, nec per modum liberalitatis dari potest nisi ab illis quorum voluntas subest Spi. san. haberi a nobis, hi autem sunt solum pater & filius & Spi. san. quorum est una & eadem voluntas, ergo nec per modum autoritatis potest dari Spi. san. a quacunque creatura. 4. Item nec dona spiritus sancti possunt isto modo dari ab alia creatura, quia dona illa si sint naturae (cum sint intellectus & voluntas) non possunt esse nisi a creatore cum intellectu & voluntas sint ab extrinseco. Si vero sint dona gratiae aut sunt dona gratiae grati facientis & similia aut non sunt aliud quam acceptio diuina quae non potest esse ab alio causaliter, nec in alio formaliter nisi in deo, aut si sint aliud cum non possint educi

Ex hoc sic arguitur, missum sub ratione missi importat originem passivam, sed missum ut missum non habet passivam nisi ad mittentem, ergo missum in diuinis trahit à mittente originem. Et confirmatur quia quid pertinet ad missionem quod missum sit ab alio, nisi sit ab aliquo pertinente ad missionem certe nihil ut videtur. Cum ergo illud à quo est persona missa non sit creatura ad quam mittitur, nec effectus in ea causatus, nec ipsa persona missa, quia non est à se ipsa præter hoc non est aliquid nisi mittens, relinquatur quod oportet personam missam esse à mittente persona. 8. Secundo sic, ista est bona consequentia secundum omnes, persona diuina mittitur, ergo ipsa originatur, quia missio non potest saluari sine ratione originis, unde secundum Augustinum pater non mittitur, quia non originatur, ergo similiter bona consequentia est, persona mittit, ergo ipsa aliam ex se originat. Si enim mitti respicit illum à quo est, ita mittere respicit illi qui est ab eo, correspondens enim sibi secundum rationem actiui & passivi, 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. Tercio sic, nomen missionis translatus est à creaturis ad diuinum, & tam hic quam ibi de ratione missi est auctoritate vel virtute alterius ut sic aliquid est missio vel facere, sed in creaturis missum non habet auctoritatem vel virtutem nisi à mittente, ergo nec in diuinis, sed nihil recipitur in diuinis nisi per originem, ergo oportet personam missam esse originatam à mittente. 10. Quarto quia missio & processio temporalis sunt penitus idem ut dictum est supra, sed nulli persone diuine conuenit procedere à se temporaliter, ergo nec mitti, huic opinioni concordat proprietas modi loquendi & definitio missionis prius posita, scilicet quod missio est exitus personæ à persona hanc missionem ab eo eandem virtutem ad faciendum aliquid. Sic ergo dicunt illi quod missionem proprie dictam nullo modo persona mittit se vel aliam quæ ab ipsa non procedit. Largè autem loquendo de missione pro datione vel qualicunque liberali communicatione persona potest se ipsam mittere, quia datio vel liberalis communicatio non sic importat originem dati à dante vel communicati à communicante sicut missio secundum hunc modum qui videtur rationabilior & ex posterioribus dictis beati Augustini, quali necessario concluditur.

11. **RESPONDETUR** ad rationem contrarie opinionis dupliciter. Primo dicendum quod ipsa non concludit de virtute sermonis cum non concludat in omni materia. Cum enim quæ accipit sunt communia missioni quæ est in diuinis & in creaturis, & tamen veritatem non habent in creaturis, quia nulla creatura dicitur mitti nisi ab illa à qua recipit auctoritatem vel virtutem agendi aliquid, consequens est quod non concludat in diuinis de virtute sermonis.

12. Secundo responderetur explicando specialius defectum rationis sic, quod ubiqueque prædicatur vni coniunctum de alio quod dicitur ipsum facere sufficit quod ubi dicitur tantum pro altera parte quando partes illius coniuncti sic se habent quod ex ipsis sit vnum secundum subiectum, sicut ex materia & forma, vel sicut ex subiecto & accidente. Et causa est, quia cum in factione subiectum supponatur quod maneat vnum & idem in tota transmutatione faciens, non causat nisi formam suppositam. 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 prædicatur aliquid coniunctum tale cuius partes non faciunt vnum subiectum, non verificatur locutio pro altera parte, sicut contingit videri in omnibus quæ agunt mediante instrumento ex quo cum effectu non fit vnum secundum suppositum, quoniamque enim per locutionem denotatur habitudo agentis principalis ad effectum per instrumentum, non sufficit quod agens principale habeat solum auctoritatem super effectum, sed super instrumentum, ut si dicatur sic, habet extendit ferrum per malleum. Sicut autem malleus recipit virtutem agendi à principali agente, sic oportet, videtur, quod persona missa cum sit media inter personam mittentem & vicinam effectum, recipiat virtutem à persona mittente, quod non fit nisi per originem, ergo oportet personam missam originari à 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 præcise effectum causari aliquem 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 per ipsos persona patris de nouo demonstrata fuerit, vnde videtur audita super Christum in baptismo & in transfiguratione, sed pater nunquam dicitur fuisse missus, ergo mitti non est solum effectum in creatura causare.

ri, quare nec mittere est solum effectum in creatura causare, sed est causare in creatura effectum mediante persona à mittente producta, & mitti est causare tale effectum per virtutem à mittente receptam.

15. **AD RATIONES** principales. Ad primam cum dicitur quod filium cognoscere esse à patre est ipsum mitti, dicendum quod dicitur Augustini non coprahendit quicquid pertinet ad rationem missionis, sed tantum illud quod consequitur ad missionem, quia per effectum causatum in creatura à persona missa per virtutem quæ habet à persona mittente per quandam appropriationem possumus deuenire in cognitionem originis illius personæ quæ dicitur mitti. Mittitur enim filius cum in creatura rationali sit donum sapientiæ. 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 quæ habet auctoritatem super effectum istum sit mittens, cum in hoc non coprahenditur ratio missionis, sed illa sola mittit quæ auctoritatem habet super personam quæ mittitur & super effectum missionis. 16. Ad secundum dicendum est, quod illud verbum *Et sic* 48. ad litteram 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 mente, & ad prædicationem, dux primæ missionis conueniunt filio quoad personam & naturam diuinam, & secundum eas proprie loquendo non mittitur filius nisi à patre. Tertia autem missio, sed in prædicationem conuenit filio secundum naturam humanam super quam habet Spiritus sanctus auctoritatem, & ex consequenti super filium ratione humanæ naturæ, & etiam filius secundum naturam diuinam habet auctoritatem super se ipsam secundum humanam, propter quod secundum hanc missionem scilicet ad prædicandum missi Spiritus sanctus filium & filius seipsum. De hac loquitur Esai. ubi 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 se ipsam & illam quæ ab ipsa non procedit, mittere autem non, & causa dicta fuit.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum missio inuisibilis filio competat.

Thom. 4. q. 43. ar. 5.

QVARTO queritur, vtrum missio inuisibilis competat filio. Et videtur quod non, quia persona diuina non mittitur proprie nisi cum donis gratiarum facientis, sed dona pertinentia ad intellectum, ut sapientia & scientia quæ appropriantur filio non sunt gratum facientia cum sint communia bonis & malis ut habetur primæ Corin. 13. Si habueris omnem scientiam &c. ergo filio non competit inuisibilis mitti.

2. Item si filius mittetur missio eius esset distincta à missione Spiritus sancti sicut & personæ distinctæ sunt, sed hoc non est possibile, quia diuersarum missionum non est idem terminus, diuine autem missionis inuisibilis est tantum vnus terminus, scilicet sancti ficiatio creaturæ, ergo est tantum vna inuisibilis missio. Cõstat autem Spiritui sancti inuisibiliter mitti, ergo hoc modo non mittitur filius.

3. **IN CONTRARIUM** est quod dicitur Sapientia. 10. mitte illam scilicet sapientiam genitam de celis &c. 4. **RESPONSI**o. hic sunt tria videnda. Primum est quid sit inuisibilis missio. Secundum qualiter competit filio. Tercium est quomodo inuisibilis missio filij se habeat ad inuisibile missionem Spiritui sancti. Quantum ad primum sciendum, quod ratio rationis sumitur ex habitu. Cum ergo inuisibile priuatiue se habeat ad visibile ex ratione visibilis missionis, tumēda est ratio missionis inuisibilis, missio autē absolute dicta est exitus personæ à persona ad causandum aliquem effectum in creatura per quē possumus per modum cuiusdam apparitionis manuduci in notitiā personæ missæ, ut dictum fuit prius. Super hanc missionem absolute dictam addit missio visibilis signū visibile exterius inuisibilis missionis, interiorius manifestariū, sicut fuit colūba super Christum in suo baptismo apparens, & lingue ignis apparens super Apostolos de quibus postea plura dicetur. Per priuationem autem huius signi exterioris visibilis dicitur inuisibilis quod non est aliud quod missio personæ à persona ad sanctificandam creaturam solo interiori opere absque signo exteriori visibili, & sic patet primum.

5. **CYRILLUS** secundum intelligendū est, quod missio inuisibilis cõpetit filio sicut Spiritui sancto, quod patet primo, sicut dona perfectiōis voluntatē appropriantur Spiritui sancto, sic dona perfectiōis intellectus appropriantur filio, (filius enim procedit per modum intellectus sicut Spiritui sancto per modum voluntatis) sed Spiritus sanctus dicitur mitti inuisibiliter, cum alicui dantur dona perfectiōis voluntatem

luntatem absque signo visibili, ut charitas vel aliquid tale, ergo filius dicitur mitti inuisibiliter cum absque signo visibili datur alicui dona perfectiōis intellectus, ut sapientia vel huiusmodi, ergo filio conuenit inuisibilis missio sicut Spiritui sancto. 6. Secundo sic, persona diuina mittitur secundum dona gratiæ & gloriæ, sed secundum dona gloriæ mittitur quantum ad dona intellectus & voluntatis quæ appropriantur filio & Spiritui sancto, ergo consimiliter mittuntur personæ diuine, scilicet & Spiritus sanctus secundum dona gratiæ perfectiōis tam intellectum quam voluntatem.

7. **QVANTVM** ad tertium sciendum est, quod has duas missiones possumus cõparare dupliciter. Vno modo quantum ad realem diuersitatem. Alio modo quantum ad actuale separationem. Primo modo planum est eas differre realiter, quia missio duo includit, scilicet exitum personæ à persona & effectum causatum in creatura. Et quantum ad vtrumque missio filij differt realiter à missione Spiritus sancti, quia generatio quæ filius exit à patre est alia à processione Spiritus sancti quæ exit ab utroque. Similiter donum quod perficit intellectum, ut sapientia secundum quod attenditur missio filij est aliud à dono quod perficit voluntatem puta à charitate, secundum quod attenditur missio Spiritus sancti, ergo missio filij simpliciter est alia à missione Spiritus sancti.

8. Si autem comparentur quantum ad actuale separationem sic dicendum est, quod vna missio nunquam est sine alia. Cuius ratio est, quia amor supponit noticiam & perfectus amor perfectam noticiam, ergo dona amoris secundum quæ mittitur Spiritus sanctus supponunt dona notitiæ secundum quæ mittitur filius, nunquam ergo mittitur Spiritus sanctus sine filio.

9. Item notitia boni perfecti in quo nulla est ratio mali ex ne cessitate ducit in amorem perfectum, sed dona secundum quæ mittitur filius pertinet ad noticiam boni perfecti in quo nulla est ratio mali, ergo ipsa inducit in amorem perfectum qui non est sine donis secundum quæ mittitur Spiritus sanctus, non mittitur ergo filius inuisibiliter sine Spiritu sancto, nec e converso.

10. **AD PRIMUM** argumentum dicendum quod dona pertinentia ad intellectum secundum quæ mittitur filius sunt dona gratiarum facientis, non per essentiam sed per inseparabilem concomitantiam ut dictum est, unde secundum illa dona intellectus quæ possunt esse sine gratia, ut fides informans, prophetia, & scientia non dicitur mitti filius nisi valde imperfecte sed solum cum illis quæ necessario coelegant gratiam, ut sapientia prout est donum & consimilia.

11. **AD SECUNDVM** dicendum quod sanctificatio creaturæ vna est inquantum vni iuncti fini, scilicet Deo creaturam coniungit, tamen multa requirit secundum duas potencias secundum quas Deo cõiungitur scilicet intellectus & voluntatem, secundum quarum perfectiones diuersas diuersæ sunt missiones filij & Spiritus sancti, licet semper sint simul ut visum est.

12. Ex his patet ad quod facta sit inuisibilis missio, quia ad omnes qui receperunt effectum gratiæ sanctificatis vel gloriæ beatificatis, quod pater sic, missio & processio temporalis videtur esse idem realiter ut supra dictum est. Sed processio temporalis proprie & perfecte attenditur secundum dona gratiæ & gloriæ tantum & non secundum dona naturæ, nisi secundum quid & imperfecte ut prius ostensum est, ergo idem est de missione, ad omnes ergo bonos facta est missio, sine finit homines, sive Angeli, & secundum gradus beatitudinis fuerunt gradus missionis donorum quibus beatificati sunt plenissime, ergo facta fuit missio ad Christum in instanti conceptionis suæ quæ plenissime beatificatus fuit secundum superiorem partem animæ, aliis autem differenter secundum gradum beatitudinis suæ, viatoribus autem differenter secundum gradum beatitudinis suæ, viatoribus autē sic cum donis gratuitis, vel cum augmento eorum, aliter enim generalius & plenius facta est missio tempore reuelatiæ gratiæ quod est tempus plenitudinis quàm in veteri testamento, licet ad quasdam excellentes personas veteri testamento fuerit, ad nullas tamen plenas & perfectas.

DISTINCTIO XVI.
Diuisio literæ huius distinctionis.

NUNC 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 visibili, secundum de inuisibili. 17. distinctione. Iam nunc accedamus. Prima est principalis distinctio, & diuiditur in tres partes. Primo proponit suum intentum. Secundum comparat missionem visibilem Spiritus sancti, ad inuisibilem missionem filij. Tertia determinat quoddam modum. Secunda ibi. Sed prius querendum est. Tertia ibi. Hic prius autem videtur dicere. Et hæc est diuisio magistri in ista

lectione in generali.

2. In speciali verò 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 queritur cur filius ratione temporalis missionis dicatur pater minor & non Spiritus sanctus. Et respondet quod hoc ideo est, quia filius assumptus creaturam in qua apparuit per personalem vniōem, non sic autem Spiritus sanctus. Et subdit quod filius per illam temporalem missionem visibilem & à se ipso & à Spiritu sancto & ab Angelis est minoratus. Vltimò dicit secundum Hilariū quod licet pater sit maior filio propter auctoritatē, filius tamen non est minor patre propter vnitatem naturæ quam habet cum patre, verba tamen illa sanè intelligenda sunt. Et in hoc facta sententia, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Spiritui sancto competat visibilis missio.

Thom. 4. q. 43. ar. 7.

PRIMA distinctionem istam queritur primò de missione visibili 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, præsentiam, & 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 rursum dicitur primæ Petri primo, Euangelizauerunt vobis spiritu sancto de celo missio, adhuc autem sunt multe auctoritates in littera.

6. **RESPONSI**o. hic sunt tria videnda. Primum est quid sit visibilis missio. Secundum est propter quid fiat vel ad quid sit utilis, & 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 sumptæ sit exitus personæ à persona ad aliquid causandum in creatura, hæc 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 personæ diuinæ per signum visibile, unde cõuenire potest cuiuslibet personæ diuinæ etiam patri, ut allegatum est in arguendo. Missio autem visibilis dicit id ipsum & cum hoc exitum personæ à 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. Ar. ubi venit plenitudo temporis misit deus filium suum, &c. Spiritus verò sanctus in columba super Christum apparens & linguis ignis apparentibus super apostolos, & quam pluribus aliis signis visibilibus, & hoc totum propter sanctificationem creaturæ rationalis, ut postea magis dicetur, & sic patet primum.

7. **DE SECUND**o est intelligendū quod omnis missio tam visibilis quam inuisibilis est propter gratiam. Est autē duplex gratia, scilicet personalis & causalis seu vniuersalis. Personalis respicit personam secundum seipsam, Secunda vero respicit personam in ordine ad aliam. Ad primam ordinatur missio inuisibilis quæ est ad solam sanctificationem creature cui fit missio

per secundum sit missio visibilis, quia per signum visibile significatur quod in eo cui sit missio sit gratia ut potens in alios redundare per eorum predicationem vel ministerium: ideo Christo primo & postmodum apostolos visibilis missio Spiritus sancti facta est, quia per eos gratia diffundenda erat in alios, & ecclesia plantanda, & hoc fuit expediens.

8. Quod patet primo si fides est de transcendens naturalium rationem, deest ergo ut predicantibus fidem crederetur quod doctrina eorum & autoritas docendi per aliquod transcensum rationem naturalem confirmaretur, hoc autem 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 & universalis quam gratia personalis, sed ad gratiam personalem sufficit visibilis missio quae intus latet: ergo gratia secundum redundantiam quae est causalis vel universalis requirit plus, scilicet signum sensibile quod extra patet, & hoc de secundo.

10. EX HIS apparet tertium faciliter, scilicet quod visibilis missio competit Spiritui sancto, sic. Ecclesiastica hierarchia exemplata est a caelesti, sed in caelesti hierarchia per superiores illuminatur & instruitur inferiores, ergo similiter in ecclesiastica per superiores illuminari debent & instrui inferiores, propter quod ad significandum mysterium gratiae acceptum a talibus convenienter debuit apparere per signum huius ministerij ostensivum quod factum est in missione visibili Spiritus sancti.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod Spiritus sanctus propter missionem visibilem non dicitur minor patre, filius tamen propter naturam assumptam dicitur minor patre. Cuius ratio est, quia quandoque aliqua duo sunt unum in supposito, unum potest de alio predicari in concreto & communicari sibi suas proprietates denominatiue: nunc est ita quod filius assumptus naturam humanam in unitate 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 unitate personae, sed semper fuerit distincta secundum supposita, propter quod ratione illius creaturae Spiritus sanctus non potest dici minor patre sicut filius ratione humanae naturae quam in unitate suppositi assumpsit.

12. Ad secundum dicendum, quod persona divina dicitur nouo modo esse in creatura visibili sicut in signo manifestationis 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 obicem gratiae, sed in missione visibili semper absque aliqua ambiguitate gratia est in illo ad quem fit missio non solum per se, sed ut potens in alios redundare.

13. Ad aliud patet solutio ex dictis, differunt enim apparitio & missio, quia missio visibilis ultra apparitionem includit exitum personae a persona quod patri non conuenit. Et ideo pater nunquam legitur missus licet apparuerit quandoque.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum missio Spiritus sancti visibilis debuerit fieri ad Christum.

Thom. vii supra.

SECUNDO quaeritur de missione visibili per comparisonem 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 quod deberet fieri ad praedictos nostros temporis, quia missio sit ad denotandum redundantiam gratiae in aliquo ut redundet in alios per eius ministerium vel doctrinam, sed praedicti moderni habent officium diffundendi gratiam in alios per predicationem sicut habebant in primitiua ecclesia, ergo ad eos deberet fieri missio visibilis sicut antiquis fiebat.

3. IN CONTRARIVM est, quia facta fuit super Christum in specie columbae. Luc. 3. super apostolos in linguis igneis, Act. 2. modo sic nihil tale sit.

4. RESPONSO. 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, ut supra dictum est, & sit ut 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, ut 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 tri. quod licet filius & Spiritus sanctus in veteri testamento apparuerint, tamen nunquam legantur visibiliter missi.

5. SECUNDO est, quod 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 ut crederetur illis quibus incumberebat 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. TERTIVM 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 sive per predicationem suam, sed mulieri non licet predicare aut docere iuxta illud prima ad Th. 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 quo ad naturam corporis aliquo modo unum erat cum illo per quem gratia & veritas facta est, & in omnem 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 ut 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.

Utrum species in quibus apparuit Spiritus sanctus, fuerint res verae.

Thom. vi supra.

TERTIO quaeritur de missione visibili quantum ad species in quibus facta fuit. Et queritur utrum fuerint res verae. Et videtur quod sic: quia spirituum 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 auditum, ergo similiter columba quae apparuit fuit vera columba, & sic de aliis.

3. IN CONTRARIVM est, quia verus ignis vere comburit nisi per miraculum impediatur, sicut legitur factum de tribus pueris Daniel. 3. Sed linguae igneis 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 questionem istam videnda sunt duo. Primum est in quibus speciebus facta fuit visibilis missio. Secundum est de illis speciebus utrum fuerint verae res an non. Quantum 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, ut 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, & utroque modo Christus diffudit 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 secundum valde, quia tunc ipse nihil accipiens baptismo tactu suae manducatione carnem vim regenerationis contulit aquis, ut dicit Beda. Christus etiam per doctrinam & predicationem diffudit 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 innotuit super eum dicens: Hic est filius meus dilectus ipsum audite. Nec oportuit missionem 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 prima facta fuit missio visibilis ad eos in specie status. Ioannis 20. ad infundendum diffusionem gratiae per eos faciendam per administrationem sacramentorum, unde tunc dictum est eis. Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, ut ergo denotaretur quod talis autoritas non deueniat ad eos nisi ab influxu capitis, scilicet Christi facta est missio in specie status a Christo procedens, de quo tamen an fuerit proprie missio adhuc aliquid dicitur. Ratione autem secunda scilicet ad denotandum diffusionem gratiae per eos faciendam per modum doctrinae facta est ad eos visibilis missio in die pentecostes in linguis igneis ut essent verbis profusi & charitate feruidi, suam & aliorum salutem zelantes, & sic patet ratio, quare in praedictis facta est missio visibilis, scilicet in columba, in nube lucida, in linguis igneis, & in statu.

7. QVANTVM ad secundum, videlicet utrum sit illarum species fuerint verae res non potest sciri per certitudinem cum qua 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 queritur quid de facto fuerit, sufficit ad hoc dare probabiles persuasiones.

8. Est ergo notandum quod 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 apparet, 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 mortuus aeternus.

9. De linguis autem igneis mouet Augustinus dubitationem secundo libro de tri. 9. cap. de magnis, & 16. de paruis. Et videtur dicere quod non refert dicere quod fuerint verae res extra animam solum in imaginatione, quod arguit ex modo loquendi scripturae quae dicit quod apparuerit illis dispersae linguae tanquam ignis, secundum ipsum enim nomen apparitionis inuenitur in scriptura sacra quandoque pro visionibus imaginariis & pro visionibus rerum extra existentium, probabiliter tamen tenetur quod illae linguae fuerunt verae res extra animam existentes. Cuius ratio est quia ex hoc dicitur visibilis missio, quia sit sub signo visibili, sed apparitio imaginaria non sit proprie sub signo visibili, ergo tales res in quibus dicitur facta fuisse visibilis missio non fuerunt solum in imaginatione existentes, sed in re extra. Item missio visibilis fit ad manifestandum aliis quod ab eis datur gratia est in illis ad quos fuit visibilis missio, ut 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 utrum illae species fuerint verae res tales quales apparebant, utpote 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 reuersa. Et hoc posset sic persuaderi, missio visibilis fit ad hoc ut credatur illi cui fit missio tanquam haberi mysterium doctrinae & predicationis, sed magis vel saltem aequae creditur ex hoc quod signum visibile est quoddam similitudo ostensa in aliqua materia sicut si esset res vera qualis apparebat, verbi gratia si fuisset vera columba quae apparuit super Christum quae peracto officio auolasset creditum fuisset quod eas aduenisset. Ex hoc autem quod subiecto apparuit, & peracto mysterio subito disparuit magis patuit quod esset miraculum. Et quoniam 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 deest quod tales apparitiones fierent per rerum similitudines quam per ipsas res, & sic apparitiones bonorum Angelorum sunt in corporibus quae videntur humanae & non sunt: non tamen propter hoc est aliquid

mendacium, quia tales apparitiones sunt non ad ostendendum veritatem rerum quae apparent, sed ad aliquid mysterium gratiae designandum.

12. Sic in proposito non fuit falsitas nec fictio. Clarum est etiam quod vox tunc audita non fuit vera vox rei animatae, ut videbatur ex eius articulatione, licet fuerit verus sonus similis voci humanae ex determinata percussione aeris formatus.

13. Ignis autem qui apparuit super apostolos non videtur fuisse verus ignis. Talis enim comburit (nisi per miraculum impediatur, ut legitur factum de tribus pueris Daniel. 3.) Ignis autem ille nihil combussit, nec in hoc dicunt sancti factum fuisse miraculum.

14. Platur 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, unde & eundem modum seruat ecclesia in sacerdotibus ordinatis: in sacramentis autem non dicimus fieri visibilem missionem, quare &c.

15. Aliis vero videtur quod columba quae apparuit super Christum baptizatum fuit vera columba. Et hoc expresse tenet Augustinus in libro de agone christiano ubi dicit sic, neque haec ita dicimus ut 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, ut homines falleret filius dei, sic non oportebat, ut 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 utero Mariae sine virili semine fabricare, eum tamen in creatura corporea & in visceribus feminae ad formandum hominem & in mundo ad formandum columbam imperio domini voluntati quae seruiret.

16. AD DVO prima argumenta patet solutio qui vult tenere primum modum. Secundum autem tenentes alium modum, dicendum est ad argumentum in oppositum quod miraculum fuit quod ignis qui sedit super singulos discipulorum nihil combussit.

QVAESTIO QVARTA.

Utrum pater sit maior filio.

QUARTO quaeritur utrum 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 patre.

2. IN CONTRARIVM est quod dicit Athanasius in symbolo quod in hac trinitate nihil maius aut minus.

3. RESPONSO. In hac questione nulla esset dubitatio nisi propter verba Hilarij quae sunt inducta in arguendo. Certum est enim quod proprie loquendo pater non est maior filio, quod patet, quia secundum Augustinum & veritate in his durat bonis quae non sunt magna mole idem 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 altero melius cum 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 maiorem tatem pater non est maior filio ut 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 symbolo, ergo inter patrem & filium non est maius & minus proprie loquendo, accipiendo autem large & improprie maius per auctoritatem originis, sic patet dicitur (licet improprie) maior filio, quia a patre est filius licet non econuerso, & eodem modo sane intelligendo filius posset dici minor patre, quia caret auctoritate 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 sit, sed est quaestio quantitatis molis vel virtutis. Ad argumenta utriusque partis patet solutio ex iam dictis.

DISTINCTIO XVII.

Diuisio litterae in generali & speciali.

IAM NVN ceterum 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 quasdam incidentes quaestiones. Secunda ibi. Item quaeritur si charitas. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in tres. Primo enim ponit suum intentum

interfectum in generali. Secundo prosequitur. Tercio confirmat. Secunda ibi. Nunc autem intelligimus. Tertia ibi. Nec autem in re creata. Et hec ultima diuiditur in quatuor. Primo ostendit quod charitas est Deus. Secundo specialiter quod charitas est Spiritus sanctus. Tercio excludit quandam responsionem. Quarto ostendit quomodo Spiritus sanctus dicitur dari vel mitti. Secunda ibi. Tunc autem fraterna dilectio. Tertia ibi. Sed ne forte. Quarta ibi. Tunc enim mitti vel dari. Hec est diuisio & sententia in generali. 2. In speciali sic procedit magister. Et primo ponit quod Spiritus sanctus temporaliter datur vel mittitur inuisibiliter. Postea dicit quod Spiritus sanctus charitas est qua diligimus Deum & proximum. Et tunc datur nobis vel mittitur quando facit nos diligere Deum & proximum. Postea ostendit per multas auctoritates Augustini quibus probat, quod dilectio qua diligimus Deum vel proximum facit nos manere in lumine & sine qua non datur viuere. Quod charitas Deus est ut probatur per canonici Iohannis. Post ostendit tali ratione quod Spiritus sanctus charitas est, maius donum inter dona Dei est Spiritus sanctus qui facit nos manere in Deo & Deum in nobis, ergo Spiritus sanctus est charitas. Postea excludit quendam rationem, posset enim dicere aliquis quod hoc est per causalitatem sicut dicitur Deus est pater nostra spes nostra. Et respondet magister quod non quia sicut dicitur Deus est pater nostra spes nostra non inuenitur dictum Deus charitas mea, sed De^o charitas est. Postea dicit quod Spiritus sanctus datur quando nos facit Deum diligere & proximum. Ostendit etiam quod charitas est excellentior inter omnia dona, quia excellentiores facit effectus, ideo Spiritus sanctus qui dicitur donum Dei dicitur ipsa charitas & in hoc terminatur sententia istius dist.

Quartio prima.
Vtrum necessarium sit charitatem esse habitum creatum ut homo sit Deo charus.

Thom. 2.2. q. 109. ar. 2. de Alamo 1. q. 9. ar. 2.

IN CA distinctionem istam queruntur tria in generali de charitate. Primum est de eius necessitate. Secundum de eius augmento. Tercium est de eius diminutione. Circa primum queruntur tria. Primum est quare sit necessitas ponendi charitatem esse aliquem habitum creatum. Secundum est vtrum detur secundum proportionem naturalium. Tercium est vtrum habens charitatem possit cognoscere se habere eam. Adhuc circa primum duo queruntur. Primum est vtrum necessarium sit charitatem esse habitum creatum ad hoc quod homo sit Deo charus. Secundum est, vtrum necessarium sit ponere eam habitum creatum ad hoc ut per eam homo mereatur vitam eternam. 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 creatum in ipso, non actus qui transit & homo remanet gratus, ergo habitus.

2. Item sicut a fide dicitur quod charitas 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 est esse in Deo dilectum, sed dilectio Dei est in Deo diligente & non in homine dilecto, ergo ad hoc quod homo sit Deo gratus non requiritur quod in eo sit aliquid de nouo creatum nec actus nec habitus.

4. RESPONSIO. eadem est necessitas ponere gratiam esse habitum creatum sicut charitatem & e converso. Et ideo de utroque deducitur questio, & sic ad questionem istam dicenda sunt tria. Primum est quod homo potest esse, & esse Deo gratus & charus antequam habeat gratiam & charitatem sibi formaliter inhaerentem. Secundum est quod ad esse Deo gratum vel charum non sequitur necessario necessitate absoluta quod homo sit habitus quandoque gratiam vel charitatem sibi formaliter inhaerentem. Tercium est quod ad esse Deo gratum vel charum non sequitur necessario necessitate conditionata (scilicet ex suppositione ordinationis diuina) quod homo sit habitus quandoque gratiam & charitatem habituales formaliter inhaerentem.

5. Primum patet sic, effectus sequitur suam causam efficientem tempore vel natura, sed omne bonum habituale quod est vel esse potest in homine esse effectus ab eo quod est esse Deo gratum vel charum, ergo omne bonum habituale siue gratia siue charitas, siue quodcumque, aliud sequitur natura vel tempore id quod est hominem esse Deo gratum vel charum, ergo prius homo natura vel tempore est Deo gratus vel charus quam habeat gratiam

vel charitatem sibi formaliter inhaerentem. maior de se patet, minor probatur, quia principium cuiuslibet liberalis communicationis est amor. Quicquid enim datur homini a Deo datur liberaliter & non aliqua necessitate vel obligatione, ergo datur ex amore, sed esse Deo gratum vel charum est esse a Deo amatum vel dilectum, ergo quicquid datur homini a Deo est effectus ab eo quod est hominem esse Deo gratum vel charum, & hanc fuit minor, sequitur ergo conclusio quod prius natura vel tempore est homo Deo gratus & charus quam 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 quod ad esse Deo gratum vel charum non sequitur necessario necessitate absoluta quod homo sit quandoque habitus gratia vel charitate habituales sibi formaliter inhaerentem, quia amare vel diligere aliquem nihil aliud est quam velle ei bonum ut habetur primo rhe. sed De^o potest velle homini bonum, & summum bonum cuius ipse est capax (scilicet beatitudinem) absque hoc quod velit ei dare gratiam habituales vel charitatem quantum est de potentia absoluta secundum quam Deus potest dare & homo recipere gloriam vel beatitudinem sine gratia habituali praua, 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 quod ad esse Deo gratum vel charum denominatione extrinseca sequitur ex suppositione diuina ordinationis quod homo sit quandoque habitus gratiam vel charitatem habituales secundum quam dicitur formaliter gratia denominatione intrinseca, quia dilectio Dei est causa alii cuius boni in eo quem diligit, cum diligere sit velle bonum, velle autem Dei est causa tantum boni & non causatum ab eo, inter bona autem quorum dilectio Dei est in nobis causa, est ordo ex diuina dispositione, quia cum beatitudo sit finis & terminus nostrae peregrinationis & primum nostrarum actionum sicut via precedit terminum, & meritum precedit premium, sic dona que perficiunt nos pro statu viae ad merendum (ut gratia & charitas) precedunt dona que perficiunt nos ad videndum & fruendum Deo: Et ideo ex dilectione qua Deus diligit nos ut capaces sui per visionem & fruitionem causatur in nobis primum dona viae que sunt ad merendum, & ultimo dona patrie: inter autem dona viae potissima sunt gratia & charitas quibus sumus grati & chari denominatione formali & intrinseca, propter quod ad esse gratum vel charum denominatione extrinseca sequitur ex diuina dispositione quod causatur in nobis gratia habituales & 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 quaedam perficiunt nos ad hoc ut actus nostri acceptentur a Deo, & quidem ut remunerandi vita aeterna, quia hoc est summum bonum quod potest communicari creaturae, ideo talia dona dicuntur per quandam excellentiam gratia vel charitas, quia sunt in nobis a Deo non solum ex communi dilectione qua diligit bonos & malos, sed ex speciali & chara qua diligit ut filios adoptiuos ad participationem boni quo ipsemet est bonus. Alia autem dona que non ordinantur immediate ad tale meritum nominantur ceteris nominibus secundum actus ad quos dantur. Est etiam hic notandum quod cum omnis denominatio extrinseca habeat ortum ab illa que est intrinseca sicut sanum dictum de medicina, diuina & vna ortum habet ex hoc quod animal dicitur sanum formaliter et subiectum sanitatis. Denominatio tamen extrinseca qua quis dicitur Deo gratus, vel charus hoc est chara dilectus non habet ortum ex denominatione qua homo dicitur gratus vel charus per aliquem habitum inhaerentem, sed potius hanc ab illa habet autem ortum ex hoc quod Deus dicitur chara nos diligens & nos per consequens chara dilecti & dona praedicta dicuntur gratia vel charitas.

9. AD ARGVMENTA vtriusque partis patet responsio ex praedictis. Cum enim primo dicitur quod nullus potest effici de non grato gratus nisi per aliquam mutationem procedatur. Et tunc ad maiorem dicendum est quod quicumque ad solam denominationem extrinsecam nullus efficitur de non grato gratus: quia esse sic gratum est esse a Deo dilectum, & hoc est aeternum, sed effectus huius dilectionis in via & in patria quantum ad dona gratiae & gloriae non est aeternus, imo secundum ea efficitur homo de non grato gratus & talia ponunt aliquem habitum in nobis secundum quem sit in nobis mutatio dexterae excessi.

10. Ad secundum dicendum quod non est simile de hoc quod est esse fidelis & de hoc quod est esse gratum vel charum, quia noster dicitur fidelis ex sola denominatione extrinseca, sicut potest dici gratus vel charus ex hoc solo quod est ab alio sic dilectus. Et ideo

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 non requiritur necessario aliquid formaliter inhaerens homini per quod dicitur charus vel gratus sed est denominatio extrinseca ex diuina dilectione consurgens ad quam iuxta diuinum beneplacitum sequitur in nobis aliquid formaliter nos perficiens. 11. Ad argumentum in oppositum dicendum est quod quicumque dilectio Dei non sit in nobis, sed in Deo: tamen ex ea sunt in nobis dona gratiae secundum quam dicimus grati formaliter denominatione intrinseca per modum inhaerentiae: Et ideo licet esse a Deo dilectum non coexigat necessario gratiam habituales, ipsa tamen sequitur ad hoc secundum diuinam ordinationem, ut dictum est.

Quartio secunda.
Vtrum necesse sit ponere gratiam habituales ad merendum.

Thom. 2.2. q. 109. ar. 2. de Alamo 1. q. 9. ar. 2.

AD SECVNDVM sic proceditur. Et arguitur quod non sit necessarium ponere gratiam vel charitatem habituales ad hoc ut 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 haereticus carens fide infusa credit multos ex articularis, & eadem ratione posset omnia credere.

1. Item actus qui sunt eiusdem speciei in essendo sunt eiusdem efficaciae in agendo, sed actus diligendi Deum ex charitate & actus diligendi Deum sine charitate sunt eiusdem speciei in essendo ut probatur: ergo sunt eiusdem efficaciae in agendo: ergo si unus est meritorius & alius, & ita charitas non est necessaria ad merendum, probatio minoris primo, quia actus praecedentes habitus acquisitos sunt similes (& per consequens eiusdem speciei) cum actibus sequentibus, ut patet ex secundo ethi. Et videtur idem esse de actibus praecedentibus habitus infusos & de sequentibus cum tales habitus minus dependant ex actibus praecedentibus: nec plus faciunt ad actus sequentes, quare, &c. Secundo, quia si actus diligendi Deum ex charitate & sine charitate differunt specie, homo posset inter eos clare distinguere, quia non essent similes, & sic homo posset scire per certitudinem vtrum diligere Deum ex charitate vel non, & consequens vtrum haberet charitatem vel non, quod nullus dicit.

2. Item si charitas requireretur propter meritum aut hoc esset propter meritum de congruo vel de condigno, non propter meritum de congruo, quia tali merito peccator qui caret gratia meretur suam iustificationem, nec propter meritum de condigno, quia nonnulli dicunt quod nihil potest apud Deum mereri de condigno, ergo secundum istos videretur quod gratia vel charitas habituales non est ponenda in nobis propter aliquod meritum.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia omnis actus voluntatis siue gratia vel charitate est pure naturalis. Si ergo gratia non sit necessaria ad merendum sequitur vel quod ex puris naturalibus possumus mereri quod iterum est contra fidem, vel nihil omnino possumus mereri quod est heresis Pelagianae vel quod nihil omnino possumus mereri quod iterum est contra fidem.

4. RESPONSIO. omnes ponunt charitatem incretam quae est Deus secundum illud primum Ioh. 4. Deus charitas est. Item ponunt aliquam charitatem creatam quae potest sumi dupliciter, vno modo pro actu quo diligimus & hanc omnes concedunt vel pro habitu informantem voluntatem & ei inhaerentem: & hanc negat magister in littera: ponit enim quod gratia existente in essentia animae non est necesse aliquem habitum esse in voluntate quo elicitur actus dilectionis meritorie, sed ipsum immediate elicit Spiritus sanctus: Et quia aliqui videntur fulcire hanc opinionem ideo proceditur sic: quia primum ponitur fulcimentum quo isti fulciunt opinionem magistri sententiarum, & reprobatibus, & secundo respondebitur ad questionem.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod quidam descendunt opinionem magistri sic, dicunt enim quod actus charitatis differt ab actu fidei & spei in duobus: primum est, quia actus fidei & spei includunt imperfectionem in sua essentia, actus autem charitatis non, licet habeat imperfectionem adiunctam pro statu viae. Illa enim imperfectio non est de essentia charitatis. Secunda differentia est quae sequitur ex prima, scilicet quod actus fidei & spei non manent in patria, quia includunt imperfectionem: cum autem venerit quod perfectum est etiam charitatis quod ex parte est primum ad Corin. decimotertio, sed actus charitatis manet in patria: quia nullam imperfectionem includit.

6. Ex hoc arguitur sic, perfectus actus elicitur a perfecto agente.

re sine medio, sed imperfectus non elicitur a perfecto agente nisi mediante alio, sed actus charitatis est perfectior quam actus fidei & spei qui sunt imperfecti, ergo actus charitatis immediate elicitur a Spiritu sancto, qui est agens perfectissimum, sed actus fidei & spei tanquam imperfecti non eliciuntur a Spiritu sancto, nisi mediante habitibus creatis scilicet fide & spe.

8. Secundo sic, actus visionis in patria qui est perfectus elicitur immediate a Deo absque specie, in via autem non propter suam imperfectionem. Cum ergo charitatis tam via quam patrie sit actus perfectus videtur quod absque medio habitu eliciatur in nobis a Deo vel a Spiritu sancto tam in via quam in patria. Et ita magister negat omnem habitum in voluntate necessariū ad eliciendum actum dilectionis meritorie. Supponit tamen gratiam esse in anima. Sine gratia autem non est meritum. Et licet de hoc non faciat mentionem expresse in loco isto, in secundo tamen libro hoc expresse dicit in pluribus locis.

9. Quicquid autem sit de conclusionibus, rationes tamen istae non valent. Primo quia effectus qui dependet ex pluribus causis necessario est perfectior quā vnaqueque: earum est perfectior, sed velle meritorium secundum istos dependet a Deo sicut a principio effectiui immediate, constat etiam quod dependet ex nostra voluntate saltem sicut a causa subiectiua & recipiente, ergo tanto velle nostrum est perfectius quanto vni quodque principiorum est perfectius, sed voluntas est perfectior cum habitu bono & virtuoso quam sine habitu a quoqueque ipsa mouetur, ergo propter perfectionem actus non est tollendus habitus a voluntate sed potius ponendus.

10. SECVNDO quia secundum istos visio patrie quae est perfectissimus actus, licet eliciatur sine specie representante, non tamen sine habitu luminis gloriae eleuante intellectum & confortante, ergo perfectio actus non excludit omnem habitum imo potius ponit & re vera sic est, nullus enim dubitat quando habitus virtuosus requiratur ut perficiat potentiam in relatione ad actum: virtus enim est quae habentem perficit & eius opus bonum reddit.

11. Tercio quia deus immediate ita est causa imperfectorum. Causat enim ita immediate materiam primam sicut angelum, ergo differetiam actu charitatis secundum rationem perfecti & imperfecti non facit quod actus fidei & spei eliciantur a deo mediante habitibus, actus autem charitatis sine habitu.

12. Quarto, quia rationes istae concludunt quod ad meritum dilectionem non oportet ponere gratiam in voluntate, sed quod faciat totum spiritus sanctus immediate: cum ergo gratiam ponant & charitatem negent, videtur quod male, & sic patet primum.

13. Quantum ad secundum primo ponetur quaedam distinctio de merito & deinde pertractabitur questio secundum 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 ut ex iustitia sibi reddatur talis merces propter aequalitatem 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 recipiente meritum 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 peccando meretur de congruo gratiam iustificante, ut tangebatur in arguendo ad questionem. Congrium enim est ut bene videnti bonis natura propter deum det deus bona gratiae. Idem patet de gloriosa, posset enim deus de potestate absoluta facere quod gloria vel beatitudo caderet sub tali merito. Si enim Christo data est beatitudo animae sine vilo merito, fortiori ratione posset deus gloriam dare cuiusque homini pro solo opere bono gratia non informato, ut sicut meretur gratiam per opus non informatum gratia, sic meretur gloriam per opus consummum. Quemadmodum enim pro consummum actu rex militi quandoque dat equum. Sic deus pro eodem opere bono ex genere & circumstantiis posset absque gratia de potentia absoluta dare gloriam siue paradisum tanquam casum quo nunc dat gratiam, vel charitatem tanquam equum quae nunquam excidit & vtrique esset meritum solum de congruo. Ratio autem omnium istorum est, quia meritum de congruo plus innititur liberalitati dantis quam valori operis. Dare autem gloriam pro opere bono ex genere & circumstantiis pro quo nunc datur gratia iustificans non excedit imo

imo non adquat liberalitate diuina ergo beatitudo vel gloria
posset de potentia Dei absoluta cadere sub merito talis operis,
sicut nunc cadit gratia & sic propter tale meritum non est neces-
se ponere gratiam vel charitatem esse habitum creatum in anima.
15. De merito autem de condigno dictum proprie & stricte & aliud
quoddam est meritum de condigno dictum proprie & stricte & aliud
large. Primum meritum de condigno dictum proprie & stricte sumptum est
actio voluntaria propter quam alicui merces debetur ex iustitia
sic quod si non reddatur ille ad quem pertinet reddere iniuste fa-
cit & est simpliciter & proprie iniustus. Et tale meritum de con-
digno inuenitur inter homines, sed nec est nec esse potest ho-
minis ad Deum, sicut probatur lib. 2. di. 26. & nunc supponatur
Et ideo propter meritum de condigno (cum sit homini simplici-
ter impossibile) non est ponendum in nobis gratia vel charitate
habitualement. Aliud est meritum de condigno large sumptum pro
quodam dignitate quod Deus ex sua ordinatione rationabili re-
quirat in nobis ad hoc ut opera nostra acceptetur a Deo, & qui-
dem ut remunerabilia vita eterna: & propter tale meritum neces-
sarium est ponere in nobis gratiam vel charitatem habitualement:
quod patet autoritate sacre scripture & probabili persuasione.
16. Auctoritates sacre scripture, quous plures sunt, ad presens
tamen adducuntur duae tantum: Prima est vere, testa. in psal. vbi
dicitur quod gratiam & gloriam dabit dominus: Secunda est
Ro. 6. vbi dicitur quod gratia Dei vita aeterna. ex quarum qua-
libet apparer secundum rationabile intellectum quod gratia
praestit gratiam secundum ordinationem diuinam, nec confer-
tur gloria nisi prius habenti gratiam quae tamen datur princi-
paliter ad merendum secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 15.
plus omnibus laboranti non ego, sed gratia Dei mecum.
17. Idem patet probabili persuasione quae talis est, sicut se ha-
bit beatitudo supernaturalis ad naturalem sic se habent adinuicem
illa quae perducunt ad utramque beatitudinem: sed beati-
tudo supernaturalis excedit naturalem quia est per habitum
diuinum infusum, & non ex nostris actibus acquisitis sicut bea-
tudo naturalis, ergo similiter actus perducens ad beatitudi-
nem supernaturalem, ut sunt actus meritorij differunt ab acti-
bus perducenibus nos ad beatitudinem naturalem, quia pro-
cedunt a potentis informatis per aliquem habitum superna-
turalis: hic autem habitus est gratia vel charitas, quare requi-
ritur ad merendum gloriam vel beatitudinem ex diuina ordi-
natione rationabili gratia siue charitas informans animam.
18. Et sic patet tria. Primum est quod propter meritum quod
est pure de congruo non est necessarium ponere de necessitate
absoluta gratiam vel charitatem habitualement, quia sine eis posset
Deus de potentia absoluta acceptare opera nostra bona ex ge-
nere & circumstantiis ut remuneranda vita aeterna.
19. Item patet secundo quod propter meritum quod est stricte
& proprie de condigno modo quo expositum est non est pos-
sibile ponere gratiam vel charitatem habitualement in nobis, quia
homo non potest illo modo mereri aliquid apud Deum.
20. Tercio patet quod propter meritum de condigno non sim-
pliciter & stricte accepto (modo quo supra expositum est) sed
pro quodam dignitate quod Deus ex sua ordinatione rationabili re-
quirat in operibus nostris ad hoc ut remunerentur vita aeterna
oportet ponere gratiam vel charitatem habitualement: & illud me-
ritum est de condigno secundum quid: & non simpliciter. Est
enim tale condignum ex suppositione diuina ordinationis &
non absolute. Huius autem sententiae concordat communis doctrina
quae ponit quod sicut reddere iustum precium pro recepta
ab aliquo est actus iustitiae, ita recipere mercedem vel praemium
alicuius laboris vel operis est actus iustitiae: & ideo in
illis in quibus est simpliciter iustum: est etiam simpliciter ratio
meriti & praemij siue mercedis, in quibus autem non est simplici-
ter iustum, sed secundum quid in his non est ratio meriti simplici-
ter sed secundum quid in quantum saluator ibi iustitiae ratio.
Inter hominem autem & Deum non potest esse simpliciter iustum,
sicut nec aequale, sed solum iustum secundum quid, scilicet domi-
natum, quia totum quod est hominis bonum est Dei & a Deo &
multo amplius quam adiones seruus sunt domini sui in huma-
nis, propter quod meritum hominis apud Deum non potest esse
simpliciter meritum de condigno, sed solum secundum quid praesup-
positionem diuinae ordinationis, ita scilicet ut homo id conse-
quatur a Deo per suam operationem quali praemium vel mer-
cedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit, quae vir-
tus operandi ad merendum beatitudinem est non solum poten-
tia voluntaria, sed habitus gratiae vel charitatis.
21. AD PRIMUM argumentum dicendum quod maior
propositio debet sic sumi, quod sicut se habet fides ad actum
credendi sic charitas ad actum diligendi. Et tunc bene conclu-
ditur quod sicut sine fide infusa potest homo in Deum credere,
sic sine charitate infusa potest homo Deum diligere: sed neu-
ter actus est meritorius de condigno, quia tale meritum ex

diuina ordinatione supponit gratiam vel charitatem.
22. Ad secundum dicendum quod actus nostri possunt consi-
derari tripliciter. vno modo secundum esse naturae. Alio modo
secundum esse moris quo sunt boni vel mali moraliter. Tercio
modo secundum esse meritorium de quo nunc agitur, & secun-
dum quemlibet istorum modorum actus similes habent eandem
efficaciam sibi proportionatam, actus enim similes secundum
esse naturae quantuncumque 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 lauda-
biles 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 habitualement:
sed propter meritum quod est de condigno non simpliciter,
sed secundum praesuppositionem ordinationis diuinam.
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 praesuppositi-
onem ordinationis diuinam: Et ideo non sequitur quod ex
puris naturalibus mereamur de condigno, ut dicit Pelagius:
nec sequitur, quod apud Deum nihil possumus mereri: possumus
enim mereri de solo congruo ante gratiam habitam, &
post habitam de condigno modo prius frequenter exposito.

QVAESTIO TERTIA.
Vtrum gratia vel charitas detur secun-
dum proportionem naturalium.

MAGISTER QVAESTIO sit necessaria ponendi charitatem ha-
bitum creatum: consequenter quatur vtrum
ipsa detur secundum proportionem naturalem &
arguitur quod sic, quia sicut se habet gratia ad
gloriam, sic videtur se habere natura ad gratiam, sed
gloria datur secundum modum & proportionem naturae, ergo gratia
vel charitas datur secundum modum & proportionem naturae.
2. IN CONTRARIUM est, quia angelica natura al-
tior 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. RESPONSIO, circa questionem istam sic procedetur,
primo ponitur veritas questionis. Secundo ponitur quaedam
difficultas incidens circa veritatem. Tercio respondebitur ad
istam difficultatem.
4. QVANTVM ad primum sciendum est quod mensura
charitatis consideranda est ex duobus: omnis enim effectus depen-
dens ex pluribus causis mensuratur ab illis, quia ab eodem ha-
bet vnam quodque esse & esse limitari, & esse mensurari. Cha-
ritas autem dependet ex duobus, scilicet ex Deo influente, & sub-
iecto recipiente: quare mensura charitatis pensanda est ex his
duobus. Cōtingit enim charitatem inaequaliter dari dupliciter
vno modo ex parte Dei charitate influentis (supposita aequali
dispositione subiecti recipientis) Sicut enim Deus ex beneplacito
suo sanctificat vnum in vtero, & alium non sanctificat, nec ex par-
te subiectorum est aliqua dispositionis diuersitas. Similiter ex so-
lo beneplacito inter sanctificatos vnum plus sanctificat, & alium
minus, concedendo vni maiorem gratiam vel charitatem quam
alii, puta Mariae quam Hieremiae, 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 cōtingit charitatem inaequaliter dari propter inae-
qualitatem quae est ex parte recipientis: Haec autem inaequalitas potest
attendi vel quo ad naturam subiecti, vel quo ad dispositionem eius.
Si attendatur quo ad naturam subiecti sic non datur charitas secun-
dum proportionem naturalem, alioquin in homine & in angelo
non posset esse par gratia, nec in pluribus hominibus dispar.
Cuius ratio est, quia voluntas est subiectum receptiuum charitatis: po-
tentia autem voluntatis secundum se est equalis gradus in omnibus ho-
minibus inter se, & inferioris gradus quam in angelis, ergo si se-
cundum proportionem naturae volens nuda daretur gratia, vel cha-
ritas, tunc in omnibus hominibus inter se esset equalis: quare
men 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 aliquantulum
dignum

dignum charitate saltem de congruo, & haec dispositio est co-
natus ad bonum qui requiritur in omnibus adultis, quia secun-
dum Aug. qui creauit te sine te, non iustificabit te sine te (id est
nisi te cooperante per desertationem mali & conatum ad bonum)
& de isto conatu est tota difficultas: vtrum secundum maio-
rem conatum vel minorem detur 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 intensiore amo-
re fertur in Deum, & intensiore desertatione in peccatum quam
vnus alius: Sic dico quod infallibiliter secundum proportionem
conatus datur charitas: Cuius ratio est, quia immediata dispo-
sicio voluntatis ad recipiendum charitatem est amor boni, & dese-
rtatio mali, voluntas ergo illa plus disponitur in qua actus illi
magis intenduntur. Sed voluntas magis disposita recipit perfe-
ctiorem charitatem quantum est ex parte sui, sicut omne subie-
ctum magis dispositum recipit perfectiorem impressionem agentis,
ergo secundum intentionem conatus est intensio charitatis.
8. Si vero conatus dicatur maior propter difficultatem, si secun-
dum conatum non semper datur maior charitas, datur tamen
quandoque. Primum patet sic, equalis charitas datur secundum æ-
qualis conatus intentionem, sed conatus difficilior non semper
est intensior, ergo secundum gradus conatus in difficultate non
est gradus charitatis, maior prius probata est, minor probatur,
quia mala dispositio in naturalibus, vel mala consuetudo in mo-
ribus facit quod ad æque diligendum Deum, & odiendum pecca-
tum sicut alius Deum diligit qui est in naturalibus melius dispo-
situs, nec est a Deo deprauius moribus requiratur maior co-
natus quo ad difficultatem. Et ideo secundum gradum conatus in
difficultate non est semper gradus in intentione actus, nec per
consequens in charitate. Est tamen quandoque, scilicet quando
cetera omnino sunt paria. Tunc enim non videtur conatus dif-
ficilior 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 melio-
ra naturalia habuit habuit intensiorem conatum (quia in eis non
est appetitus sensitiuus retrahens voluntatem a bono rationis, si-
cut est in hominibus in quibus caro concupiscit aduersus spiri-
tum) propter quod conatus angelorum creditur fuisse secundum
totam possibilitatem naturae vniuersalius, quae nullum habuit re-
trahens. Et ideo receperunt gratiam vel charitatem secundum pro-
portionem naturae suae & hoc si eam meruerunt, quia forte eam
habuerunt in sua creatione ante omne meritum, ut videbitur in
1. lib. in hominibus autem appetitus sensitiuus retrahit volunta-
tem a bono, & quandoque impedit in quibusdam magis, in qui-
busdam minus, secundum aliam & aliam corporis dispositionem:
Et ideo per æqualem conatum in difficultate non disponitur
omnes aequaliter: sed qui habet meliora naturalia si aequali-
ter conetur cum illo qui habet peiora naturalia, melius dispo-
nitur & plus recipit de charitate, quandoque autem ille qui habet
meliora naturalia minus notabiliter conatur, & ille qui habet
peiora plus & tunc est econuerso, sicut patet in hoc exemplo.
Fortis enim plus potest portare quam debilis si aequaliter cone-
tur, 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 di-
ctis videtur sequi quod homo non possit alicui Angelo adae-
quari in charitate, quia Angelus in sua conuersione, ut suppo-
nitur est, vnus est naturalibus suis secundum omnem conatum
suae naturae possibilem, sed homo quantuncumque, etiam bona na-
turalia habeat non potest æquari Angelo, ergo nec conatus ho-
minis quantuncumque bona naturalia habentis potest æquari
conatu Angeli, sed secundum conatum datur, ergo &c. Dicen-
dum ad hoc quod augmentum bene procederet si dispositio
hominis ad gratiam & ad augmentum gratiae esset per vni-
um 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 acquire-
dum augmentum gratiae, ideo potest attingere ad tantam vel
maiores gratiam quam Angelus qui vnico conatu fuit dispositus.
10. Ad argumentum in oppositum dicendum quod non est si-
mile de gratia respectu glorie & de natura respectu charita-
tis & 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.

QVAESTIO QVARTA.
Vtrum ille qui est in charitate possit cogno-
scere certitudinaliter se in ea esse.
Th. 2. q. 113. ar. 5.

DICENDUM quatur vtrum ille qui est in charitate
possit certitudinaliter cognoscere se habere cha-
ritatem. Et videtur quod sic, quia Aug. dicit 8. de tri-
nitare & habetur in littera quod qui diligit fratrem
magis nouit dilectionem quam diligit, quam fra-
trem quem diligit. Et loquitur de dilectione charitativa, sed
fratrem nouit certitudinaliter, ergo & dilectionem.
2. Item nihil est certius homini sua fide & hoc videtur esse
propter praesentiam fidei, ergo similiter ut 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 discretio-
nis in quibus potest peccare, aut potest primum peccatum quo
mortaliter peccat cognoscere aut non: non potest dici quod non
possit cognoscere, quia si non posset cognoscere an esset pecca-
tum non posset peccare illo peccato. Excularetur enim totaliter
per ignorantiam inuincibilem. Si vero posset 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 CONTRARIUM est quod dicitur Eccle. 9. Nemo
scit vtrum amore vel odio dignus sit. Sed omnia in futu-
rum reuertuntur incerta.
5. RESPONSIO, de aliquo potest haberi triplex cog-
nitio, scilicet quod datur per nomen, quid sit, & an sit. Quid au-
tem datur per nomen commune est enti, & non enti, etiam cui
prohibetur esse & hoc modo dicit Philosophus 4. Phy. quod
vacuum est locus priuatus corpore, quamquam astrictum impos-
sibile quod locus sit sine corpore. Quid autem rei importat illud
quod ad essentiam rei pertinet tam in generali, ut quid est ho-
mo substantia, quam in speciali, ut homo est animal rationale
mortale, & istud dicit quid rei, quia explicat realitatem eius de
quo quatur 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 quod ad essentiam,
quod conuenit soli enti, sed vtrum illud quod dicitur per no-
men quod pertinet ad quid nominis, cui etiam competit possibili-
tas in re quod pertinet ad quid rei, sit actu in re extra.
6. Si ergo quatur de charitate vtrum possit cognosci de ea
quid dicitur per nomen, certum est quod sit per omne hominem qui
scit exprimer quid vult insinuate per nomen charitatis etiam
si illud non esset possibile in rerum natura sicut scimus de Hi-
cocero quid significatur per nomen quod compositum est ex
hircio & ceruo, quamvis non possit esse in rerum natura. Si vero
quatur vtrum possumus cognoscere quid sit, dicendum quod
sic accipiendo large scire pro eo quod est assentire dicto scri-
pturae, vel pro eo quod est assentire probabili persuasioni, utroque
enim modo tenemus charitatem esse quendam habitum nobis
infusum ut deducimus prius. Qualiter autem alia certitu-
do possit haberi de hoc non apparet. De neuria autem harum
cognitionum videtur procedere questio, sed tantum de tertia
qua cognoscitur de charitate si est, & quia est charitatis sicut
& cuiuslibet accidentis est inesse subiecto, ideo tunc solum co-
gnoscimus de charitate si est quod cognoscimus nos vel alium
habere charitatem. Habere autem hanc cognitionem de chari-
tate nullus potest quo ad seipsum per certitudinem scire.
7. Quod patet dupliciter primo sic. Habitus innotescunt 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 habitata, ergo &c.
Minor probatur primo quantum ad obiectum quia ad id obiectum
ordinatur potentia cum habitu & sine habitu, sicut intellectus per
fectus per scientiam & sine scientia. Et ideo id est obiectum volu-
tatis absque charitate vel cum charitate scilicet bonum creatum vel
diuinum siue deus & proximus non potest cognosci charitas.
8. Item nec per actum quia vel hoc esset per actum quo ad es-
sentiam actus vel per modum quem ponit habitus circa actum,
non primo modo quia omnis potentia secundum se & sine ha-
bitu 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 experitur operans
in seipso. Hunc autem modum non ponit charitas ut patuit supra,
& si poneret per ipsum non discernetur ab habitu dilectio-
nis acquisito, quia habitus acquisitus ponere similem modum,
ponit autem charitas creata circa actum dilectionis ratione me-
riti, vel acceptabilis. Actus enim charitatis est meritorius & ac-
ceptatus a deo ut remunerabilis vita aeterna. Hic autem modus
non cadit sub cognitione nostrae: cum talis acceptatio sit in va-
luntate diuina, ergo &c.



Secundo sic, maximum signorum ducentium in cognitionem gratiae & charitatis est carere remorsu conscientiae, sed hoc signum est fallibile 1. ad Corint. 4. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum ergo multo magis certa signa sunt fallibilia. Patet ergo quod nullus potest per certitudinem cognoscere se esse in charitate. De hoc tamen possunt haberi alique coniecturae per quaedam signa quae ponit beatus Bernardus. Et quia homo de seipso non potest habere aliquam certitudinem quod sit in charitate, tamen si charitas est aliqua forma creata (ut supra positum est) videtur quod angelus bonus, vel malus possit eam videre in anima nostra: & per consequens scire quis nostrum sit in charitate, & quis non.

10. **AD RATIONES** in oppositum cum dicitur primo. Quisquis diligit fratrem magis novit dilectionem quam fratrem. Dicendum quod verum est quantum ad essentiam actus. Ex quo solo potest sciri per certitudinem, quod sit in charitate.

11. Ad secundum dicendum quod non est simile de fide & charitate, quia tam obiectum fidei sub sua formali ratione, quam modus quem fides ponit circa actum intellectus, habet maiorem distinctionem ad reliquos habitus intellectus & ad actus eorum quam habeat charitas, & modus quem ponit circa actum ad alios habitus voluntatis & ad modum quem ponunt circa actum ad quoniam proficiunt, vel aliter potest dici quod sicut nullus potest scire per certitudinem se habere charitatem infusam: sic nullus potest certitudinaliter scire se habere fidem infusam, licet enim experiamur nos credere, nescimus tamen utrum ad hoc inclinemur per habitum infusum, cum sine tali habitu possimus credere quicquid credimus ut patet in 2. lib. & hoc credo verius. &c.

12. 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: unde dicunt quod auctoritas ecclesiae, allegata intelligitur de finali charitate & non de praesenti ut expresse innuitur in fine auctoritatis quod omnia in futurum referuntur incerta, sed quia ut visum est istud non potest habere veritatem quicquid sit de intellectu auctoritatis, ideo alij dicunt aliter quod nullus potest esse certus certitudine scientiae de se vel de alio quod sit in charitate, licet possit esse certus de hoc certitudine fidei: & de alio quidem est manifestum: baptizans enim parvulum quoniam scit non posse ponere obicem gratiae certus est certitudine fidei quod parvulus baptizatus est in charitate: Et idem dicunt isti quod potest aliquis nosse de seipso quando venit ad artem in qua potest iudicare quid licitum sit, vel illicitum ut arguebatur.

13. Sed istud non videtur verum quantum ad hoc quod aliquis sit certus de seipso quod habeat charitatem: quamvis possit esse certus de parvulo quem baptizat. Nec ratio adducta obstat. Cum vero dicitur quod puer baptizatus quando venit ad annos in quibus potest primo peccare, aut potest cognoscere de primo peccato quo mortaliter peccat quod sit suum primum peccatum aut non. Dicendum quod potest cognoscere de primo peccato quo peccat quod sit peccatum, quia aliter non peccare posset ut arguebatur, sed non potest sciri per certitudinem quod sit primum peccatum, & ideo non potest scire per certitudinem si prius non peccavit. Quod autem ita sit patet, quia constat quod est aliquid primum instans 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 peccavit omissione alicuius quod debuit velle, aut facere, aut commissione alicuius quod non debuit: ideo &c.

Sententia generalis & specialis secundae partis distinctionis decimae septimae.

HIC QUAEITUR si charitas. Superius determinavit magister de missione Spiritus sancti inuisibili. Hic movet incidentem questionem circa determinatam. Et dividitur in tres partes. Primo movet incidentem questionem de determinatione per rationem. Secundo patet per auctoritatem. Tertio movet aliam questionem de comparatione Spiritus sancti ad dona. Secunda ibi. Supradictum est. Tertia ibi. Hic oritur questio cum Spiritu sancto. Prima dividitur in tres. Primo enim movet questionem suam obiciendo contra determinatam. Secundo respondet. Tertio responsum confirmat. Secunda ibi. Hic itaque respondet. Tertia ibi. Ut autem manifestum fiat. Secunda vero pars principalis in qua obicit contra auctoritatem dividitur in tres, secundum tres auctoritates quas movet & soluit. Secunda ibi. Sed aliud est inquisitum. Tertia ibi. Et animal quoque inducunt. Et haec est divisio magistri, & sententia in generali. 2. In speciali vero 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 ubique, charitas autem non, quia non habenti datur Spiritus sanctus: ergo non est charitas. Et respondet magister quod 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 quod ubique est, verum est, sed non omne habet Spiritus sanctum est ubique, & quo ad primum sic responsum confirmat per Augustinum, & patet in littera. Deinde obicit 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 quod 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 quae probat quod Spiritus sanctus non est charitas talis est Spiritus sanctus non est a seipso, charitas autem est a seipso datur nobis: & quantum ad hoc dicit Augustinus, quod charitas est a Spiritu sancto, fides autem quia non est Deus dans, sed tantum ipsum datum: Spiritus sanctus est in nobis: Et ideo a Spiritu sancto est. Tertia ratio talis est, quia charitas est affectus mentis & motus animi, & hoc ostendit duabus auctoritatibus Augustini. Sed Spiritus sanctus non est affectus mentis, nec motus animi cum sit immutabilis: ergo Spiritus sanctus non est charitas. Et respondet quod cum charitas est affectus mentis & motus animi, hoc est effectus, quia per charitatem movetur & afficiuntur homines ad diligendum Deum: & hoc modo, scilicet effectus dicitur charitas siue Spiritus sanctus motus animi, sicut dicitur sapientia mobilis, scientia sed tunc est questio 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 immediate. Et quia immediate actus charitatis a Spiritu sancto est, ideo illud a quo immediate ingreditur est charitas, non fides, vel spes: unde Spiritus sanctus est charitas. Et ad hoc adducit auctoritas Augustini, 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 dividitur, sed dona eius. Et hoc confirmat auctoritas Augustini. Sed haec opinio magistri non tenetur, nec ipse obiectiones soluit. Vltimo querit verum 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.

QUESTIO QUINTA.

Utrum charitas possit augeri.

Thom. 1. 2. q. 5. ar. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15.

CIRCA AUGMENTUM charitatis quaeruntur quinque. Primum est utrum charitas possit augeri: & secundum quid attendatur eius augmentum. Secundum est quae sit causa augmenti, vel intentionis & remissionis in formis, & quibus formis conveniat intensio & remissio. Tertium est an forma intensio & remissio sit eadem secundum numerum. Quartum est utrum augeretur per quemlibet actum. Quintum est utrum charitas possit augeri in infinitum. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod nec charitas nec quaecunque forma possit augeri, quia omne quod augetur vel movetur quocunque motu, variatur: sed charitas & universiter omnis forma invariabilis est (ut dicitur auctor sex principiorum) ergo &c.

2. Item si charitas augeretur, hoc esset secundum gradum in essentia, vel in esse, non secundum gradum in essentia, quia hoc variaret speciem, nec secundum gradum in esse, quia esse est adeo simplex sicut essentia & ita actualiter ergo nullo modo augeretur. 3. **IN CONTRARIUM** est quod dicit Augustinus ad Bonifacium, & habetur in glosa 1. Corinth. 13. quod charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfecti. Et arguitur per rationem sic, primum correspondet merito, sed in primum est gradus secundum illud 10. 14. In domo patris mei mansiones multae sunt, ergo etiam in merito sed meritum potest dependere a charitate: ergo charitas habet gradum: Sed omne tale potest deduci de imperfecto ad perfectum quod vocamus augmentum: ergo &c.

4. **RESPONSI** O. hic est praemittendum quod ubique est dare augmentum secundum magis & minus (de tali enim augmentum

nunc loquimur, licet magis proprie sit alteratio quam augmentum) ubi est reperitur gradus maioris & minoris perfectionis. Illud enim cuius natura consistit in indivisibili simpliciter non dicitur secundum magis & minus. magis & minus autem si proprie accipiuntur attenduntur secundum eandem naturam specificam secundum quod dicitur 7. phys. quod illa quae sunt comparabilia, secundum magis & minus sunt unius rationis. Et isto modo intendimus nunc inquirere de charitate, & de quacunque alia forma una secundum speciem, utrum habeat gradus secundum quos suscipiat magis & minus, & qualiter. Circa quod procedemus sic, quia primo ponentur dicta aliorum. Secundo ponentur illud quod est verum.

1. **QUANTUM** ad primum sciendum est quod quidam dicunt quod gradus secundum quos attenditur magis & minus in intentione sine augmento cuiuscunque formae, non sunt gradus secundum essentiam, sed secundum esse, quod probant quantum ad partem affirmativam, & quantum ad negativam. Quantum ad negativam, scilicet quod isti gradus non attenduntur secundum essentiam, probatur primo sic. Omnes formae specificae se habent ut numeri, ut habetur 8. Meta. sed ratio numeri consistit in indivisibili quod est completa unitas, sic quod facta quacunque variatione, additione, vel subtractione variatur species numeri, ergo similiter facta quacunque variatione circa essentiam formae specificae variatur species, eo quod essentia formae consistit in indivisibili.

2. Secundo sic, si isti gradus attenduntur secundum essentiam, hoc est, quia qualitas intensio continet virtualiter remissam, sicut intellectum coheret sensui, aut quia praexistenti gradu alius additur. Primum non potest dici, quia gradus essentiales quorum unus virtute continet alium differunt specie (ut patet in exemplo posito de sensui & intellectu) qualitas autem intensio & remissio non differunt specie, nec potest dici quod unus gradus alij addatur, quia tunc augmentum fieret per additionem quod non est verum: ergo nullo modo sunt isti gradus in essentia.

3. 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 perfectius secundum quod illud in quo agit est magis vel minus dispositum: ergo a simili essentia in quo agit est magis vel minus disposita esse vel minus perfectius suo subiecto, secundum quod subiectum est magis vel minus dispositum: Et quia subiecti formae substantiales est immediate materia prima secundum se, quae ut se non est magis vel minus disposita, ergo nulla forma substantialis suscipit magis vel minus essentia secundum esse suum in materia, vel subiecto, sed solum forma accidentalis, & etiam propter aliam, quia forma substantialis dat esse specificum, non autem forma accidentalis. Et ideo in esse quod dat forma substantialis non est variatio, nec esse potest esse variatio specie. 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 ligni est, quia nulla qualitas in abstracto suscipit magis & minus. Sic enim signatur ut essentia, sed in concreto & in habitu dicitur ad subiectum in quo est, & cui dat esse.

4. Haec autem desinit in multis. Primum in suppositione. Secundo in positione. In suppositione quidem, quia supponit quod esse realiter differt ab essentia. Cuius oppositum tenent pro verisimile in positione vero desinit quod patet sic, quod enim dicitur quod in esse sunt gradus & non in essentia, aut intelligitur quod in ipso actu essendi ut quaedam res est, sunt diversi gradus, sicut alij ponunt diversos gradus in essentia formae, aut intelligitur quod a subiecto habet quendam gradum latitudinem. Primum non potest dici propter multa: primo quia esse intimius sequitur formam, vel totam compositionem ratione formae, quam quaecunque propria passio vel proprietates sequatur aliquam speciem (puta possibile hominem) sed in istis, scilicet specie & propria passione non potest esse gradus in vno quoniam sit in alio, ergo nec in esse & forma possunt esse gradus in vno quoniam sit in alio.

5. Secundo, quia id quod sequitur aliquid primo & per se, & consequitur ei & non alteri, nisi per illud, videtur habere ab isto mentem primam & per se, nec potest alicui convenire nisi per formam: ergo esse habet rationem, mensuram, & determinationem secundum formam. Et ita non videtur quod esse possit habere variationem secundum gradus formae non variata.

6. Tercio, quia aue loquimur de esse essentia, aut de esse existentia: Si de esse essentia cum illud sit idem cum essentia secundum omnes impossibiles est ponere gradus in esse, qui ponatur in essentia formae. Si vero loquimur de esse existentia, aut illud est vnum tantum in quolibet supposito, iuxta unitatem formae substantialis constituentis supposito, aut pluralitatem secundum

pluralitatem formarum substantiarum, & 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 deatur secundum, adhuc sequitur quod forma substantialis possit recipere magis & minus, secundum gradus inesse existentiae, sicut forma accidentalis. Quid enim plus obstat hic quam ibi in hoc quod vnum sit esse specificum & aliud non, quia nullum esse existentiae est esse specificum.

7. Esse enim specificum est esse essentiae quod indicat distinctionem, & tale esse specificum dat forma accidentalis in genere accidentis, sicut forma substantialis in genere substantiae, nec aliud quod dicant obstat, scilicet quod subiecta in quo forma substantialis habet esse, scilicet materia prima non est secundum magis & minus disposita: subiectum autem formae accidentalis disponitur secundum magis & minus, quia ut videbitur paulo post in subiecto eodem modo disposito, invenitur forma participari secundum magis & minus. Sic ergo patet quod impossibile est ponere gradus in esse, ut est res quaedam quin ponatur in forma.

8. Si vero deatur alia pars, scilicet quod tam esse quam essentia sit quaedam res omnino indivisibilis, nec habens gradus secundum se, sed tantum participatio eius a subiecto, sicut credo quod intelligant qui hanc positionem posuerunt. Illi enim non ponunt aliquid esse existentia in vno supposito, nisi vnum tantum quod est a forma substantiali propter quod cum negent formam substantialem suscipere magis & minus secundum essentiam, & secundum esse: & nulli alij formae debetur esse secundum eos, patet quod ipsi non intendunt quod sit aliquid esse essentiae vel existentiae, quod habeat gradus, sed vocant esse participationem formae a subiecto sic per inesse, sicut clare patet ex dictis contra, quod accidentis esse est in esse. Haec autem participatio formae secundum in esse quae 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 formae, nec in natura ipsius esse, si esse sit quoddam esse absolutum additum formae, necesse est quod sit totaliter & praesens secundum in esse, quod non potest esse nisi dupliciter. Vno modo, ut illa forma dicatur magis inesse quae inest intimius. Alio modo, quod illa dicatur magis inesse quae inest firmitus & inseparabilius. Neutrum autem istorum potest esse verum, quia nos quarrimus de maiori & minori perfectione formae puta caloris, vel alterius, per quem subiectum dicitur magis vel minus tale, sed propter maiorem intimationem, vel firmitatem radicationem caloris in subiecto, ipsum non dicitur magis calidum, quia calor intimus inest aeri vel aquae calefactae, quibus intimatur usque ad profundum quam in ferro, cui non intimatur quandoque usque ad profundum, & tamen ferrum est calidius quam aer vel aqua calefacta.

9. Item calor inseparabilius inest cordi animali a quo non potest totaliter separari cum constantia subiecti quam ferro ignito a quo potest separari manente natura ferri. Et tamen nullus diceret quod cor esset calidius ferro ignito, ergo nec maior participatio secundum intimationem, nec secundum firmitatem radicationem, siue inseparabilitatem sufficit ad hoc quod aliquid dicatur magis vel minus tale.

10. Item in relatione non potest esse latitudo, nisi sit latitudo in absoluto, patet de similitudine in qua non potest inveniri magis & minus simile invenitur latitudo in qualitate quae est fundamentum similitudinis, sed participatio formae secundum suum inesse est quaedam relatio, ergo in ea non potest esse latitudo, nisi propter latitudinem formae cuius est inherere subiecto.

11. Sed diceret aliquis quod ad magis & minus in relatione sufficit latitudo in altero extremo, sicut idem album est similis uni albo quam alteri, non propter latitudinem suae albedinis, sed propter diversitatem eorum, quibus dicitur simile. Et eodem modo in participatione formae potest esse magis & minus absque latitudine formae propter latitudinem ex parte subiecti recipientis.

12. Illud autem non valet, primo quia subiectum vno & eodem modo dispositum recipit, siue participat formam secundum magis & minus, sicut aer aequaliter dyaphanus intensius illuminatur a sole quam a luna, ergo in participatione luminis non est tunc magis & minus ex parte recipientis, sed ex parte formae receptae.

13. Secundo, quia latitudo ex parte subiecti non potest attendi secundum naturam eius substantialem, quia illa non recipit magis & minus, nec secundum elongationem a contrario, quia magis & minus invenitur in participatione formae non habentis contrarium, puta luminis ergo oportet quod attendatur secundum aliquam formam quae est in subiecto, mediante qua subiectum est susceptivum alterius formae, sicut aer est susceptivus luminis mediante dyaphaneitate, tunc quarram de hac forma

per quam subiectum disponitur magis & minus, quare partici-
patur ab eo secundum magis & minus. Verum propter latitudi-
nem formae an propter latitudinem ex parte subiecti, si propter
latitudinem formae, ergo talis forma habet latitudinem gra-
dum in sua essentia quod est contra eos, si propter latitudinem
ex parte subiecti, quoniam ut prius de forma secundum quam
subiectum disponitur secundum magis & minus & erit proces-
sus in infinitum vel dabitur aliqua forma quae participabitur
subiecto secundum magis & minus propter latitudinem existen-
tiam graduum in ipsa forma essentia.

23 Ad rationem illius opinionis respondendum est. Cum enim
primo dicitur quod forma sunt sicut numeri. Respondetur tri-
pliciter. Vno modo quod illud intelligitur de formis a materia
separatis. Cuius signum est, quia pars illa introducit propter
opinionem platoniorum qui posuerunt ideas separatas esse re-
rum substantias. Unde & philosophus ibidem dicit quod quem-
admodum numerus non habet magis & minus, neque secundum
speciem substantialem, sed quae est cum materia.

29 Alter dicitur quod illa similitudo inter formas & nume-
ros debet intelligi de formis substantialibus quarum propria est
diffinitio vel speciem per eas constitutarum. Diffinitio autem
speciei comparatur numero, quia nihil ei potest addi vel minui
sine variatione speciei.

20 Tercio modo potest dici quod omnes formae tam essentia-
les quam accidentales sunt sicut numeri quoniam ad hoc quod sunt
indivisibiles, & sine latitudine graduum quantum ad differentias
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 forma
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 forme,
quia esse sicut sit a forma differens sine non, est in eadem suppo-
sito cum forma & mediante forma. Et ideo nulla est ratio quare
vnum varietur sine altero, sed agere non est in eodem supposito
cum virtute a qua est actio, sed in alio, scilicet in passio, & secun-
dum eius variationem & dispositionem maiorem vel minorem
potest eadem virtus non variata vario modo agere, forte autem
competentius argueretur sic, sicut se habet agere ad formam
productam in passio, sic se habet esse ad formam productam in
subiecto, quia vtrique sit comparatio eorum quae sunt in eodem
subiecto, vno mediante altero, sed agere non variatur secundum
magis & minus, nec variari potest nisi forma recepta in passio
varietur, ergo similiter esse non potest variari nisi variata for-
ma quae est in subiecto.

23 Dicendum est ergo quod intentio & remissio formae atten-
duntur secundum gradus essentiae quod potest probari sic, sicut
se habet maius & minus extensivum ad quantitatem, sic se habent
magis & minus intensivum ad qualitatem, sed magis & minus ex-
tensivum attenduntur secundum ipsam essentiam quantitatis
quae ad hoc habet latitudinem in essentia, ergo magis & minus
intensivum attenduntur secundum ipsam essentiam qualita-
tis quae quo ad hoc habet latitudinem graduum.

24 Secundo patet sic, sicut indivisibilitas formae est ratio non
suscepti magis & minus, sic indivisibilitas formae secundum
gradus est ratio suscipiendi magis & minus, sed indivisibilitas
formae attenditur quo ad eius essentiam, ergo & diuisibilitas.

25 Tercio sic, omnis vera alteratio terminatur ad formam quae
est in tertia specie qualitatis, ut patet 8. Phys. Sed vera alteratio
est inter magis & minus in eadem specie, ut patet in v. eiusdem,
ergo alteratio quae est secundum magis & minus est ad veram
formam de tertia specie qualitatis. Hoc autem non posset esse
nisi gradus intentionis & remissionis attendenderentur secundum
ipsam essentiam formae vel qualitatis, ergo in eis est talis varie-
tas graduum quo ad essentiam formae.

26 Quarto, quia in differentibus specie perfectius & minus
perfectum attenduntur secundum ipsam essentiam formarum,
ergo similiter perfectius & minus perfectum in eadem specie
attenduntur secundum ipsam essentiam formae.

26 Circa quod advertendum est quod cum omnis perfectio,
prout nunc loquimur sit aliqua forma, impossibile est quod ma-
gis & minus quae dicunt gradus perfectionis sint nisi gradus for-
mae secundum illud secundum quod ipsa est perfectior, & hae
est essentia sua & nihil aliud, unde sicut aliquis est formaliter
albus per essentiam albedinis sibi formaliter inharentem, sic est
alium perfectius vel minus perfectum per albedinem essentiali-
ter perfectiorem vel minus perfectam, & hoc ipsum nomen 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 invariabilis, quia non est subiectum varia-
tionis, sed tantum secundum eam tanquam secundum termi-
num attenditur variatio in subiecto, & hoc sufficit ad hoc ut pos-
sit augeri, modo quo nunc loquimur de augmento.

28 Ad secundum dicendum quod argumentum illud attendit-
ur secundum gradus in essentia qui non variant speciem, nisi
essentiales 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 eis forma specifica non est secundum se diuisa, sed
tantum diuisibilis: vel forte etiam illi gradus possunt in eadem
forma reperiri: ut quidam putant, quod tamen alij negant, quid
autem verius sit infra patebit.

QVAESTIO SEXTA.

Utrum essentia formae sit causa suscipien-
di magis & minus.

Thom. 12. q. 52. art. 1.



AD SECUNDVM sic proceditur. Et ar-
guitur quod causa suscipiendi magis & minus
sit latitudo formae secundum suam essentiam,
quia illud quo posito ponitur magis & minus
(etiam omnibus alis circumscribis) & quo re-
motio remouetur magis & minus (quibuscu-
que alis positis) videtur esse praecisa causa suscipiendi magis &
minus, sed posita latitudine formae secundum suam essentiam
statim ponitur magis & minus (quibuscuque alis circumscri-
ptis) quia latitudo non est in vno gradu, & ea remota remouetur
magis & minus (quibuscuque alis positis) quia in indivisi-
bili non est gradus, ergo latitudo formae est causa quod ipsa
suscipiat magis.

2. IN CONTRARIVM arguitur quod diuersitas sub-
iectorum, & separabilitas a subiecto sint causa suscipiendi ma-
gis & minus, quia omnis variatio accidentis debet accipi
in comparatione ad subiectum, quia accidentis esse est in esse, sed
variatio accidentis respectu subiecti non est nisi altero dictorum
modorum, videlicet quia respicit diuersa subiecta, vel quia po-
test inesse, & non inesse, ergo &c.

3. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt
duo. Primum est quare 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 tanquam diuersae
essentiae siue naturae, siue totae sicut causae extrinsecae, scilicet
finis & agens, vel partialiter sunt causae intrinsecae, videlicet ma-
teria & forma quae differunt partialiter a compositis cuius sunt
causae intrinsecae, quia compositum includit aliquid diuersum
realiter a qualibet sua parsium diuisum accepta, includit enim
vtramque partem quarum qualibet est realiter diuersa ab altera,
quo supposito statim patet quod causa suscipiendi magis &
minus non est latitudo formae, quia illa quae sunt penitus idem
realiter accepta, tam secundum actum quam secundum potentiam
vnum non est causa alterius, sed latitudo graduum in essen-
tia & suscipere magis & minus sunt penitus idem realiter acco-
pra tam secundum potentiam quam secundum actum, quia nihil
aliud est essentialiter & formaliter albedinem vel quamcumque
qualitatem posse suscipere vel actu suscipere magis & minus
quam posse habere vel actu habere latitudinem graduum, ergo
vnum non est causa alterius.

4. Item si vnum esset causa alterius aut esset efficiens, aut fini-
lis, aut esset materialis, aut formalis. Non est efficiens, nec fini-
lis ut de se patet: nec materialis quia latitudo formae non est ma-
teria nec in qua nec ex qua, sunt magis & minus in essentia for-
mae quae non habet materiam ex qua sit, nec materiam in qua sit,
nisi suam subiectum: nec est causa formalis, quia forma non est
forma, ergo latitudo formae nullo modo est causa suscipiendi
magis & minus, imo ut dictum fuit, vno est id ipsum quod aliud
realiter tam secundum potentiam quam secundum actum.

5. Quare est ergo causa quod aliqua forma suscipiat magis &
minus, dicendum est quod cum magis & minus sint id ipsum quod
essentia formae in alio & alio gradu perfectionis essentialis, hinc
ipsius formae non est querere causam formalem, nec materiam
ex qua sit, sed solum in qua sit, & cum hoc agens & finis, sic non
ipsum magis & minus. De causa finali autem nihil ad propositum,
quia nullus de ea intendit querere hic.

Relat

Restat ergo solum inquirere de subiecto, & efficiente de
quibus dicitur est quod agens formam producat & subiectum
eam recipiens se habentia diuersimode in agendo & recipiendo
sunt causa recipiendi magis & minus, quod probatur sic. Sicut se
habent agens & subiectum vniuersimode se habentia ad causan-
dam vniuersimoditatem in forma producta, ita se habent agens &
subiectum diffimoditatem se habentia ad causandum diffimodi-
tatem in ea, sed ex hoc quod agens & subiectum se habent vni-
formiter in agendo & patiando causatur vniuersimoditas in forma pro-
ducta, (idem enim manens idem & respectu eiusdem naturae est
facere idem, ut habetur 2. de generatione) ergo ex hoc quod agens
& patiens se habent diffimoditatem in agendo & patiando, causatur
diffimoditas in forma producta, magis autem & minus dicunt
diffimoditatem 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 a sole quam aqua. Secundo ex sola varia-
tione agentis sicut idem aer, & eodem modo dispositus intensus
illuminatur a sole quam a luna. Tercio modo ex variatione vtri-
usque, sicut aer intensus illuminatur a sole, quam aqua a luna:
verum tamen quia nihil sit nisi quod possibile est fieri, quamuis
diuersa habitudo agentis ad patiens sit causa latitudinis formae
& suscipiendi magis & minus, necesse est tamen quod ex parte
formae sit possibilitas ad praedictam latitudinem, & diuersitatem
graduum secundum magis & minus, & sic patet primum.

8. QVANTVM ad secundum, scilicet quibus formis con-
ueniunt gradus secundum magis & minus, dicendum est quod non
conueniunt formis substantialibus, sed tantum accidentalibus:
non quantitatibus, sed qualitatibus, non omnibus, sed illis quae
conferunt diuersam habitudinem subiectorum & agentium.
Quod suscipere magis & minus non conueniat formis substan-
tialibus 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
secundum magis & minus. Maior patet, quia sicut motus succel-
sus dicitur a mutatione subita in hoc quod motus latitudinem
parium importat, mutatio autem subita nequaquam, sic forma
quae per motum acquiritur immediate habet necessarium lati-
tudinem graduum, forma autem ad quam non est per se & imme-
diatus motus, sed subita mutatio, nullam talem latitudinem ha-
bet sicut nec mutatio. Minor patet ex 5. 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 fit actu mutatum esse consistit in indivisibili, & mul-
to fortius est hoc verum de forma substantiali, quae nullo modo
est terminus intrinsecus motus vel alterationis, sed solum ex-
trinsecus propter mutationem generationis concomitantem al-
terationem praecedentem.

9. De quantitatibus quod non suscipiant magis & minus patet
sic, gradus secundum magis & minus dicunt perfectionem mai-
orem vel minorem in essentia formae, sicut prius patuit, sed to-
ta perfectio quantitatis est secundum maiorem vel minorem ex-
tensionem cum quantitas sit essentialiter extensio, ergo magis
& minus secundum intentionem non conueniunt quantitatibus, sed
solum maior & minus secundum extensionem. Idem patet de
quibusdam qualitatibus potissime quarta specie, ut triangulus,
quadrangulus & huiusmodi, quia illa forma quarum formalis
& completiua ratio consistit in indivisibili non suscipiunt magis
& minus, quia ista requirunt latitudinem graduum quae non
potest esse in indivisibili, sed praedicte qualitates sunt huiusmo-
di, determinantur enim modo numeri, cuius formalis ratio com-
pletur per indivisibile, & quocumque addito vel subtracto muta-
tur species: ergo tales qualitates non possunt suscipere magis &
minus. Ceterae autem qualitates quarum formalis ratio non
completur per indivisibile, & quarum agentia & subiecta rece-
ptiua possunt se habere diuersimode, suscipiunt magis & minus.
Reliqua autem praedicamenta cum non sint nisi puri respectus,
vel denominationes respectu non suscipiunt magis & minus,
nisi ratione aliquid absoluti.

10. AD RATIONES vtriusque partis respondendum
est. Cum enim primo dicitur quod illud quo posito ponitur ma-
gis & minus, & quo remoto remouetur, est causa suscipiendi
magis & minus, verum est si sit ab eo realiter differens, quia cau-
sam & effectum oportet differre realiter: latitudo autem for-
mae & magis & minus non differunt realiter, imo sunt penitus
idem tam secundum potentiam quam secundum actum, ut 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 se-
parabilis forma, aut concernere diuersa subiecta est per se
causa suscipiendi magis & minus, quia angulus reclusus concer-
nit diuersa subiecta & est accidentis separabile, & tamen non
recipit magis & minus, nec omnis variatio formae est penes in-
habere diuersa subiecta, nec penes posse inhaerere vel non in-
haerere, sed penes hoc quod est posse inueniri in diuersis gradi-
bus perfectionis.

QVAESTIO SEPTIMA.

Utrum eadem forma numero possit esse
intensa & remissa.

Thom. 12. q. 52. art. 1. & 2. q. 24. art. 4. & 5.



AD SECUNDVM sic proceditur. Et ar-
guitur quod eadem forma numero non possit
esse intensa & remissa, quia sicut se habet vbi
ad motum localem, sic se habet forma ad mo-
tum alterationis vel intentionis: Sed in toto
motu locali non est idem vbi sed semper aliud
& aliud: ergo in motu intentionis non est eadem forma, sed sem-
per alia & alia.

2. Item in motu intentionis forma quae prius erat remissa si
maneret eadem in motu & in eius termino, aut maneret eadem
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 intensio per mo-
tum intentionis, vel si facta esset intensio, tunc eadem forma ma-
neret remissa & esset facta intensa quod est impossibile, quia
tunc simul esset intensa & remissa. Relinquitur ergo quod non
manet in propria forma, sed forma quae non est in propria for-
ma 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 par-
te transmutari solum subiectum est illud quod manet idem in
tota sua transmutatione, ut patet ex primo Physicorum, si ergo
in motu intentionis & remissionis, manet eadem forma intensa
& remissa, sequitur quod ipsa sit subiectum talis motus & non
terminus a quo vel ad quem, quod non est verum.

4. Item agens intendens formam, aut imprimit aliquid diuer-
sum a praecedente aut non, Si non, ergo nulla variatio est in in-
tensione quod est contra sensum. Si sic, ergo forma intensa quam
imprimit est diuersa a praecedente remissa: ergo non est eadem
intensa & remissa.

5. Item motus impossibiles habent terminos impossibi-
les: sed motus intentionis & remissionis sunt impossibiles,
ergo forma remissa & forma intensa quae sunt termini pra-
edictorum motuum sunt impossibiles, & per consequens non
possunt esse eadem forma.

6. IN CONTRARIVM arguitur, quia si intentum &
remissum sunt formae realiter differentes tunc erunt formae rea-
liter differentes in alteratione quod erunt differentia ibi secun-
dum magis & minus: sed illae sunt infinitae, ergo essent infinitae
formae quod est impossibile. Maior patet, quia magis & minus
se habent sicut intensum & remissum. Probatio minoris, quia
tot sunt differentiae secundum magis & minus quot nunc pos-
sunt accipi in toto tempore alterationis, quia non est dare duo
nunc in quibus mobile sit intensum aequale, alioquin non moue-
retur, sed quiesceret cōsimiliter se habens nunc ut prius, sed tem-
pore quolibet possunt accipi infinita nunc, ergo &c.

7. Item si per motum intentionis forma remissa abicitur, aut
ergo abicitur in tempore aut in nunc: Si in tempore, ergo in
tempore illo praecedens forma remansit cum eo quod acquisi-
tum est per alterationem, & per consequens cedit in essentiam
eandem, quia duae formae solo numero differentes non possunt
simul esse in eodem subiecto. Si dicatur 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 im-
primit. Si aliquid, aut calorem, aut frigus, non calorem, quia
frigidum non est calefacere per se, nec immittit frigus, quia calor
ibi remanet, sicut patet ad sensum: Calor autem & frigus cum
sint contraria, non possunt simul esse: Relinquitur ergo quod ni-
hil immittat, & sic nihil est ibi de nouo, quod non esset prius, est
ergo eadem forma penitus intensa prius, postea remissa.

9. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt
tria. Primum est quod principaliter queritur, videlicet utrum
forma intensa & remissa sit vna forma secundum numerum an
plures. Secundum est si sit vna, utrum sit vna unitate indivisi-
bilitatis

magis an continuatur. Tertium est si sit una unitate continui-
tatis & non indivisibilitatis. (Cum omne continuum habeat
partes) utrum illa partes sint signabiles an non.

10 **Q V A N T V M** ad primum dicendum est quod suppo-
nendo alterationem per quam forma intenditur esse verum in o-
mnino continuo necesse est formam intensam & remissam vnam
esse numero, quod patet tripliciter. Primum sic vnius motus secun-
dum numerum necesse est esse vnum terminum secundum nu-
merum, sed alteratio continua per quam forma intenditur est
vnius motus secundum numerum quia vera unitas motus est eius
continuitas, ergo forma quae est terminus eius est una secundum
numerum, minor de se patet, sed maior probatur, primum per Ari-
stotelem quinto physicorum qui hoc dicit expresse. Secundum
quia vnius motus secundum numerum est solum vnum actu mu-
tatum esse secundum numerum, sed secundum plures formas
numero totaliter differentes non potest vnum esse numero mu-
tatum esse in actu, sed sunt necessarii plura, ergo vnius motus
secundum numerum non potest terminari ad plures formas se-
cundum numerum, sed solum ad vnam. Tunc sic terminus mo-
tus non acquiritur totus simul, & subito, sed successiuus. Alio-
quin motus qui nihil aliud est quam termini acquisitio non es-
set continuus & successiuus quod, ut manifestum est, est impossi-
bile, sed in illa successione est intensum & remissum secundum
illam formam quae acquiritur quae est una numero ut probatum
est, ergo eadem forma secundum numerum est intensus & remis-
sus, quod autem in illa successione sit intensum & remissum pa-
teret quia motus quod se habet similiter nunc ut prius, non mo-
ueretur, sed potius quiescit, sed si in tota successione motus per
quem forma intenditur forma non variatur secundum intensum
& remissum, sed est in eodem gradu tunc subiectum talis forme
sic se habet secundum illam similiter nunc ut prius, ergo non mo-
ueretur sed quiescit, & sic habens motum non mouetur quod est
impossibile, quare &c.

11 Secundo sic, quod necessarium habitudinem habet motus
alterationis successiuus ad formam fluentem sicut ad mobile &
ad tempus, sed unitas numeralis motus requirit necessarium vni-
tatem mobilis numeralis & unitatem numeralem temporis, ergo
& forma fluentis, sed in forma fluente sunt necessarii gradus
secundum intensum & remissum, ergo &c.

12 Tercio sic, quia si latitudo intensus & remissi non est in ali-
qua forma secundum numerum cum nulla latitudo sit in ea nisi
forte secundum extensionem de qua nihil ad propositum. Tunc
quolibet alteratio esset acceptio vnius forme indivisibilis, 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, una numero existens ha-
beat latitudinem intensus, & remissi, quod est primum & princi-
pale propositum.

13 **Q V A N T V M** ad secundum dicendum est quod talis
forma non est una indivisibilitate, sed continuitate, quod patet
primo quia terminus motus acquiritur successiuus ut probatum
est. Sed indivisibile non potest acquiri successiuus sed necessario
acquiritur totum simul cum non habeat partem & partem, ergo
forma quae est terminus motus est una unitate continuitatis &
non indivisibilitatis.

14 Secundo sic, motus ad formam est fluxus formae, vel forma
fluens: Et ideo idem iudicium videtur esse de unitate motus, &
de unitate formae, sed motus est vnius unitate continuitatis sua-
rum partium, & non unitate indivisibilitatis, ergo forma quae
acquiritur per motum non est una unitate indivisibilitatis sed
continuitatis.

15 Tercio per idem per Aristotelem 6. physic. ubi dicit quod in
motu omnia sunt indivisibilia, mobile, tempus, & terminus.
qualiter autem qualitas quae secundum se non est quanta, nec
divisibilis possit habere continuitatem & indivisibilitatem dice-
tur postea.

16 **Q V A N T V M** ad tertium videlicet utrum partes se-
cundum quas attenditur continuas & divisibiles formae sint
signabiles vel non, procedetur sic. Primum ponitur opinio alio-
rum, & postea illud quod videtur verius de questione. Quan-
tum ad primum dicunt quidam quod forma intensa differt a
remissa precedente, sicut habens ipsum & plus, non secundum
partes signabiles, ita quod una possit signanter distingui ab alia,
sed sicut totum perfectionabile comprehendens aliqua non dis-
tincta in eo secundum partes signabiles. Et de hoc ponuntur duo
exempla.

17 Primum est de conversione alimenti in nutrimentum, ubi ma-
teria adueniens non potest signanter distingui a precedente. Et
similiter quando pellis efficitur maior per extensionem, maio-
ritas adueniens non potest distingui a precedente, & idem si fiat
per rarefactionem, quia corpus rarefactum sit maius & maio-
ritas adueniens non potest distingui a quantitate precedente.

Simili modo dicunt quod forma efficitur intensior per hoc quod
toto primo accepto remanet illo quod superuenit cedit in vni-
tatem cum eo, nec distinguitur aliquo modo sicut diuersae par-
tes signabiles.

18 Haec est opinio cum tota sua declaratione. In hac autem
opinio implicatur multa inconuenientia. Primum est, quia
contradicit illi opinioni sancti Thomae quam fingit se defende-
re. Haec enim opinio dicit augmentum sive intensiorem formam
fieri per additionem alicuius de nouo aduenientis, quemadmo-
dum fit mutatio per additionem materiae alimentis ad materiam
nutrimenti, ut clare patet ex dictis eorum. Opinio autem do-
ctoris quam tenentes praedictam opinionem dicunt se sequi est
patenter contraria.

19 Secundum est, quia ille motus quem ponunt est secundum
se falsus. Quod patet sic, quia realis additio est realiter diuersio-
rum. Idem enim non additur sibi ipsi, nisi forte secundum ratio-
nem, sed qualitate praexistens non potest aduenire noua qual-
itas realiter diuersa a prima qualitate: ergo non potest esse ad-
ditio qualitatis ad qualitatem. Probatio minoris. Si praecedens
qualitate posset aduenire noua qualitas realiter a 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 a nullo est diuersum, idem enim
& diuersum sunt differentiae 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 qualita-
tem praexistere suae vniioni ad subiectum in quo habet aliquan-
do esse, nec hanc diuersitatem potest habere in sua additione,
vel post, quia tunc est in eodem subiecto cum qualitate diu-
precedente, diuersa autem accidentia eiusdem speciei non possunt
simul esse in eodem subiecto, ut patet ex 5. meta. ergo &c.

20 Secundo sic, quia si qualitas adderet qualitati, aut hoc
esset per modum informationis ita quod prima informaretur per
aliam vel e converso quod non est intelligibile, cum veritas sit
forma vnius 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 tran-
situs quod non potest esse secundum naturam, quia nullus actus,
nec in actu quantum ad actum suum transit naturaliter in alio-
rum, nisi corruptione sit, ut verbi gratia. Dicimus quod aer transit
in ignem per generationem, & alimentum in nutrimentum per
nutritionem: Et utrobique 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 eadem numero quae prius
erat. Et causa est, quia actus distinguitur & separatur. Et ideo impos-
sibile est quod actus adueniat actui si maneat quin sit res distin-
cta & signabilis aliquo modo. Non est autem est de pura poten-
tia qualis est materia, quia pura potentia de se non distinguitur
nisi a nihilo & ab actu, quia cum sit ens quaecumque distinguitur
a nihilo quod nullo modo est ens: & cum sit pura potentia dis-
tinguitur ab actu, sed materia de se non distinguitur a mate-
ria, cum utraque sit pura potentia & neutrum sit actus nec ni-
hil, imo cum tota actualis entitas materiae sit sua forma, tota
actualis unitas vel diuersitas materiae cum materia est a forma,
ab eodem enim est entitas, unitas & diuersitas. In fundamento
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 habebat, forma autem quolibet de se dis-
tinguitur ab alia.

21 Et ideo nullo modo potest cedere in vnum penitus cum alio-
quin 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 adducunt de extensione pellis
nihil penitus valet, quia quando pellis extenditur quantitas qua-
ritati non additur, quia vel praexistens adderetur, vel alia quae
de nouo fieret, non praexistens, quia nulla apparet praexistere
quae ab extendente accipitur & praexistens addatur, nec ali-
qua de nouo fit, quia omnis actio ad quaecumque formam veram
& naturalem, aut est alteratio vel habet alterationem praeuiam.
Hic autem non apparet aliqua talis alteratio praeuiam: ergo in
extensione pellis maior quantitas apparet quam prius, non pro-
pter aliquam quantitatem additam ad praexistentem reman-
entem, sed propter alteram vel utramque duarum causarum, una
est quod pellis extenditur per talem modum quo cera extenditur,
quod sic quando aliquae partes quae prius sibi iungebantur secun-
dum latitudinem per coersionem cerae, iunguntur sibi secundum lon-
gitudinem, & eodem modo partes pellis quae ante extensionem iunguntur
sibi

sibi aliquantulum secundum grossiciem per extensionem iungun-
tur sibi secundum longitudinem. Cuius signum est, quia pellis si
extendatur, efficitur subtilior & minus spissa. Alia causa est, &
potior quod pellis est corpus porosum & molle, & per extensio-
nem pori dilatatur secundum illam dimensionem secundum
quam pellis trahitur, & secundum aliam stringuntur. Verbi gra-
tia, si pellis trahatur secundum longum, pori qui forte prius erant
rotundi efficiuntur figurae oblongae, & partes pellis secundum
latum iunguntur sibi propinquius quam prius, & ob hoc pellis
efficitur maior secundum longitudinem, & strictior secundum
latitudinem, aliud autem exemplum de extensione per rarefa-
ctionem patet principium. Idem enim dubium est de identitate
caloris intensus & remissi, & de modo identitatis, sicut de identi-
tate maioris & minoris quantitates sequentes ad motum rarefa-
ctionis quae est vera alteratio, ut habetur 4. phy. Et ideo vtrum-
que est aequè dubium, nec est verum quod ab illis opponitur.

23 **D I C E N D V M** est ergo ad articulum istum quod si
partes signabiles vocentur solae partes continui, quae simul ac-
cipi possunt, sic forma intensa & remissa non sunt partes signa-
biles in aliqua una forma, quia in eodem subiecto & secundum
eandem partem non est possibile eandem formam secundum
speciem simul esse intensam & remissam, sed hoc modo partes
signabiles nimis strictè accipiuntur. Si vero partes signabiles
vocetur omnes illae partes quae in suo toto habent realem dif-
ferentiam, ratione cuius verè possit dici quod una non est altera,
quamuis sint partes vnius numero, sic forma intensa, & re-
missa sunt partes signabiles vnius formae quae in toto motu est
vna continuitas, & si non simulare alium partium.

24 Circa quod aduertendum quod qualitas quae secundum se
non est quanta nec diuisibilis potest habere continuitatem & di-
uisibilitatem dupliciter. vno modo, quia extenditur quantitate
& continuitate subiecti sui, sicut calor ignis extenditur secun-
dum quantitatem ignis, & albedo nivi secundum quantitatem
nivi, & quia quolibet pars ignis est calida, & quolibet pars nivi
est alba, & in quolibet parte subiecti est alia, & alia pars qua-
litatis, puta calor vel albedinis quae constituunt vnum calorem
& vnam albedinem unitate coherens, sicut partes subiecti co-
stituant vnum subiectum continuum. Et istud solum habet locum
in qualitatibus quae habent corpus quantum pro subiecto.

25 Alio modo potest aliqua qualitas habere continuitatem &
diuisibilitatem non a subiecto, nec secundum partes subiecti, sed
secundum motum & partes motus, cuius est terminus, & per
quem habet fieri in subiecto & acquiri, quia cum quilibet motus
habeat partes, quarum quolibet est motus, necesse est quod sicut
duorum motuum praedicte diuersi sunt termini praedicte & sim-
plicitate diuersi, sic omnium partium motus quarum quolibet est
quidam motus distinctus partialiter ab alio, sicut diuersi termi-
ni partialiter distincti constituentes suam continuitatem vnum to-
talem terminum secundum quem sit motus, & haec coherens differt
a prima, quia partes primae coherens sunt simul permanentes
sicut quantitas subiecti est permanentes. Sed partes secundae co-
herens non sunt permanentes, nec sunt simul duratione, sicut nec
partes tertiae, propter quod sicut una parte motus superueniente
alia definit esse, sic est etiam in partibus formae quae intenditur
quod una abiicit aliam ab eodem subiecto. Et quamuis rationes
quae adductae sunt in arguendo ad questionem satis efficaciter
hoc probent, tamen possunt aliae adhuc adduci ad probandum
idem.

26 Prima talis est, in omni motu terminus a quo abiicitur &
terminus ad quem acquiritur, sed in motu intensiōis terminus
a quo est forma remissa, terminus vero ad quem est forma in-
tensa, ergo in tali motu forma remissa abiicitur, & forma inten-
sa acquiritur, & sic est alia & alia forma.

27 Ad hoc respondent quidam quod in motu intensiōis ter-
minus a quo non est forma quantum ad id quod est, quia sic ma-
neret, sed quantum ad priuationem perfectionis quae est in forma
intensa, & sic non manet.

28 Sed istud non valet, quia sicut patet ex primo physicorum
ad transmutationem non pertinet per se & intrinsecè, nisi sub-
iectum & terminus a quo & terminus ad quem, sed ad motum
intensiōis requiritur per se forma remissa quantum ad essen-
tiam formae, quia motus intensiōis non potest esse in non ha-
bente formam, ergo cum ipsa non sit subiectum, nec terminus
ad quem relinquatur quod ipsa secundum id quod est essentialiter
sit terminus a quo qui abiicitur.

29 Item priuatio quae dicitur esse terminus a quo aut habet
pro immediato subiecto formam remissam aut subiectum for-
mae. Non subiectum formae, quia tunc subiectum formae posset
habere priuationem illam sine forma, & per consequens posset
sine ea moueri motu intensiōis quod est falsum, si forma est eius
subiectum, sequitur quod ipsa sit subiectum perfectionis oppo-
sita, 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 se-
quitur, videlicet quod forma secundum id quod est non sit termi-
nus a quo, sed priuatio perfectionis quae est in forma intensa.

30 Item idem est terminus ad quem remissionis qui est termi-
nus a quo intensiōis, quia isti motus se habent ex opposito, sed
terminus ad quem remissionis non est sola priuatio, sed forma
positiua. Minor probatur, quia actio illa est positiua, & ad positi-
uum terminum, quae est a principio positiui agente ex necessitate
naturae, sed actio per quam frigus aquae remittitur per calorem
ignis est a principio positiui, scilicet a calore agente ex neces-
sitate naturae: ergo est positiua, & ad terminum positiuum, quod
de se natum est agere, nec potest actionem suspendere, eo quod
agit de necessitate naturae si aliquid agit, agitur positiuum & non
priuatiuum, nisi quatenus ad positiuum sequeretur aliquid pri-
uatiuum: Semper enim principium actionis per se & eius termi-
nus sibi inuicem correspondent. Secus esset si in potestate solis esset
subtrahere suam actionem. Si enim in potestate solis esset sub-
trahere suam influentiam, tunc huiusmodi non quidem actionis, sed
subtractionis terminus esset priuatio (scilicet tenebra) sed nul-
lius agentis ex necessitate naturae potest esse terminus priuati-
us, nisi totaliter impediatur eius actio: Et tunc nec est ibi dare
terminum nec actionem, in motu autem remissionis frigiditatis
aque per calorem ignis non potest dici quod actio caloris to-
taliter impediatur. Alioquin non esset remissio frigiditatis aquae:
quare, &c.

31 Secunda ratio est talis, agens intendens aut imprimit ali-
quid diuersum a precedente, aut non: Si non, ergo nulla variatio
est in intensiōe quod est contra sensum. Si sic, ergo forma inten-
sa quam imprimit est diuersa a precedente remissa, & ex hoc vlti-
terius, sequitur quod illa remissa corumpatur, quia dura forma
eiusdem speciei non sunt simul in eodem subiecto.

32 Ad hoc dicitur illi quod imprimere aliquid diuersum a prece-
dente potest esse dupliciter, vno modo, quia facit formam omni-
no distinctam: Et hoc modo intendens non imprimit aliquid
diuersum a precedente. Alio modo, quia facit praecedens perfe-
ctius, & sic facit diuersum a precedente modo quo idem magis
perfectum differt a seipso minus perfecto. Si autem fiat vis in no-
mine impressionis posset dici quod non imprimit de nouo, sed
impressum perficit: & sic agit.

33 Ista responsio in multis deficit, primo quia discordat a posi-
tione istorum: ponunt enim quod sicut materia alimenti adue-
nit materiae nutriti, sic per actionem intendens aduenit aliquid
priori formae, & constat quod materia alimenti antequam ad-
ueniat nutritio, est totaliter alia a materia nutriti. Et similiter
oportet in intensiōe formae si fiat per illum modum quem isti
ponunt, scilicet per additionem alicuius de nouo aduenientis,
quia noua actio & totaliter alia habet nouum terminum totali-
ter alium, sed actio intendens formam est noua & totaliter alia
ab actione producentis formam, & quandoque cadit inter ipsas
multum tempus medium: ergo forma quae est terminus intensiō-
is est totaliter alia a forma priore, quae fuit terminus praedicte
productionis. Si ergo intendens formam aliquid imprimit, illud
est totaliter diuersum a precedente. Vnde multo melius tenuis-
sent positionem suam, si dixissent quod illud impressum est to-
taliter diuersum, sed sui additione cedebat in idem cum priore,
quamuis hoc dictum sit falsum, & impossibile secundum cur-
sum naturae, ut prius probatum fuit, quod autem secundo dicitur
quod intendens formam nihil imprimit, sed impressum perficit
& sic agit, expresse contradicit positioni eorum quam pri-
mum, quia isti expresse dicunt quod per intensiōem aliquid su-
peruenit priori formae, & modo dicunt quod nihil, aliquid au-
tem & nihil expresse contradicunt.

34 Item si nihil imprimit sed perficit & sic agit, ergo perficit
per nihil, & agit nihil agendo, quae omnia sunt absurda & im-
possibilia.

35 Item perfectio formae est aliquid positiuum, 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 for-
mam quantum ad essentiam formae, primum sit per intensiō-
em, ergo & secundum.

36 Tertia ratio talis est, essentia essentialiter variata non est
eadem essentia, sed forma intensa & remissa dicunt essentiam
formae essentialiter variatam: ergo forma intensa & remissa non
sunt eadem essentia. Maior patet, quia idem manens idem, ut sic
non est variatum, propter quod essentia manens eadem essentia
non variatur essentialiter: Et si variatur essentialiter, non 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 & ut prius quod essentiam
g ii] formae

formae variari etiam essentialiter potest esse dupliciter. Vno modo sic quod sunt plures formae totaliter diuersae, & hoc non facit quilibet essentialis variatio potissime illa quae est secundum intentionem & remissionem. Alio modo quod sunt sic diuersae quod vna continet aliquam perfectionem quam non continet alia remanente tamen utrobique eadem essentia, & sic est in proposito. 38 Illa autem euasio & omnes conuersiones friuolae sunt: & sunt in verbis sine re, quia quodcumque aliquid sunt idem realiter adaequata & conuertibiliter à quocumque differt vnum & reliquum, 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 illos à remissa ratione maioris perfectionis, siue quantum ad perfectionem necesse est ut differat quantum ad essentiam.

39 T E N E N D V M est ergo quod forma intensae & remissa acquirunt per motum possunt esse partes vnius formae numero, & quae non est vna indiuisibilis, sed continuitate suarum partium quae non sunt simul, sed successiuae & vna superueniente alia definit esse & hoc modo signari possunt.

40 De charitate autem de qua principaliter quaestio mota est dicendum est quod si deus augmetur eam per verum motum continuū sicut etiam potest si vult, idem dicendum est quod de qualitatibus corporalibus dictum est. Si vero deus augmetur charitatem per subitam influentiam sicut probabiliter est dicere, necesse est charitatem remissam & intensam esse omnino distinctas secundum numerum, nec possunt esse numero quocumque modo vere unitatis. Cuius ratio est quia sola continuitas motus est ratio unitatis partium formae acquirunt per motum. Cum ergo tollitur motus tollitur ratio unitatis, & continuuitas partium formae quae secundum se non habet quantitatem, nec partialitatem. Hoc autem est in charitate quando per subitam influentiam infunditur & augetur: quare &c.

41 Rationes principales quae adductae sunt ad probandum quod forma intensae & remissa non sunt eadem forma secundum numerum concedendae sunt pro quantum probat quod forma intensae & remissa motus se expellunt tanquam partes vnius continui successiuus sicut in corpore quaestio est explicatum est, sed non probat quia tota forma cuius illae sunt partes sit vna numero continuata.

42 A D R A T I O N E M in oppositum respondendum est: ad primam cum dicitur quod si intensum & remissum essent diuersae formae sequeretur quod in quolibet motu intensio esset infinita forma. Dicendum est quod sicut in quolibet motu sunt infinitae partes motus in potentia & vniuersaliter in quolibet continuo, sic in forma quae per motum successiuam & continuam acquiruntur, sunt infinitae formae partiales quae in sua continuata constitunt vnam totalem formam secundum quam tota successio motus acquiruntur, tamen secundum nullam earum actum mutatum esse, nisi secundum finale gradum ad quem terminatur motus, & hoc non est inconueniens imò necessarium quod infinitae formae in potentia per motum partium continuū sint in quolibet forma quae per motum acquiruntur.

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 cōtactus mobilis cum alio corpore secundum sui vltimum soluitur in instanti, quia erat secundum indiuisibilem, processus vero mobilis ad quemcumque locum est successiuus, quia omnis locus quantitatem habet, sic recessus subiecti à forma remissa quae prius erat in subiecto sub esse fixo & indiuisibili in instanti, acquisitio vero formae sequens per motum cum habeat latitudinem continuatam, sic in tempore.

44 Ad tertium dicendum quod frigidum remittens calidum aliquid imprimi non per se solum, sed cum calido coagente, vel confluente calore pristino, sicut enim calidum & frigidum de nouo appropinquata eidem passio causant tepidum non alterū tantum, sed vtrumque, sic frigidum superueniens agenti & conseruanti calorem circa idem subiectum agit vna cum ipso remissione calorem, non quod solum vnum causet calorem & aliud frigus, sed ambo tenentia locum vnius agentis agunt effectum verique proportionalem secundum modum suae virtutis.

Q V A E S T I O O C T A V A.

Vtrum charitas augetur per quemlibet actum meritorium.

Thom. 1.2. q. 114. ar. 8. ad 3. & 2.2. q. 24. ar. 6.



A D Q V A R T V M si 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 informatum charitate homo mereatur vitam

aeternam, videtur quod fortiori ratione mereatur augmentum charitatis. Item aut primus actus aliquid operatur ad augmentum habitus aut non, si sic 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 I N C O N T R A R I V M est, quia habitus habet augmentari & generari ex eisdem, ut patet ex secundo Ethicorum, sed charitas non generatur in nobis ex actibus nostris, sed est à solo deo eam influente, ergo per nullum actum nostrum potest augeri.

4 R E S P O N S I O. Videnda sunt tria, primum est qualiter se habent differentes actus nostri ad habitus infusos, & ad acquisitos in generatione & augmento eorum. Secundum est quod quilibet actus conformis habitui acquisito generat ipsam vel generatam prius augmentat. Tertium est quomodo se habeant actus nostri ad augmentum charitatis.

5 Q V A N T V M ad primum sciendum est quod habitus acquisiti causantur ex actibus nostris. Infusos autem non, sed tantum à deo, propter quod actus nostri se habent ad habitus acquisitos aliquantulum effectiue, ad charitatem autem & ad habitus infusos non sed tamen dispositiue per modum meriti. Et hoc tam respectu infusos, quam respectu augmenti, tamen ex eisdem sic acquisitis & eius augmentum.

6 Q V A N T V M ad secundum sciendum quod est alia difficultas de augmento habituum acquisitorum ex actibus quam de augmento aliarum qualitarum recipiuntur magis & minus. In omnibus enim ex vno actu non quocumque, sed habente effectum positum, generatur habitus vel qualitas ex quolibet simili augmentatur, quod patet sic. Omne enim passiuum dum patitur ab agente recipit aliquam impressionem, quia non est intelligere passionem propriam dictam sine abiectione & receptione, nec improprie 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 imprimi in potentiam. Nunc est ita quod quando impressio facta ab vno agente non absorbetur aut totaliter corrumpitur quousque appropinquat eidem passio consimile agens, illud secundum agens sua impressione augmentat prius impressum. Si vero impressio prioris agentis absorbeat prius, tunc secundum agens de nouo facit suam impressionem per modum suae virtutis. Impressio ergo facta per primum actum aut manet usque ad aduentum secundi, aut non. Si maneat illud augmentatur per secundum, si non maneat, quaram 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 & quaecumque qualitas sit forma simplex oportet quod vnicui actui 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 sit vna res per essentiam differunt tamen in hoc, quia illud idem quod dicitur dispositio per modum imperfecti instabilis dicitur habitus per modum stabilis & perfecti, quia ergo vnus solus actus non potest suam impressionem facere sub esse perfecto & stabili potissime ubi praexistit cōtraria dispositio potentia ideo quod generatur ex vnicui actui potius dicitur dispositio quam habitus.

7 D E T E R T I O 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 virtutem iam acceptis, sed habens habitum iam intentum & remissum operans non vitat debito modo suo habitu, quia actus non proportionatur intentioni habitus, ergo per tales actus non meretur augmentum charitatis sed soli per illos qui excellunt vel adaequant ipsi habitum.

8 A D P R I M V M 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 vnicui actui quantum ad essentiam habitus & per quemlibet actum se quentem augetur. De habitu autem infuso ut est charitas ad quem se habent actus nostri solum meritorium non est sic, quia per illos actus solum meremur augmentum habitus qui sunt proportionati habitui vel excellentiores & causa dicta fuit. Argumentum in oppositum solum probat quod charitas non augetur ex actibus nostris effectiue quod conceditur.

Q V A E S T I O

Vtrum charitas possit augeri in infinitum.

Thom. 2.2. q. 24. ar. 7. de Aliquo. q. 1. ar. 3.



V I N T O quaeritur, vtrum charitas possit augeri in infinitum. Et videtur quod sic, quia bonus saltem in via semper potest proficere, ut dicit glossa. Philipp. 3. sed non est perfectus sine augmento charitatis: ergo charitas saltem in via semper potest augeri.

Item si charitati repugnaret augeri 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 infinita virtutis, & potest semper plus & plus infundere, nec ex parte capacitatis subiecti, quia in volutate 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 primae capacitatis non est necessaria 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 passiuae finitae non repugnat perfici in infinitum successiue, sic quod nunquam sit deuenire ad infinitum actum, neque respectu perfectionum diuersarum specierum, sicut quantitas est in potentia ad infinitas figuras successiue, puta ad trigonum & tetragonum: & sic deinceps, neque respectu eiusdem formae dummodo forma non repugnet augeri 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, à 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 augeri in infinitum.

3 I N C O N T R A R I V M arguitur sic, charitas meretur augeri, ut aucta mereatur perfici: sicut dicit Augustinus ad Bonificium, sed illud quod potest in infinitum augeri non potest perfici, nisi fiat actu infinitum quod reputatur impossibile potissime in qualitatibus: ergo charitas non potest in infinitum augeri.

4 R E S P O N S I O. Circa questionem istam est triplex modus dicendi. Primus est quod charitas & vniuersaliter omnis forma suscipiens magis & minus potest augeri in infinitum, sic tamen quod nunquam est deuenire ad infinitum actum.

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 augeri 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 questionem. Illa enim arguitur probat de omni forma suscipiente magis & minus quod possit augeri in infinitum, saltem virtute diuina sicut de charitate patet consideranti virtutem rationis.

7 Ratio secundi modi est, quia magis & minus sunt per accessum maiorem & minorem ad terminum, ubi ergo terminus distat in infinitum ab accedente, accessus poterit esse infinitus, & ratio accedendi infinita, sed terminus rationalis creaturae (scilicet deus) distat in infinitum à 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 ut videtur. Item in numeris est processus in infinitum propter infinitum recessum ab unitate, ergo in charitate est processus in infinitum propter accessum infinitum ad deum.

8 Ratio tertij modi est triplex, vna est, quia omnis natura quae est deducibilis de paruo ad magnum, si non habet terminum in maximo non habet terminum in minimo (ut 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 possibile processus in infinitum diminuendo, quantum est ex parte quantitatis, nec est dare terminum in minimo,) sed in omni forma recipiente magis & 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 probatur est, minor declaratur, quia per motum diminutionis & remissionis non esset deuenire ad infinitum gradum, in quo forma posset saluari, sed semper esset

invenire 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 Secundo, quia 8. Phys. vult philosophus quod nullus motus alterationis potest esse infinitus, sed motus intensiois & 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 istos terminos signatos motus possit procedere in infinitum. posset autem si forma posset remitti in infinitum, ergo illud est impossibile, quare & ipsum augeri 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 possibili: multae autem formae specificae sunt, quae non habent aliquam graduum latitudinem, nec habere possunt, ut declaratum fuit prius, sed intra naturam generis non potest procedi in infinitum in pluralitate graduum specificorum, sed est dare supremum & infimum, ut in genere animalis supremus gradus quo nec est, nec esse potest in genere animalis altior est natura humana: infimus vero in aliqua specie, licet sit nobis ignota & in genere coloris album & nigrum, & vniuersaliter in omni genere habente sub se veram contrarietatem extrema contrarietatis quae maxime distat, claudunt inter se tanquam supremum & infimum omnes gradus sub genere posibles. Igitur ut videtur omnes gradus posibles sub forma specifica clauduntur fortiori ratione inter supremum & infimum, propter quod non potest esse in eis processus in infinitum, & hoc non solum est verum in speciebus specialissimis quae sunt in genere infimo, sed etiam in omnibus speciebus quae sunt sub supremo genere substantiae, ut infra patebit, quod autem dictum est prius de qualitatibus in generali, scilicet quod non possunt augeri in infinitum puto quod verificetur de charitate nec apparet quid obuiet praeter ea quae dicta sunt pro confirmatione secunda opinionis quorum solutio postea apparebit. Pro hac opinione est dictum Augustini in Enchirid. vltimo capit. ubi dicit quod charitas creuit donec perueniat ad eam magnitudinem qua maior esse non possit.

11 A D P R I M V M argumentum dicendum quod bonus in via semper potest proficere secundum communem cui sum qui inuenitur in bonis, quia secundum quosdam ex ordinatione diuina charitas nunquam habetur hic perfecta, sed est tanta charitas patriae in minimo beato ut nulla charitas viatoris aequetur ei: & secundum hoc exponunt illud quod dominus dixit de Ioanne, Marthae vnde dicitur, Qui minor est in regno colorum maior est illo: tamen considerando naturam charitatis secundum se, viator si diu procederet viuendo & semper proficeret in charitate tantum posset viuere & tantum proficere quod charitas sua aequaretur charitate viatoris cuiuscumque, & etiam comprehensioris: vel potest dici quod quilibet bonus in via semper potest proficere vel quod ad augmentum charitatis, ut imperfecte, vel quod ad numerum actuum charitatis perfecte, sed illa multiplicatio actuum non merebitur augmentum charitatis iam existentis in suo termino.

12 Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore quaestiois, scilicet quod omni qualitati suscipienti magis & minus repugnat infinitas gradus in eadem specie ut aliquantulum declaratum est.

13 Ad rationem quae probat specialiter de charitate quod possit in infinitum augeri respondendum est. Cum enim dicitur quod ubi terminus distat in infinitum ab accedente 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, ut 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 quolibet actu charitatis quantumcumque indiuisibili deus attingitur ut obiectum, quia aliter non est attingibilis terminus à 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 da ro 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, quan-

siu maneret posset causare accessum ad terminum quantum-
cunque distantem. Si verò dicatur quod distantia termini scilicet
dei à creatura in infinitum est causa accessus possibilis ad ip-
sum in infinitum non sic quod nunquam attingatur quantum-
cunque creatura accedat, sed quia quantumcunque attingatur
tamen plus in infinitum est attingibilis non enim potest deus
tantum diligere à creatura quin dato quocunque termino adhuc
sit plus diligibilis. Dicendum quod licet deus sit diligibilis in in-
finitum tanquam bonum infinitum, tamen creatura non est di-
ligibilis in infinitum cum sit virtutis finita, deus tamen diligitur
à seipso in infinitum.

QUESTIO DECIMA.

Vtrum charitas possit diminui.

Thom. 2. 2. q. 24. ar. 10. de Palud. 1. 3. d. 28. q. 3.

IOSTQVAM quaeritur est de necessitate cha-
ritatis & de eius augmento, hic quaeritur de eius
diminutione. Et arguitur quod possit diminui
quia formae naturales quae possunt intendi pos-
sunt remitti, ergo similiter est in habitibus in-
finitis: sed charitas quae est habitus infinitus potest
intendi, ergo potest remitti.

Item illa quae sunt eiusdem rationis in essendo sunt eiusdem
efficacie in agendo licet proportionabiliter, ita quod illud quod
natum est corrumpi à maiori saltem natum est diminui à minori,
sed cupiditas maior & minor sunt eiusdem rationis cum ex
eodem procedant, cum ergo maior cupiditas quae in peccato
mortalis charitatem omnino corrumpit, videtur quod minor
cupiditas quae est in veniali eam diminuat.

CONTRA si charitas possit diminui hoc esset per pec-
catum mortale vel veniale. Non per mortale quia illud non di-
minuit charitatem, sed omnino corrumpit. Nec per veniale quia
tunc tantum possent multiplicari venialia quod totaliter tolle-
rent quia omne finitum tandem consumitur ablato aliquotiens
ab eo aliquo finito, hoc autem est impossibile quia tunc per sola
venialia homo posset damnari quare &c.

RESPONSIO. circa essentiam habituum supernatu-
ralium quos infusus dicimus nihil omnino possunt actiones
nostrae bonae vel male nisi meritorie quo ad generationem vel cor-
ruptionem, augmentum vel diminutionem, sed omnia sunt effe-
ctus à deo. Et ideo quod actu diminuat si contingat hoc erit
ex actibus nostris meritorie, & à deo effectus, quod autem habi-
tus talis sit diminubilis oportet quod sit ex natura habitus.

Quibus suppositis videnda sunt duo. Primum est an charitas
possit diminui. Secundum est utrum aliquando diminuat se-
cundum actum, quod autem possit diminui quantum est de natu-
ra sua omnes concedunt, sicut quod possit augeri & rationabi-
liter, quia omnis forma quae non consistit in indivisibili, sed ha-
bet latitudinem diversorum graduum in quibus natura eius po-
test saluari talis forma sicut potest per agentem deduci de imperfe-
cto gradu ad perfectum sic quantum est de se potest reduci de
perfecto ad imperfectionem, sed charitas est huiusmodi ve-
dictum est prius, ergo sicut charitas educitur de imperfecto gradu
ad perfectiorem per augmentum sic potest reduci de perfecto ad
imperfectiorem per diminutionem.

Vtrum autem quandoque diminuat actum, duplex est opi-
nio: una quorundam dicentium quod sic. Quorum ratio est ista
quia deus non est causa corruptionis charitatis, nisi per auctio-
nem voluntatis à deo, quia sicut voluntas à deo omnino avertitur
per peccatum mortale, sic aliquando per peccatum veniale & si
non omnino, dicente Aug. lib. confessionum. O magne minus te
amar, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. In pec-
cato autem veniali creatura amatur non propter deum, quia si
propter deum nullum esset peccatum, ergo videretur quod sicut
propter totalem aversionem quae à deo est in peccato mortali cha-
ritas corrumpitur, sic propter partialem quae est in peccato veni-
ali charitas diminuitur. Pro hac opinione videtur esse Aug.
83. quest. dilectio, quod venenum charitatis est cupiditas. Vbi au-
tem magna cupiditas parva charitas, & vbi nulla cupiditas per-
fecta charitas. Ex quo patet quod secundum augmentum cupi-
ditatis est diminutio charitatis. Constat autem quod saepe aug-
mentatur cupiditas, ergo saepe minuitur charitas.

Item illud quod facit quod à principio minor charitas in-
fundatur facit quod charitas habita minoretur. Sed peccatum
veniale vel multitudine eorum si esset in homine ante quod chari-
tas infunderetur faceret quod minor charitas daretur, ergo ha-
bita charitate facit quod minoretur.

Ite deus duos qui sunt in aequali charitate, quorum unus pec-
cat venialiter, aliter non est probabile quod uterque eorum sit aequa-
liter deo charus. Sed ille magis qui non peccat, & ille minus qui

peccat. Sed minus est charus qui minus habet charitatem: ergo &c.
Ad rationem in oppositum respondent illi quod venialia dimi-
nuunt charitatem, nunquam tamen per sola venialia corrumpi-
tur, sed venialia torrens iterari possunt quod causabunt talem
dispositionem quod si homo procedat ultra secundum illam dispo-
sitionem non poterit exire in actum qui incidat in talem con-
temptum & libidine sic improbam quod erit peccatum mortale,
per quod charitas corrumpitur & nunquam per aliquod veniale.
Quicquid sit de conclusione illud tantum quod dictum est in
solutione argumenti non valet propter multa. Primo quia non
oportet dare talem habitum vel dispositionem in nobis. Cuius
ratio est, quia omnis dispositio & habitus causatur ex actibus qui
sunt virtutis rationis. Ex actibus enim diversarum rationum nullus
habitus causatur. Si enim quis semel intemperatè concupiscat:
deinde timeat ubi non est timendum, & postea iniuste agat. Ex
huiusmodi actibus nunquam causabitur aliquis habitus, sed ex
frequenter intemperatè concupiscere causatur habitus intem-
perantiae, & consimiliter ex aliis actibus eiusdem rationis fre-
quentatè causatur habitus correspondens. Nunc est ita quod pec-
cata venialia, quibus homo potest peccare non sunt virtutis ratio-
nis, sed diversarum: nec oportet quod peccans venialiter peccet
iteratione similium actuum. Sed potest peccare modo secundum
vnam speciem peccati venialis, modo secundum aliam: ergo non
est necesse ex peccatis venialibus causari in nobis aliquam dispo-
sitionem vel habitum qualem isti ponunt.

Secundo, quia dato quod causetur in nobis talis dispositio non
esset necesse hominibus ab ea recedere, vel secundum eam proce-
dere, quod patet facilius ex iam dictis, quia illa dispositio esset
causata ex peccatis venialibus virtutis speciei, sed secundum talem
dispositionem non est necesse hominem procedere ut peccet,
nec ab ea recedere, sed potest secundum alias species venialium pec-
care, quod faciendo neque procedit secundum dispositionem talem,
nec ab ea recedit. Tertiò, quia dato quod homo procederet secun-
dum talem vel talem dispositionem non esset necesse quod pec-
caret mortaliter, quia habitus & dispositio inclinam per se soli
ad actus similes illis ex quibus generati sunt, sed talis dispositio
generata est ex actibus peccatorum venialium ut tu dicis: ergo
solum inclinam per se ad peccandum venialiter & non mortaliter.
Item in actum deliberatum qui plene est in potestate volun-
tatis, nec habet aliquam colligantiam ad aliquid praexistens non
est necessarium voluntatem exire: sed actus peccati mortalis est
actus deliberatus. Est etiam plene in potestate voluntatis, nec ha-
bet necessariam colligantiam ad dispositionem tantam ex pecca-
tis venialibus, vel da illam, quia de se nulla apparet: ergo non est
necessarium voluntatem exire in talem actum quantumcunque
à precedente dispositione non recedat.

Quarto, quia concessis omnibus quae isti ponunt, adhuc ta-
men in nullo soluta est ratio. Arguam enim faciendo talem con-
sequens: peccata venialia diminuant charitatem: ergo si sem-
per multiplicarentur finaliter tollerent eam: consequens est fal-
sum, scilicet charitatem posse tolli per venialia: consequentia au-
tem de se patet, quia omne finitum per ablationem alicuius fi-
niti tandem consumitur.

Sed adhuc posset dici aliter quam prius, videlicet quod si cha-
ritas possit in infinitum augeri ipsa possit similiter in infinitum mi-
nuui sicut continuè quod crescit in infinitum per appositionem potest
minui in infinitum per diminutionem, & tunc si peccatum veniale
minueret charitatem ipsa tamen nunquam tolleretur quantum-
cunque venialia multiplicarentur in infinitum, sed diminueret in
infinitum, unde est illi qui ponunt charitatem posse in infinitum au-
geri debeant ponere charitatem in infinitum posse minui, non pos-
sunt dicere convenienter quod si charitas per peccatum veniale
minuat quod ipsa tollatur propter multiplicationem venialium.

VERVS ergo dicitur quod charitas non potest in infinitum
augeri nec minui. Dicendum ergo aliter quod charitas nunquam
minuitur quantum ad essentiam habitus, quamvis quandoque mi-
nuatur quantum ad fervorem actus: quod tripliciter patet. Primo
quia ex actibus nostris charitas non potest diminui nisi merito-
rie, nec deus effectus minuit eam nisi propter culpam nostram, sed
nulla culpa nostra meretur diminutionem charitatis: ergo cha-
ritas nunquam diminuitur secundum actum, probatio minoris. Culpam
enim mortalem non meretur diminutionem eius, quia non stat ei
gratia. Sed magis meretur eius corruptionem. Similiter culpa veni-
ialis non meretur corruptionem cum sit cum gratia, nec diminutionem,
quia omne quod natum est aliquid diminui, ipsum vel
perfectum in illa specie, vel aliquotiens multiplicatū natum est
corrumpi, sicut omne quod natum est aliquid augere illud idē
vel perfectum in illa specie vel aliquotiens multiplicatum na-
tum est simile generare, ut patet in omnibus formis naturali-
bus. In habitibus etiam acquisitis videmus idem, quia ex eisdem
actibus generantur & augmentantur, & ex similibus corrumpuntur
& minuantur, ut patet secundo Ethicorum: & sicut est in

augmentantibus & minuentibus effectus sic (ut videtur) debet
esse in augmentantibus & minuentibus meritorie, sicut sunt
actus nostri respectu charitatis, sed nulli veniale, nec omnia si-
mul merentur corruptionem charitatis, ergo nec diminutionem.
Secunda ratio talis est: ponatur quod aliquis creetur in mi-
nimo gradu charitatis, talis ut videtur potest peccare venialiter,
ergo illud peccatum veniale aut minuet aliquid de charitate aut
nihil. Si nihil pari ratione nec quodcunque aliud. Si aliquid cor-
rumpere eam cum non sit dare minorem gradum, hoc autem
est impossibile, ergo &c.

Respondetur ad hoc quod si talis crearetur in statu innocen-
tiae non posset peccare venialiter primo peccato sicut nec Adam
potuit. Si autem in statu originalis peccati, idem sequeretur: quia
habes originale solum, veniens ad statum qui posset actualiter
peccare non posset peccare primo peccato venialiter sed mortali-
ter. Istorum autem alterum est absurdum, scilicet quod aliquis creetur
in statu originalis peccati & in minimo gradu charitatis,
quia charitas non potest stare cum originali peccato, verò, scilicet
quod crearetur in statu innocentiae non est necessarium: sed
posset creari in parva naturalibus sine iustitia originali tamen
cum minimo gradu charitatis. Quod autem talis non possit pec-
care venialiter primo peccato nulla ratio est. Ad enim hoc non
potuit propter certitudinem quae erat in eo ratione iustitiae ori-
ginalis, ut patet. Tertia ratio talis est, si peccatum veniale mi-
nueret charitatem, minueret etiam primum essentiale quod respo-
nderet charitati. Decedens, ergo in tali statu puniretur poena aeterna
& perpetua diminutione primum essentialis sibi prius debiti
quod est inconueniens, quare &c. sic patet primum, scilicet quod
charitas nunquam minuitur quantum ad essentiam habitus.

Secundum patet scilicet quod minuitur quandoque quan-
tum ad fervorem actus, quia actiones nostrae procedentes ex ha-
bitibus infusis, sua frequentia causant in nobis quasdam habili-
tates secundum quas promptè & facilius inclinamur ad tales
actus: unde experimur quod corrupta charitate in aliquo prius
habitu operibus charitatis adhuc in ipso remanet promptitudo
quod ad opera similia. Et iste habitus non est infusus nec super-
infusus, sed ex actibus acquisitus. Ex hoc arguitur quod aliqua
duo concurrunt ad unum effectum, impedimentum potest con-
tingere in effectu ex parte utriusque illorum, sed ad fervorem
actus charitatis duo concurrunt, scilicet intensio habitus chari-
tatis & intensio habitus acquisiti ex frequentia actuum nostrorum
ergo actus potest impediri à solito fervore ex impedimento
alterius illorum. Venialia autem minuant habitum cau-
sam ex actibus nostris & eam totaliter possunt tollere, etiam
remanente charitate propter quod charitate non remissa per ve-
nialia fervor actus remittitur ex diminutione praedictae habili-
tatis & reprecitè cessat totantū, ut quandoque videtur homo ca-
tere charitate ac per hoc fiat proptus ad peccandum mortaliter.
SED CONTRA hoc aliqui obiciunt dupliciter. Pri-
mo, quia fervor ut dicitur, est in virtutibus sensitiuis ex redundantia
charitatis quae est in voluntate, ergo non potest fervor diminui,
nisi causa fervoris diminuat, scilicet charitas.

Secundo, quia actus procedentes ex virtute morali moraliter
acquirunt non generant alium habitum, sed precedentem cō-
firmant, ergo similiter actus procedentes à virtute infusa, scilicet
actus charitatis non generant in nobis alium habitum sicut praee-
dentes à virtute infusa. Sed tantum precedentem charitatem confir-
mant. Et dicendum ad primum istorum quod fervor de quo loqui-
mur est intentio actus voluntatis sed non actus virium sensitiua-
rum, vel dato quod utrumque sit nihilominus duplicem causam
habere, scilicet charitatem & illum habitum acquisitum ex fre-
quentia actuum quo solo fervor diminuitur ex diminutione sug-
causae, sine diminutione charitatis.

Ad secundum dicendum quod non est simile de actibus pro-
cedentibus à virtute morali acquisita, & de actibus procedenti-
bus à virtute infusa cuiusmodi est charitas, quia actus procedens
à potentia perfecta cuiusmodi est charitas, quia actus procedens
minus supernaturalis ratione charitatis. Supernaturale enim &
meritorium non excludunt naturale, sed potius includunt. Ex
actibus ergo talibus ut sunt meritorij vel supernaturales nullus
alius habitus acquiritur, sed praecedens confirmatur sed ex eis
quatenus sunt morales potest aliquis habitus inferior generari
& generatur. Et quia actus procedentes à virtute morali acqui-
sita non habent nisi alterum, scilicet quod sint morales tantum,
ideo nullum alium habitum generant, non moralem quia ge-
neratur est sed solum confirmant, nec supernaturalem, quia illa
ad illam attingere non possunt, cum sit altioris gradus.
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 pro-
bat quod aliquando secundum actum minuat sicut secundum
actum augetur.

Ad secundam dicendum quod minor est falsitas, quia cupiditas
quae est in peccato mortali & veniali non est virtutis rationis in ge-
nere moris, quia cupiditas quae est in peccato mortali est contra
praecipuum & divergit à fine propter quod tollit charitatem quae
est finis praecipui, sed cupiditas quae est in veniali non est contra
praecipuum, nec divergit à fine propter quod non est proportio-
nabilis eorum actio ita ut sicut mortalis tanquam cupiditas ma-
ior meretur corruptionem charitatis, ita venialis tanquam minor
meretur diminutionem eius.

Ad rationes alterius opinionis dicendum est. Ad primam quod
non est auctio eiusdem rationis in peccato mortali & veniali,
cum veniale non sit contra praecipuum nec diverget à fine, sed potius
sit quies & status in via circa finem eo quod talis actus non refer-
tur in finem, propter quod interrumpitur actualis motus in finem,
sed non est conversio aliquo modo oppositi finis, quare nec auctio
à fine, verumtamen ex consuetudine talis interruptionis &
disserutione conversionis ad deum minuitur habitus qui erat
in nobis causata ex frequenti conversione ad deum, sed non habitus
propter causam praedictam. In hoc sensu loquitur Augustinus qui
dicit minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter re-
amat. In eodem sensu accipiendum est quod ibidem dicit Aug. quod
venenum charitatis est cupiditas. Cessat enim quod non loquitur
de mortali cupiditate, sed loquitur de veniali quae sicut est maior
& minor, sic plus & minus minuit charitatem quo ad fervorem
actus, sed non quo ad essentiam habitus, quamvis aliqui dicant
quod talis cupiditas contrariatur charitati, & eam minuit, quod
satis est mirabile: quia contraria nunquam possunt simul stare.
Isti autem ponunt talem cupiditatem manere cum charitate.

Ad aliud cum dicitur quod id quod à principio & c. dicendum
est quod veniale peccatum vni vel multa non facit quod à prin-
cipio minor charitas detur, nisi quia facit quod conatus volun-
tatis sit minus intensus, & secundum eius proportionem datur
charitas de congruo ut dictum fuit supra. Similiter cum in pec-
catu venialibus non sit aequè intensus conatus, fervor & intentio
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 me-
ritum de congruo, quia congruum est quod conatus existente in-
tensiore intensior charitas detur, ideo quia per peccatum venia-
le talis intentio remittitur, congruum est ut minor charitas de-
tur, sed diminutio fervoris actus charitatis non meretur de con-
digno diminutionem eius, alioquin per multa peccata venialia
mereremur de condigno eius corruptionem quod est impossi-
bile, propter quod per talem diminutionem fervoris actus non
minuitur charitas quo ad essentiam habitus.

Ad aliud dicendum quod aliquis potest dici charus deo triplici-
ter. Vno modo denominatione intrinseca ab habitu inheren-
te, & sic qui sunt in aequali charitate sunt aequè chari deo quan-
tumcunque unus peccet venialiter, & alter non. Alio modo dicitur
aliquis charus deo denominatione extrinseca, scilicet à deo
diligente, & sic omnes dilecti à deo sunt aequè ei chari, siue ha-
bitus charitatis sit in eis aequalis siue non, quia dilectio dei non re-
cipit magis & minus. Tertiò modo dicitur aliquis charus deo
denominatione extrinseca ab effectu proprio, deus enim dicitur
illos diligere quibus aliquod donum propriat & illos odire
quibus propriat poenam, & sic duo existentes in equali charitate
quorum alter peccat venialiter alter non, sunt aequaliter à deo di-
lecti quantum ad primum essentiale quod respondet charitati, sed
inæqualiter quantum ad primum accidentale seu quantum ad di-
lationem primum essentialis, quia decedens in charitate sine ali-
quo peccato veniali statim praemiabitur, sed decedens cum venia-
li non statim praemiabitur, sed punietur pro illo veniali ratione
cuius punitionis potest sibi aliquo modo dici deus iratus.

Distinctio XVIII.

Divisio literae magistri in generali & speciali.

PRAETEREA diligenter considerandū. Su-
perius magister determinavit de processione
spiritus sancti, hic verò inquirat nomē quod co-
petit ei secundum modum suae processionis, unde
specialiter in ista distinctio tractatur quomodo nomē
doni conveniat spiritui sancto. Et dividitur in
tres partes. Primò inquirat, utrum spiritus sanctus eadem ratio-
ne dicatur donum & datum, & obicit ad utramque partem. Secun-
dò soluit. Tertiò movet quaestionem incidentem. Secunda
ibi, ad quod dicimus. Tertia ibi, post hoc quaeritur. Secunda ista-
rum dividitur in tres partes. Primò ostendit differentiam inter
donum

donum & datum ex parte proprietatis importat per nomen. Secundo ex parte originis. Tercio ex parte dari. Secunda ibi, & notandum. Tertia ibi, & secundum hoc quod semper notat. Culibet illarum partium adiungit unam questionem & soluit. Et in hoc terminatur sententia & diuisio magistri in generali.

1. IN SPECIALE sic procedit: Et querit primo, utrum spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum & datum. Et arguitur primo quod sic per Augustinum, quia a datione dicitur donum & datum. Deinde opponit in contrarium, quia donum dicitur ab aeterno: Datum vero ex tempore. Postea respondet magister assignans utramque differentiam inter donum & datum: & dicit quod spiritus sanctus alia ratione dicitur donum, & alia ratione datum: quia ex proprietate relationis quam habuit ab aeterno dicitur donum, non autem datum: quia ab aeterno fuit donabilis, & ab aeterno per modum doni processit a patre & filio: Sic enim spiritus sanctus esse donum dei, est procedere a patre & filio sicut natum esse est filium esse a patre. Et hoc confirmat auctoritate Augustini, ab illa enim proprietate donum dicitur, a qua proprietatem sumit nomen doni. Nomen autem dari sumitur ex actuali donatione: unde ab aeterno dicitur donum, quia donabilis, a tempore vero dicitur datum, quia datur. Erat autem donabilis ab aeterno nobis, qui futuri eramus in tempore, & non quia donatus a patre & filio, vel econuerso. Querit etiam cum filius fuerit nobis donabilis ex tempore, quare non dicitur donum. Et respondet, quod licet donabilis fuerit, non tamen ex modo sue processionis quae est generatio, habuit istam donabilitatem. Postea assignat aliam differentiam inter donum & datum, quia spiritus sanctus a processione aeterna habet quod sit donum, non quod sit datum: unde spiritus sanctus esse donum, est a patre & filio procedere: unde dicit quod sicut spiritus sanctus ex processione sua aeterna accipit ut sit etiam ut donum sit, sed ex eo quod datur non habet ut sit, nec etiam ut donum sit, quia ab eodem habet esse & esse donum: & filius quomodo nascendo habet ut filius ita habet ut sit. Sed tunc querit, quia, ut dicit Augustinus, pater non est ex eo deus quo pater: nec filius eo est filius quo deus. Et respondet quod non eodem formaliter est filius & est, sed originaliter: & spiritus sanctus est eodem originaliter donum & deus: quia per suam processionem habet quicquid habet essentialiter scilicet & relationem. Et concludit quod nomen doni respondet aeternae processioni, nomen dari temporali. Postea querit aliam differentiam inter donum & datum: huius spiritus sanctus secundum quod donum refertur ad patrem & filium, a 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. Subdistinguit quod nomina quae important respectum alia principaliter recipiunt additionem horum pronominum, meum, nostrum. Alia vero quae imponuntur a proprietate aeterna non recipiunt horum additionem unde non dicitur filius noster, sed spiritus noster. Vltimo querit cum datum refertur ad dantem & spiritus sanctus datur a se, utrum possit dici referri ad se: cuius questionis solutionem differt usque ad tractatum in quo agitur de his quae relative deo conueniunt. Et in hoc habetur sententia in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Utrum in diuinis donum sit aliquid essentialiter, an notionale.

Thom. 1. q. 38. art. 1.

IRCA distinctionem istam queruntur tria. Primum est, utrum donum in diuinis sit aliquid essentialiter, an notionale, videtur quod sit essentialiter: quia nullum notionale conuenit essentialiter, sed esse donum conuenit essentialiter secundum Hilarium 7. de trinitate, qui dicit quod essentia est donum quod datur filio a patre.

2. Item quicquid intelligitur in diuinis exclusa distinctione personarum est essentialiter: sed donum intelligitur esse in diuinis exclusa distinctione personarum: quia si non esset nisi una 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, & essentialiter: 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 uni personae est notionale, & non essentialiter, ergo, &c.

RESPONSIO. ad sciendum veritatem omnium talium questionum quae sunt, notandum quod significatio dictionis & ratio significandi non mutatur ad hoc quod res significata per nomen inueniatur in alio & alio genere entium: siue enim illud quod donatur sit bonum vel alicuius, sit naturale vel supernaturale, creatum vel increatum, nomen tamen doni idem significat, scilicet id quod per distinctionem importatur. Distinctio enim est ratio, quam significat nomen: ut habetur 4. metaphysice. Distinctio autem doni est quod doni est datio irredibilis. Quod autem illud sit absolutum vel relatum essentialiter vel notionale totum accidit & est extra significatum & rationem significandi doni. Et ideo querenti quid significet donum in diuinis utrum significet essentialiter an notionale, responderi debet quod nullum eorum significat: licet de aliquo eorum dicatur sicut pretium non significat denarium, vel nummum, vel solidum, vel obolum, licet de quolibet eorum dicatur: sed eius significatum & ratio significandi abstrahit ab omnibus his. Si vero queratur, sicut credo quod communiter intendunt mouentes hanc questionem (licet verba questionis aliud pretendunt) non de quibuscumque vel ratione significandi sed de (suppositis vel de his de quibus praedicatur ut sit sensus quid est illud in diuinis de quo donum praedicatur, si est essentialiter, an notionale, videndum est quid sit de ratione doni: quo viso apparebit quod queritur.

5. Videtur autem, quod donum importat tria, scilicet respectum ad dantem, & ad illam cui datur & modum liberalitatis quo datur, donum enim est dantis, & sit accipiens per liberalem communicationem. Hoc supposito dicenda sunt duo. Primum est, quod in diuinis respectu diuinorum nihil est cui competit ratio doni neque notionale neque essentialiter. Secundum est quod ratio doni inuenitur in diuinis respectu creaturarum & competit aequae proprie essentialiter sicut personarum vel essentialiter sicut personis licet appropriare soli personae spiritus sancti.

7. Primum patet licet illud quod non communicatur liberè alteri non habet rationem doni: sed in diuinis nihil est quod communicatur liberè: sed quicquid communicatur in diuinis communicatur ex necessitate naturae & non liberè ut dictum fuit cum quereretur dist. 6. utrum pater genuit filium natura, ergo in diuinis respectu diuinorum nihil habet rationem doni.

8. Secundum patet: quia donum est aliquid alteri liberaliter communicatum seu exhibitum: sed illud aequae conuenit essentialiter vel essentialiter, sicut personae vel personarum respectu creaturarum: ergo, &c. maior patet ex ratione doni, minor probatur: quia nihil diuinum datur creaturæ, ut habetur ab ipsa subiectiue, sed tantum obiectiue ut cognitum & amatum: sive per modum specialis rectoris & directoris: sive dictum fuit 8. dist. 1. cum ageretur de processione temporali: & hoc modo aequae datur creaturæ essentia diuina sicut persona, scilicet sub ratione obiecti cognitum & amatum, & per modum specialis rectoris & directoris tam in donis gratiae quam gloriae, ergo, &c. Nihilominus tamen per modum cuiusdam appropriationis esse donum maxime competit spiritui sancto: quia omnis specialis communicatio quae ad donum exigitur, procedit ex radice amoris qui est amor voluntatis: Et ideo illi personae conuenit appropriare esse donum quae procedit ut amor, vel per modum voluntatis: sed talis est sola persona spiritus sancti, ergo, &c.

9. AD ARGUMENTA patet solutio. Cum enim primo arguitur de Hilario qui dicit quod essentia est donum quod a patre datur filio: ita donum videtur esse in diuinis respectu diuinorum quod est contra dicta: dicendum quod donum ibi accipitur large pro eo quod communicatur alteri etiam ex necessitate naturae per quem modum dicitur quod omne generans dat formam. Nos autem non loquimur nunc de dono ita large, sed strictè, scilicet prout dicit aliquid alteri communicatum liberaliter quod non conuenit alicui in diuinis respectu diuinorum.

10. Secundum argumentum probat, quod esse donum competit cuilibet personae respectu creaturarum quod concessum est.

11. Idem probat tertium argumentum quodammodo defectuose, quia non omne quod importat respectum ad creaturam est commune tribus personis: ut patet in hoc quod est incarnatus, quod competit soli filio: & tamen dicit respectum ad creaturam vel creaturam ad deum: quia ille respectus est in ratione termini qui potest conuenire uni personae, & non alteri: sed respectus principij essentialiter necessario communis est omnibus personis: quia fundatur super potentiam quae 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 ut dictum fuit.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum spiritus sanctus eo sit donum quo deus.

SECUNDO

SECUNDO queritur, utrum spiritus sanctus eo sit donum quo deus. Et videtur quod non: quia reduplicatio dicit causam inherenter praedicat ad subiectum: sed spiritum sanctum esse deum non est causa quare sit donum: quia multa sunt dona quae non sunt deus: ergo spiritus sanctus non est eo donum quo deus.

2. CONTRA. A. Sicut quicquid habet filius, habet sua generatione: sicut quicquid spiritus sanctus habet, habet sua processione: sed spiritus sanctus habet quod sit donum, & quod sit deus sua processione, ergo utrumque habet per idem, scilicet per suam processionem.

3. RESPONSIO. Dicendum quod sicut hoc huius dicitur multipliciter secundum philosophum 1. elenchorum, ita esse aliquo dicitur multipliciter: & ad praesens dupliciter, scilicet formaliter & originaliter. Si queratur utrum spiritus sanctus eodem modo formaliter sit donum & deus dicendum quod non, sed deitate est deus, & donabilitate donum & hoc formaliter differunt enim sicut superius & inferius, quia in plus donum quam deus, vel donabilitas quam deitas, vel sicut rex & ratio, quia deitas dicitur super quam donabilitas addit rationem. Si vero queratur utrum spiritus sanctus eodem modo originaliter sit donum & deus: dicendum quod sic, quia quicquid habet spiritus sanctus, habet vnicuique origine, quae procedit a patre & filio, siue illud sit esse deum, siue esse donum: & quodcumque aliud. Argumenta procedunt vis suis. Primum quod non eodem formaliter spiritus sanctus est donum & deus. Secundum quod eodem originaliter quod concessum est.

QUESTIO TERTIA.

Utrum conuenienter dicatur spiritus sanctus noster.

ERTIO queritur, utrum conuenienter dicatur spiritus sanctus noster. Et videtur quod non, quia noster, est pronomen possessum: sed spiritus sanctus non possidetur a nobis, sed econuerso: ergo non potest dici noster.

2. Item non bene dicitur filius noster: ergo a simili non bene dicitur spiritus sanctus noster.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur 4. Regum 2. quia dicit Heliseus Holie: Oro ut spiritus tuus duplex fiat in me, sed sicut dicitur rursus, ita potest dici noster: ergo, &c.

4. RESPONSIO. Illud quod potest dici nostrum habet aliquam habitudinem ad nos: nec semper requiritur habitudo possessionis, licet illa sit principalis. Aliae enim sufficiunt sicut aliquis dicitur pater noster, vel rex noster. Nominum ergo diuinorum quaecumque non important aliquam habitudinem ad nos, illis non potest addi proprie nostrum, meum, vel tuum, sicut est potissime de nominibus abstractis. Non enim bene dicitur deitas nostra, vel eternitas nostra: & sic de similibus, ut essentia, substantia, & huiusmodi: illis autem nominibus diuinis quae important aliquam habitudinem ad nos possunt praedicata pronomina addi. Et quia principalis habitudo dei ad nos est secundum rationem principij actus, ideo talibus nominibus proprie fit talis additio: cum dicitur, deus est creator noster saluator noster, redemptor, & huiusmodi quaecumque effectiue ad actionem nostram spectant.

5. Deinde fit consimilis additio nominibus importantibus qualescunque habitudines ad nos siue per modum finis: sicut bene dicitur, deus est finis noster: siue per quemcumque alium modum. Nominibus autem quae non important talem habitudinem non possunt praedicata pronomina addi, sicut sunt nomina personarum, pater, & filius, & spiritus sanctus. Haec enim important habitudinem inter se quae referuntur adinuicem: sed non ad nos: unde 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 personam: sic enim est solus pater filij per generationem diuinam. Sumendo 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 a patre & filio, sed ab eisdem nobis inspiratur: & utrumque habitudinem dicit nomen spiritus.

6. Sed hoc non credo verum esse, quia spiritus de nomine suo, vel sonat in subtilitatem naturae, ut dictum fuit supra, dist. 10. vel trahit hoc nomen a modo sue originis: ut ibidem dictum fuit. Ex neutro autem horum importat habitudinem, ut alteri inspiratur: quia spiratio a qua dicitur spiritus, & inspiratio per quam alij inspirantur, sunt alterius rationis: ergo non bene dicitur spi-

ritus 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 praedicata nomina si sint absoluta non recipiunt additionem talium pronominum nisi expressa aliqua determinatione respectiva, vel saltem subintellecta, ut cum dicitur deus noster, subintelligitur creator vel aliquid tale, quo etiam modo dicitur spiritus Heliae, & dictum est ei ab Heliseo spiritus tuus & carnis, inquam ductor vel doctor vel huiusmodi. Per hoc patet responsio ad argumenta utriusque partis.

Distinctio XIX.

Sententia huius litterae in generali & speciali.

IN C postquam aeternitatem &c. Superius determinauit magister de personis diuinis quantum ad earum distinctionem per relationem. Hic vero determinat de ipsi quantum ad earum aequalitatem. Ista diuiditur in duas. Primo enim ostendit aequalitatem personarum. Secundum mouet quandam questionem incidentem ex praedictis. Secunda ibi, in principio 2. dist. Hic ostendit. Prima diuiditur in duas. Primo proponit intentum. Secundo exequitur. Secunda ibi, Quod autem aeternitatem: Et haec secunda diuiditur in tres. Primo ex praedictis supponit aequalitatem personarum quantum ad aeternitatem. Secundum probat earum aequalitatem quantum ad magnitudinem. Tercio probat earum aequalitatem quantum ad propositum. Secunda ibi, nunc superest. Tertia ibi, in princ. 20. dist. ibi, nunc vero ostendere restat. Secunda istarum diuiditur in tres. Primo probat aequalitatem in magnitudine per naturae unitatem. Secundum excludendo omnem inaequalitatem. Tercio per diuinam simplicitatem. Secunda ibi, sed iam nunc ad propositum. Tertia ibi, sciendum est ergo. Prima istarum solum est praesentis lectionis. Sunt ergo in lectione ista tres principales partes, in quarum prima proponit aequalitatem personarum. Secundum ostendit ex praecedentibus aequalitatem in aeternitate. Tercio probat aequalitatem in magnitudine per naturae unitatem. Prima istarum diuiditur in duas partes. Primo proponit aequalitatem quo ad tria quae inueniuntur in personis. Secundum ostendit quomodo ista tria se habent ad diuinam naturam. Secunda ibi, cumque tria enumerantur. Tertia vero pars principalis in qua ostendit aequalitatem in magnitudine per naturae unitatem diuiditur in tres. Primo enim proponit intentum. Secundum manifestat propositum in generali. Tercio ostendit aequalitatis signum. Secunda ibi, Sciendum est ergo. Tertia ibi, Et inde est quod pater. Haec est diuisio & sententia in generali.

2. IN SPECIALE vero sic procedit. Et primo proponit quod personae diuinae sunt coeternae, & coequales ita quod una aliam non praecedit aeternitate nec superat potestate, sed sunt coeternae. Et hoc ostendit per hoc quod generatio filij a processione spiritus sancti coeternae sunt propter unitatem naturae quae est in eis. Deinde ostendit quomodo ista tria secundum quae attenditur aequalitas diuinarum personarum se habeant ad diuinam essentiam. Et dicit quod aeternitas, magnitudo, & potentia idem sunt in diuinis, licet diuina essentia nominibus distinguatur. Postea probat aequalitatem in aeternitate ex supra dictis. Deinde proponit quod diuinae personae sunt aequales secundum magnitudinem, quod probat per hoc quod naturae magnitudo siue perfectio est eadem in una sicut in omnibus vel pluribus personis. Vltimo ponit aequalitatis signum quod est, quia una dicitur esse in alia siue continetur, unde pater est in filio & filius in patre &c. Et hoc est propter naturae unitatem. Et ostendit per diuersas auctoritates sanctorum quae parent in littera.

QUESTIO PRIMA.

Utrum inter personas diuinas sit aequalitas.

Thom. 1. q. 42. art. 1.

IRCA distinctionem istam queritur de tribus principaliter, scilicet de aequalitate diuinarum personarum, & de earum aeternitate, & de earum unitate. Circa primum queruntur duo. Primum est, utrum inter personas diuinas sit aequalitas. Secundum est de hoc quod magister dicit in littera quod signum aequalitatis personarum est quod una persona est in alia. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod in diuinis non sit aequalitas, quia ubi est aequalitas ibi est duorum

commentatio in quantitate: sed in diuinis non est commentatio quantitas: tum quia non est ibi quantitas (Est enim deus sine quantitate in agnis secundum Augustinum) tum quia si ibi quantitas tunc infinita est, & ei repugnat mensurari: quare, &c. Item si in diuinis est aequalitas aut ipsa attenditur secundum essentiam vel secundum relationem, non secundum essentiam vel essentiam: tum quia substantia vel essentia magis est fundamentum identitatis, quam aequalitatis, ut patet ex metaphysica, 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 symbolo 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. Tercium est quod ibi non est adequatio conuersua. Quantum ad primum praetelligendum 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 molis 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 vel est substantia duo homines dicuntur idem in humanitate: illo modo quo dicit Porphyrius quod participatio speciei plures homines sunt unus 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 vel 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: vbiunque sunt plura extrema distincta realiter habentia 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 vbiunque 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 dicuntur 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 vel in monstris, vel per artem ut in picturis & sculpsuris quod aliqua duo conuenirent in aliquo vno secundum numerum sicut duae imagines duorum animalium progrediantur 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 perfectione secundum numerum.

rum non habita secundum plus & minus: ideo propter primum, scilicet propter realem distinctionem non est omnimoda identitas, sed propter secundum, scilicet propter conuenientiam in vna perfectione secundum numerum est ibi plusquam aequalitas vel similitudo quae est in sua ratione saltem prout videtur in creaturis includunt distinctionem fundamentorum: & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum quod licet aequalitas quae attenditur secundum quantitatem molis non requirit similitudinem nec conuersio, possunt enim aequales quantitate esse dissimiles qualitate, & similes qualitate esse inaequales quantitate: tamen vbiunque aequalitas attenditur secundum quantitatem perfectionis vel virtutis ibi necessario aequalitas supponit similitudinem & non conuersio, quae sunt sicut aequaliter alba necessario sunt alba, & non conuersio, propter quod in diuinis, ubi non est magnitudo molis, sed virtutis & perfectionis aequalitas supponit similitudinem: & addit super eam paritatem gradus: vel magis priuationem excessus & defectus: unde ista se habent per ordinem, similitudinem, aequalitatem, & adequationem. Aequalitas enim super similitudinem addit priuationem intentionis & remissionis, sicut aequaliter sunt alba quae participant albedinem non secundum magis & minus. Adequatio autem addit super aequalitatem imitationem. Quod enim adequatur alteri fit ad eius imitationem. Vnde Aug. dicit quod imago si perfecte impletur illud cuius est imago coaequatur ei: & non conuersio.

8 His viis patet facilliter secundum propositum sic: Omnis enim relatio equiparentiae est mutua & conuersua: sed aequalitas est relatio equiparentiae: ergo vbiunque est ipsa est mutua & conuersua.

9 TERTIVM patet sic ex eodem: omnis adequatio est aliquid cuius habentis se ad aliud per modum imaginis ad exemplar: sicut imago Herculis fit ad imitationem Herculis, & non conuersio. Cum ergo nihil vnum & idem respectu eiusdem possit esse res & imago: patet quod adequatio nunquam recipit conuersionem: unde in diuinis filius aequatur patri, & non pater filio: & spiritus sanctus vtrique: & non conuersio.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod de ratione aequalitatis non est commentatio, sed priuatio maioris & minoris: ut patet ex 4. metaphysicae: licet tamen talis priuatio non possit esse sine commentatione in quantis finit: in diuinis ergo est aequalitas non ponendo communem terminum, sed priuando excessum.

11 Ad secundum dicendum, quod aequalitas attenditur secundum essentiam & essentialiter: ut habet rationem quantitatis vel virtualis vel perfectionis: nec oportet fundamentum esse distinctum nisi in aequalitate & similitudine proprie dicta, id est, quae nihil plus habet identitatis, quam requirit propria aequalitas vel similitudo, quod non est in diuinis.

QVARTIO SECYNDIA.

Vtrum esse aeternum conueniat deo.

Thom. 1. q. 4. art. 2. q. 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.

1 Item nihil creatum competit deo, nisi secundum naturam assumptam: sed aeternitas est aliquid creatum, dicente Augustino, libro 74. quaestio quod 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 Esai. 57. Haec dicit dominus excelsus & sublimis habitans aeternitatem: & in psalmo, Tu autem in aeternum permanes. &c. Et in symbolo, aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est quid sit aeternitas. Secundum est quomodo differat ab aliis mensuris. Tercio apparebit ex his propositum. Quantum ad primum sciendum est, quod aeternitas videtur importare durationem interminabilem, aeternum enim dicitur quasi extra terminos esse vel existens. Illud autem potest esse tripliciter. Vno modo quod sit interminabilis secundum totum, licet non sit secundum partes. Et hoc modo posset interminabilitas conuenire temporis a parte post & a parte ante secundum illos qui ponunt quod motus potuit esse ab aeternitate: tunc enim tempus secundum sui realitatem non haberet terminos: quolibet tamen pars temporis significata terminaretur.

Secundum

Secundo modo, quod non sit terminatio quoad totum nec quoad partes: & hoc modo potest competere angelo: potuit enim creari ab aeterno, & permanere in aeternum. Et hae permanentiae aequae respectu totum esse angeli, & non aliter totum & aliter partem, quia non est ibi pars & pars. Tercio modo, ut sit interminabilis 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 interminabilis vitae tota simul & perfecta possessio, in qua excludit ab aeternitate principium etiam durationis & finem quum dicit interminabilis 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 SECYNDVM patet facilliter, scilicet qualiter aeternitas differat ab aliis mensuris, scilicet ab eo & tempore. Differat enim in hoc quod tempus dicitur 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 vniformiter in se, quae tamen comparatur variabilitatem & transmutationem adiunctam, vel secundum locum ut in corporibus ecclesiasticis, 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: vnde quidam ponunt etiam res variabilis est de esse ad non esse per subtractionem influentiae superioris causae. Aeternitas vero dicitur mensuram vel potius durationem rei omnino inuariabilis in se in quo specialiter differat a tempore, nec comparatur secum 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 scilicet soli proprie esse aeternum quod non potest deficere ab esse quoquo modo, nec secundum se, nec secundum aliquid sui esse mutabile, nec comparatur secum aliquam mutabilitatem, sed solus deus est huiusmodi, non enim potest deficere ab esse aliquo modo, cum sit necesse esse a nullo alio dependens, nec est mutabilis secundum se, nec secundum aliquid sibi adiunctum, secundum illud Malach. 3. Ego deus, & non mutor: & fac. 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: aliquid 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 heterogeneae: nec mensuratur seipso: quia omnis mensura realis differat realiter a mensurato: propter quod aeternitas non dicitur mensura esse diuini, sed eius durationis a nullo mensuratum. Ad secundum dicendum, quod minor est falsitas: 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.

QVARTIO TERTIA.

Vtrum in diuinis sit circumscriptio.

Thom. 1. q. 4. art. 5.



DEI NDE quaeritur, vtrum in diuinis sit circumscriptio. Voco autem circumscriptioem 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 discurrendo 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 circumscriptio, quia pater est in filio & filius in patre, & quilibet persona in alia: qualiter autem hoc sit, sciendum est quod vna persona non potest esse in alia ratione totius constituti 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 illud sequetur 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 praetelligendum 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 quae & 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 est filius ratione totius constituti, & similiter in aliis. Et hoc videtur rationabile, illud enim in quo est aliud debet excedere vel esse in plus, quam illud quod est in ipso, sed pater ratione totius constituti se habet aliquo modo in plus, quam filius ratione solius essentiae, & similiter conuerso: quare &c.

8 AD PRIMVM argumentum cui dicitur si pater est in filio & filius in patre &c. Dicendum quod consequentia non tenet quia inesse est proprietates distinctae, eiusdem autem ad seipsum non est distinctio. Et ideo procedendo in rectum 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, unde 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 quandam remotam reductionem, sicut esse in tempore reducitur ad illud 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 indiuiduo, licet essentia non habeat proprie rationem generis vel speciei respectu personarum ut postea patebit.

Secunda pars distinctionis XIX.

Sententia huius litterae in generali & speciali: & in generali primo.

Sec

SED TAM nunc ad propositum, &c. Superius magister probauit aequalitatem in magnitudine per naturam unitatem. Hic probat eam remouendo, siue 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. Primò ostendit intentum. Secundò opponit in contrarium. Tertiò soluit obiectionem. Secunda ibi, His autem videtur aduersarij. Tercia ibi, Hic autem quae sic dicuntur. Prima istarum diuiditur in quatuor partes secundum quatuor quae persequitur ad ostendendum solum intentum. Primò enim probat quod in diuinis non est conuenientia tanquam in toto integrali. Secundò non est conuenientia in diuinis tanquam in toto vniuersali. Tertiò quod non est conuenientia in diuinis tanquam in materiali aliquo. Quarto quod non est in proprietate formali aliqua. Secunda ibi, Hic autem adiciendum est. Tercia ibi, Notandum etiam. Quarta ibi, His quoque adiciendum est. Hic diuini & sententia lectionis in generali.

IN SPECIALI vero sic procedit magister. Et ostendit primò quod non est inaequalitas in diuinis per hoc quod sit aliquid totum integrale in personis, quod ex hoc probat: ubi est summa naturae unitas, ubi non potest esse totum integrale 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 totius vniuersalis: non enim dicimus essentiam totum vniuersale esse respectu personarum quod ostendit duabus rationibus. Prima dicit impossibile: & est talis multiplicatio illis quorum est genus, multiplicatur & ipsum genus ergo si diuina essentia esset genus respectu personarum multiplicaretur diuina essentia multiplicatis diuinis personis: constaret autem quod diuina essentia non multiplicaretur multiplicatis diuinis personis ergo diuina essentia non est genus, nec personae sunt species, nec individua. Ratio autem ista est beati Augustini dicentis, quod diuina essentia non est genus nec personae species: nec essentia est species, nec persona individua ratione praedicta: quia iam multiplicaretur diuina essentia: ergo diuina essentia non est species nec genus: nec personae sunt: ut in diuinis manifestum est ergo est quod diuina essentia non est vniuersale ad personas. Alia ratio est ostensiva, & est talis vna essentia inquantum 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 latum vel res multorum vasorum, quia sicut dicitur in omnibus quae constituantur 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 formalis: sicut conueniunt homines in vna complexione, qui etiam propter hoc dicuntur esse vnius naturae, quod ex hoc ostenditur, quia in his maius aliquid sunt duo quam unus quod non est in diuinis personis. Postea obicit per auctoritatem Damasceni, qui dicit quod diuina essentia est communis & vniuersaliter verò personae sunt tria particularia. Deinde respondet ad hoc, & dicit quod verba ista Damasceni non proprie, sed similitudinarie sunt accipienda: sunt ibi tamen aliqua quae similitudinarie tenent respectu communis, & aliqua respectu particularis. Differentia autem materialis dicitur in diuinis esse, non quod aliquid sit in vna quod nullo modo sit in alia, sed quia propter distinctionem relationum possunt sibi inuicem connumerari. Vltimò probat aequalitatem magnitudinis personarum ex ratione unitatis: vel ex diuina simplicitate sic: vbi conuenit idem est unitas & magnitudo non est maior magnitudo ubi 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 vnius tantum: & ita sunt in magnitudine aequales. Concludit etiam ex dictis quod quauis deus dicatur trius, non tamen est dicendus triplex: quia triplicitas inaequalitatem poneret. In illis enim rebus inuenitur triplicitas ubi tria excedunt vnum in magnitudine, quod tamen non est in diuinis personis ergo non est ibi triplicitas, &c.

QUESTIO QUARTA.

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 vbi conuenit idem 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 summa aequalitas ergo &c.

Item omne quod habet rationem partis, habet rationem in perfecti: sed in deo nihil potest esse imperfectum, ergo nec parte: quare nec totum, cum totum & pars correlatiue dicantur.

IN CONTRARIUM est, quia totum & perfectum sunt idem: ut dicitur tertio physicoz, sed in deo maxime reperitur ratio perfecti ergo & ratio totius: & per consequens ratio partis, propter rationem prius tactam.

RESPONSO. Videndum est primò de ratione totius in generali qualiter conueniat diuinis: & secundò videbitur de specialibus rationibus totius huius & illius, puta totius vniuersalis & totius integralis, an similiter conueniat diuinis. Quicumque ad primum, sciendum quod sicut dicitur primo coeli & mundi, omne totum, & perfectum non differunt secundum speciem, sed secundum materiam in qua reperiuntur. Cōpletio enim quae importatur absolute per nomen perfecti contrahitur per omne & totum: quia vtrumque importat complementum cōtinentium plurimum: de eo enim quod est vnum tantum actu & potentia, nec includit nisi vnum: non potest dici totum, neque omne perfectum totum potest dici: haec natura huius angeli potest dici natura: licet perfecta, sed non potest dici proprie tota vel omnis.

Rursus omne in natura cui conuenit requirit quod contineat plura de quibus nomen importans illam naturam dicitur. Et ideo soli additur terminus cōmuni quod distribuit pro illis solum de quibus dicitur totum: verò reperitur in illis quae cōtinent plura, de quibus dici non possunt, sicut dicitur tota domus quae habet omnes partes domus, de quibus tamen non praedicatur. Cum ergo constet quod esse perfectum potissimè conueniat diuinis: ubi est de toto & omni, quorum vtrumque importat perfectionem contentiū plurimum: tamen si haec contentia sit plurimum 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 attributales aliquomodo, sicut totum partes. Si verò talis cōtinentia sit plurimum differentium secundum rem, tunc maius dubium est an sit in diuinis. De hoc tamen statim in secundo articulo apparebit.

QVANTVM ad secundum, sciendum est quod totum includens realiter multa actu vel potentia videtur ad praesens esse in quadroplici 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 verò integrale est quod continet plura realiter constituenta ipsum non per modum actus & potentiae, sed per modum continuationis, ut in toto continuo, vel per modum colligationis, ut in domo, archa, vel lecto. Totum verò vniuersale continet actu vel potentia plura non constituenta aliquid vnum realiter, sed discreta inter se, de quorum quolibet praedicatur, in quo differat a toto essentiali & integrali, quorum neutrum praedicatur de suis partibus. Totum verò numerale non est aliud quam numerus comprehendens pluralitatem aliquorum, sicut duodenarius numerus dicitur numerus apostolorum. Et ut videtur mihi haec non est ratio totius nisi nimis abusue, quia totum comprehendit plura: ut aliquo modo sunt vnum vel saltem vnitas: sed numerus dicitur solum plura non vnum, sed verificatur numerus quicunque de illis quae in nullo sunt vnum, nec vnitas, nec compositio, ut in toto essentiali, nec in conceptione intellectus, ut in toto vniuersali: quare non videtur quod sit totum nisi nimis improprè, & ideo ad praesens dimittatur, quia inferius requiritur vtrum sit numerus in diuinis.

De toto ergo essentiali vtrum sit in diuinis, dicendum quod non. Primò 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.

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, le reale sunt realiter vnum actus, & reliquum potentia, sed essentia & relatio, ex quibus persona constituitur non sunt actus & potentia, sed sunt actus absoluti & relatus ergo essentia & relatio non constituntur aliquid quod sit essentiali totum, & nihil aliud est in diuinis quod possit habere rationem totius essentialis: ergo nec totum essentiali.

& potentia, sed sunt actus absoluti & relatus ergo essentia & relatio non constituntur aliquid quod sit essentiali totum, & nihil aliud est in diuinis quod possit habere rationem totius essentialis: ergo nec totum essentiali in diuinis nullo modo est totum essentiali.

Item nec totum integrale, quia totum integrale consistit propriè in partibus quanta quantitate molis, quae possunt constitutae totum per modum continuationis vel contiguationis vel colligationis: sed in diuinis nihil est quantum quantitate molis ergo &c. Maior probatur, quia omne totum integrale habet partem extra partem quod competit solum quantum minor de se patet. Item si esset 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 qualibet sua parte: sicut enim totum habet rationem integram, sic qualibet pars habet rationem diminutam, 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.

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. Primò quia eadem & secundum idem impossibile est quod conueniat ratio vniuersalitati & singularitati, sed omni rei siue in creaturis siue 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 nec in diuinis, neque in creaturis conuenit ratio vniuersalitati secundum esse quod habet in re extra. Secundò, quia si aliquid quod sit in diuinis haberet rationem vniuersalem, hoc esset potissimè 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, cum quia vnitas vniuersalis in singularibus non est vnitas rei, sed ratio rationis, sicut & entitas, vnitas autem essentiae in personis est vnitas rei, non rationis, cum quia vniuersale dicitur in communem quicquid pertinet ad rationem suppositi, essentia autem non quia non dicit relationem quae est suppositi constitutiva ergo essentia non habet rationem vniuersalem ad personas. Cum enim ratio vniuersalis consistat in esse communicabili pluribus & in esse pluralisabili eis propter quod vnitas est à solo intellectu, & non à natura rei. Et primum quidem pertinet ad perfectionem. Secundum autem ad imperfectionem, natura diuina primum habet, secundum non habet, propter quod deficit à ratione vniuersali. Si verò ea quae sunt in diuinis considerentur secundum esse quod habent in anima, sic in eis potest inueniri totum vniuersale: Sic enim persona in communem est aliquid vniuersale ad partem & filium & spiritum sanctum, & relatio diuina in communem est vniuersale ad paternitatem, filiationem, & spirationem tam actiuam quam passiuam: quod patet per propriam rationem vniuersalem. Vniuersale enim est quod dicitur de multis & per se & realiter pluraliter in eis dicitur in communem totam naturam singularium, sed hoc modo se habet persona in communem accepta ad partem & filium & spiritum sanctum. Et relatio in communem accepta ad paternitatem, filiationem & spirationem ac processionem, ut de se patet ergo &c. Non sic autem potest dici de essentia, qualitercumque accepta, aut de relatione respectu personarum, quia nullum istorum dicit quicquid est de constitutione persone.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod vbi conuenit idem est dare totum & partem integrale ibi est dare maius & minus quantum quantitate quod non ponitur in diuinis, ubi autem est dare totum & partem vniuersalem, ibi est dare maius & minus secundum ambitum continentiae & praedicabilis, quia plura continentur & de pluribus praedicatur totum vniuersale quam pars eius subiectiva. Et illud maius & minus licet non sit in diuinis secundum reale actum essendi, est tamen in eis secundum rationem considerandi ut dictum est.

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 subiectivae respectu totius vniuersalis non oportet quod habeat rationem imperfectiorem cum recipiat essentialem praedicationem totius, & sic realiter ipsum totum nisi secundum modum intelligendi. Sic enim est aliquid minus perfectum quod non repugnat diuinis, quia secundum nostrum modum intelligendi est aliquid in diuinis quod est maioris ambitus in praedicando quam aliud, & aliquid quod dicit minus perfectum quam aliud, sicut sapientia

dicat minus perfectum secundum nostrum modum intelligendi quam pelagus perfectionis diuinae, ut supra dictum est.

Ad argumentum alterius partis dicendum quod totum & perfectum licet sine idem in formali significato, quia vtrumque importat complementum, differunt tamen in hoc quod perfectum est in plus, eo quod omne & totum dicit complementum contentium plurimum ratione, cuius perfectum dici potest de aliquo, de quo non dicitur, nec omne totum, ut deductum est.

QUESTIO QUINTA.

Vtrum veritas sit ens reale an rationis.

Thom. 1. q. 19.

IRCA veritatem quaeruntur 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.

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 ideo quod non est res non est aliquid & per consequens nihil, equipollens enim non aliquid & nihil.

IN CONTRARIUM arguitur, quia illud quod distinguitur contra ens reale, generaliter dictum est ens rationis solum, sed ens verum distinguitur a metaphisico contra ens realiter dictum, ergo &c.

RESPONSO. Circa quaestionem istam videndum est primò quod importatur per ens rationis, & secundò inquiretur de principali quaestio. Quantum ad primum sunt duae opinionēs de ente rationis. Prima est quod ens rationis vocatur illud quod est subiectiue in anima siue in intellectu vel in ratione. Et motiū huius opinionis forte est quia ens rationis consequitur appellari ens in anima. Sed ut videtur sic opinantibus nihil est in anima nisi sit in ea subiectiue & non obiectiue solum, vnde & de anima dicitur quod lapis non est in anima sed species lapidis quia quauis lapis se habeat ad animam obiectiue, non tamen subiectiue, sed solum eius species, ergo ut videtur ens rationis non dicitur in anima esse nisi quia est in ea subiectiue.

Item 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 siue sit species actus siue habitus, est ens reale, ergo non est ens rationis, minor probatur, quia aequè vera res est quae est in anima, & perfectior & nobilior quam res corpora. Et ideo si illud quod est subiectiue in re corpora, ut calor vel quantitas, est ens reale, fortiori ratione illud quod est subiectiue in anima siue sit species siue actus, siue habitus, est ens reale & non rationis.

Ad rationem illorum dicendum est quod essentia rationis dicuntur 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 ut omnia cognosceret. Dicebat enim quod terra terram cognoscebat, & sic de aliis, contra quod dicit Aristoteles quod lapis non est sic in anima quauis sit in ea sicut cognitum in cognoscente.

Alia est opinio quam credo veriorē quod ens rationis non est aliud quam denominatio obiecti ab actu rationis, secundum ea quae attribuantur rei soli ut cognita est verbi gratia esse vniuersale, esse genus, vel speciem dicuntur esse entia rationis quia talia dicuntur de re tantum ut 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 ut est cognita. Et quauis idem res sit hominem intelligere lapidem in vniuersali, & per indifferentiam ad singulares lapides & lapidem sic intelligi. Non enim lapis est sic intellectus nisi quia homo intelligit eum sic, tamen intelligere in homine est vera res & denominatio quae homo esse dicitur intelligens est realis in homine, intelligi autem non est vera res in lapide, nec denominatio quae lapis dicitur sic intellectus est realis in lapide, sed dicitur ens rationis, quia nullo modo competit rei nisi per actum rationis tendentis in ipsam in obiectum, & sic patet primum.

QVANTVM ad secundum dicendum est quod sit veritas

Cap. 4.
vel petita
1. de anima
cap. 5.

tas, & ex hoc apparebit an sit ens rationis, an non. Quantum ad primum sciendum est quod sicut communiter dicitur veritas est conformitas vel adequatio intellectus ad rem. Qualiter autem hoc sit intelligendum advertendum est, quod non est intelligendum de adequatione vel conformatione intellectus & rei secundum illud quod sunt essentialiter, quia intellectus secundum illud quod est essentialiter non habet aliquam conformitatem, vel adequationem cum re extra, imò magnam disformitatem, cum res extra sit quandoque corpus, intellectus autem non, sed spiritus, aut si aliqua sit conformitas non consistit in illa veritas, quia cum illa attendatur secundum naturam rerum æqualiter 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 subiective vel obiective. Et primum quidem dicunt aliqui, scilicet, quod conformitas intellectus ad rem attenditur secundum id quod est subiective in intellectu quod est species rei quæ est similitudo eius, vel secundum negatam speciem ipsæ 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 subiective in intellectu est accidens, res autem exterior est quandoque substantia materialis, vel si sit accidens est accidens corporeum. Inter hæc non potest esse similitudo vel conformitas in essendo cum sint diversorum generum, quare &c.

11. Nec potest attendi conformitas in qua consistit veritas in representando, quia representatio rei per speciem apud intellectum præcedit saltem ordine naturæ actum intelligendi, prius enim est ordine naturæ obiectum præsens potentie per speciem si qua sit quam sequatur cognitio veritatis autem aut simul est secundum naturam cum actu intelligendi aut posterior, ergo veritas non consistit in adequatione vel conformitate quæ est inter speciem & rem secundum representationem.

12. Item dato quod res repræsentetur 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 subiective in intellectu, sed potius obiective, quia conformitas in representando vel cognoscendo præcisè consistit in hoc quod repræsentans vel cognoscens repræsentat vel cognoscit rem sic esse sicut ipsa est, sed talis conformitas attenditur solum secundum id quod se habet obiective ad intellectum, ergo &c. maior de se patet, probatio minoris, quia cum dicitur quod intellectus intelligit rem sic esse sicut ipsa est, sic & sicut notæ sunt conformitatis prædictæ in qua formaliter consistit veritas, sed sic & sicut sunt ibi conditiones obiecti & non ipsius actus intelligendi, non enim est sensus quod actus intelligendi sic se habeat ad intellectum in quo est subiective sicut se habet res intellecta ad suum 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 quælibet habet res reale apprehensum & non aliud. Et licet res non sit apprehensa nisi per actum qui est in intellectu subiective, 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 obiective & non subiective.

13. EST ENIM veritas conformitas eiusdem ad seipsum secundum aliud & aliud esse, scilicet, esse intellectum & esse reale, quod etiam patet ex alio sic, illud est verum formaliter quod significatur per propositionem veram, sed obiectum intellectus enunciatur ne sumptum significatur per propositionem veram, ergo veritas est formaliter conditio obiecti intellectus, & non alicuius existentis subiective in intellectu, maior patet, quia signum non dicitur tale, nisi quia significat illud quod est tale formaliter, sicut vrinæ non dicitur sana, nisi quia significat sanitatem animalis quæ est formaliter sanitas. Et idem dicitur de propositione quæ non dicitur vera, nisi quia significat illud quod est formaliter verum, minor de se patet: quia propositio vera non significat nisi illud quod est enunciative apprehensum per intellectum tanquam eius obiectum, & sic patet quod veritas est conformitas intellectus ad rem intellectam, in quantum id quod de re enunciative 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 (dicimus enim propositionem veram & intellectum verum) & vltimius dicatur de obiecto enunciative tanquam affirmatio quam negatio (dicimus enim hominem esse animal est verum, & hominem

non esse animal est verum) Veritas primo modo dicta non est veritas formaliter, sed quasi materialiter vel fundametaliter, quod patet, quia vox significans tam 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 quedam res in intellectu subiective existens non est nisi sua entitas, quæ veritate omnis actus intelligendi est verus. Sed in comparatione ad 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 intellectum 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 intellectus est ens rationis, sed veritas est huiusmodi, ergo &c. utraque præmissarum patet ex precedentibus. Ad cuius maiorem evidentiam sciendum est, quod sicut est duplex actus intelligendi simplex, scilicet, & componens, sic diuidens, sic sunt duo genera entium rationis, unum quod sequitur actum intelligendi simplicem sicut vniuersale genus, species, & huiusmodi. Aliud quod sequitur actum intelligendi componentem vel diuidentem, & illud est verum vel falsum, unde verum & falsum non sunt aliud quam rem intelligi sicut est & sic est veritas, vel intelligi esse vel non esse aliter quam sic, & tunc est falsitas.

15. AD PRIMUM argumentum in oppositum dicendum, quod verum dicitur esse perfectio intellectus, quia actus quo intellectus intelligit rem sic esse sicut est, est actus summè conueniens intellectui cuius natura est cognoscere 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 vltimius dicitur, quod homines nituntur ad sciendum veritatem contra arguentes, 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 sic acceptam. Qualiter ergo intelligendum est quod homines nituntur ad sciendum veritatem sic utique non quod veritas quantum ad id quod dicit formaliter sit obiectum & principaliter cognitum, sed quia homines nituntur scire naturas rerum, & habitudines earum quæ cum cognoscuntur sic esse & sic se habere, prout est in naturis earum, tunc est veritas quæ est conformitas rerum, ut intellectæ sunt ad seipsas ut existunt.

QUÆSTIO SEXTA.

Vtrum veritas sit in rebus an in intellectu.

Thom. ubi supra.

SECUNDO queritur in quo sit veritas, vtrum sit in rebus an in intellectu. Et arguitur quod sit in intellectu, primo per dictum Aristotelis 2. metaphysicæ qui dicit quod bonum & malum sunt in rebus, verum & falsum in anima.

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 e converso, ergo veritas est in eo.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia omnis respectus est in suo fundamento, sed fundamentum veritatis est entitas rerum, ergo in entitate rerum est veritas.

4. RESPONSIO. Illi qui dicunt veritatem esse respectum realem 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, quodcumque aliquid dicatur tale ex ordine ad aliud in quo sistit & dicitur tale, primum dicitur tale causaliter, & 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 sistit medicina dicitur sana causaliter & animal formaliter, minor probatur, quia ubi est processus ad mouente ad motum sistitur in re mota, sed in processu à re ad intellectum est processus à mouente ad motum, ergo &c.

Secundo

Secundo sic, quia veritas est respectus passiva, scilicet rectitudo eius quod rectificatur, quia est imago & exemplatum, sed intellectus se habet ad rem intellectam sicut passivum ad mouens, ergo adequatio intellectus est veritas formaliter & in re est solum causaliter, & ut sic est causaliter 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 adequatio passiva, & tamen est ibi veritas, ergo veritas non recipit adequationem passivam.

7. Secundo, quia contingit intelligere verè illud quod nullam entitatem realem habet, sicut quod chimera est chimera, sed talia non entia nihil possunt adquare sibi realiter, ergo &c.

8. Tertiò, quia intellectus potest moueri ad verè intelligendum ab alio quam à re intellecta (sicut deus posset mouere intellectum meum ad intelligendum antichristum futurum) sed talis veritas non consistit in habitu intellectus ad deum mouentem, sed in habitu intellectus ad rem intellectam à qua non esset motus, ergo veritas non requirit adequationem passivam ex parte intellectus, vel illius in quo est per easdem 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 veritas 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 veritas subiective, sed obiective tantum. Quod non sit 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 fundametaliter bene est in rebus, sicut dictum fuit in precedente questione.

10. Per idem patet quod veritas non est in intellectu subiective, quia quicquid est in intellectu subiective est res vera, & non ratio tantum, veritas autem est ens rationis, ut probatum fuit in precedente questione, ergo ipsa non est in intellectu subiective.

11. Relinquitur ergo tertium, quod veritas sit in intellectu obiective, 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 & discursivum, sic sunt entia rationis in triplici differentia, quia quedam conueniunt rei, prout est cognitio per intellectum simplicem, sicut vniuersale genus & species. Quedam conueniunt rei, ut est intellectus per intellectum enunciatiuum componentem vel diuidentem, sicut affirmatio & negatio, & per consequens veritas & falsitas. Alia verò consequuntur rei, prout sunt obiective in intellectu discursivum, sicut antecedens & consequens, syllogismus, enthymema & 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 subiective, sed obiective.

13. Ad secundum dicendum, quod relatio realis est potissimè in extremo quod dependet, sed relatio rationis non est in aliquo subiective, sed solum in intellectu obiective 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 quæ non est aliud quam respectus conformitatis rei, ut intellecta est ad seipsam, ut existit non est nisi in intellectu obiecti ad, tanquam quidam modus conueniens rei solum ut est cognita.

DISTINCTIO XX.

Sententia huius literæ in generali & speciali.

NVNC ostendere restat. Superius probauit magister æqualitatem personarum in magnitudine & æternitate. Hic probat æqualitatem earum in potestate earum. Et diuiditur in duas partes. Primo proponit intentum. Secundo probat intendendum. Secunda ibi. Nihil inquit patet minus. Secunda diuiditur in duas. Primo probat intentum per auctoritatem. Secundo per rationes. Secunda ibi. Item alio modo. Prius istarum diuiditur in duas. Primo proponit probationem Augustini. Secundo excludit duas rationes erroneas. Secunda ibi. Sed inquit patet à nemine. Illa pars in qua probat intentum per

rationes diuiditur in tres partes. Primo ponit rationem. Secundo confirmat per simile. Tertio excludit quandam hæreticam responsionem. Secunda ibi. Hæc autem per similitudinem. Tertia ibi. Sed fortè dices. Hæc est sententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI verò sic procedit magister, & primo proponit personas esse æquales in potentia extensivæ, quia quæcumque potest una persona possunt & alia, & à qua virtute potest una persona possunt & alia, eadè virtute. Postea probat hoc per auctoritatem, & est probatio talis. Si filius habet in potestate minus quam pater, filius non habet omnia quæ habet pater, sed quæcumque habet pater habet filius, ergo non habet minus in potestate quam pater. Postea excludit unam responsionem hæreticam ad rationem inducitur quæ 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 quæ habet pater & filius. Hoc autem refellit Augustinus hoc modo. Omnia habet filius quæ habet pater, sed omnipotentiam habet pater, ergo tantumdem de potestate habet filius. Postea excludit aliam responsionem quæ talis est, Et si filius omnia habet quæ pater habet: tamen pater est potentior filio, quia hoc ipse filio dedit, & ipse à nullo, sed à seipso habet. Sed hoc refellit Augustinus hoc modo, verum est quod pater dedit filio potentiam sibi æqualem vel non. Si æqualem, si pater est omnipotens, & filius est omnipotens. Si non æqualem, tunc non omnia quæ habet pater habet filius. Deinde probat, æqualitatem personarum in potestate per rationem quæ talis est, Si pater genuit filium minorem se in potestate, aut potuit pignere sibi æqualem & noluit, aut voluit & non potuit. Si noluit & potuit, inuidus fuit. Si voluit & non potuit, omnipotens non fuit. Quorum vtrumque est falsum, ergo impossibile est filium non esse æqualem patri in potestate. Ibidem probat hoc idem per simile, quia in generatione humana pater quanto perfectiorem potest generare filium generat, ergo multo fortius in diuinis. Excludit vltimò responsionem hæreticam, posset enim dicere ex hoc ipso quod filius est à patre est inæqualis ipsi, quam refellit Augustinus sic, æqualitas & inæqualitas attenduntur secundum quantitatem & non secundum relationem, sed in hoc quod dicimus filium à patre esse non designamus nisi relationem originis, ergo in hoc non designatur inæqualitas patris ad filium. Recapitulat etiam ea quæ dicta sunt, & concludit intentionem iam probatam. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QUÆSTIO PRIMA.

Vtrum filius sit omnipotens sicut pater.

Thom. 1. q. 25. art. 3. & q. 42. art. 6.



IRCA distinctionem istam primò queritur, 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, posse 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 quæ dicunt quid & quæ dicunt ad aliquid, sed omnipotentia dicit potentiam ad omnia, ergo ad ea quæ dicunt quid vel ad aliquid.

2. Item secundum Augustinum libro contra Maximum, & habetur in littera, si pater non potuit generare filium sibi æqualem non fuit omnipotens, ergo secundum ipsum omnipotentia se extendit ad generationem filij, sed hanc non habet filius, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Athanasius in symbolo: Omnipotens pater, omnipotens filius, &c.

4. RESPONSIO. Cum omnipotentia dicatur per comparationem ad actum, ut assumptum est in argumento, actum autem diuinorum quidam sunt essentielles, & transeunt in creaturam ut creare. Quidam verò notionales, & non transeunt in creaturam, ut generare & spirare. De potentia quæ est respectu primorum actuum nulla est dubitatio, quin secundum illam æquè sit potens una persona sicut alia, & ad hanc solum fortè respicientes sancti dixerunt quod æquè omnipotens est filius sicut pater, & spiritus sanctus, sicut pater & filius.

5. De potentia verò quæ est respectu actuum notionaliū est tota dubitatio, vtrum secundum eam filius possit dici omnipotens æquè 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 possibiliū, quæ autem implicat contradictionem omnino non sunt possibili, propter quod si aliquis non potest ea quæ implicat

contrad

contradictionem non propter hoc sequitur quod non sit omnipotens. Filius autem generare implicat contradictionem, scilicet quia esset & non esset filius, quia cum in diuinis non possunt esse plures patres nec plures filii, si filius generaret iam esset pater & non filius nisi poneretur plures filii, scilicet ipse & alius qui esset ab eo genitus quod est impossibile, ergo esset filius per passionem & non esset filius sed pater propter actum generationis quod implicat contradictionem, sed patrem generare non implicat contradictionem. Et ideo si filius non generat non est dicendus minus potens, sed pater si non posset generare non esset omnipotens.

6. Istud autem friuolum est, quia licet non possit ea quae simpliciter implicat contradictionem non deroget omnipotentiae, quia talia nullo modo habent rationem possibili, tamen non possit ea quae non implicat contradictionem simpliciter, sed quo ad situm derogat omnipotentiae, quia talia cadunt sub ratione possibili simpliciter. Alioquin omne agens posset dici omnipotens, quia potest in omnia quae non implicat contradictionem quo ad situm, quodlibet enim agens potest in omnia praeterquam in illa quorum non habet potentiam. Potest autem illa quorum quis non habet potentiam implicat contradictionem quo ad situm. Ex hoc enim dicitur aliquis posse aliquid, quia habet potentiam, & tu dicitur quod non habet potentiam, ergo habet potentiam & non habet potentiam quod est contradictio, ergo non possit illa quae non implicat contradictionem simpliciter, sed quo ad situm derogat omnipotentiae, generare autem filium in diuinis non implicat contradictionem simpliciter, alioquin esset impossibile patri, ergo qui non potest generare filium non est simpliciter omnipotens.

7. Alius modus dicendi est quod filius habet omnipotentiam & omne posse, & est omnipotens dato quod non possit generare. Dicunt enim isti quod potentia generandi non est relatio nec relationem includit in se, licet coexistat eam, sed est essentia diuina quae potest in omne illud quod habet rationem possibili vel productibile, & ideo cum eadem essentia diuina sit in patre & filio & spiritu sancto, in eis est eadem omnipotentia, licet in eis non sit eadem relatio. Et propter hanc omnipotentiam qualiter persona dicitur omnipotens, licet non possit generare, quia ex hoc non dicitur aliquid omnipotens in diuinis, quia habet essentiam diuinam sub omni respectu nato fundari in ea quia pater non esset omnipotens cum non haberet essentiam diuinam cum relatione filiationis, sed ex hoc solo dicitur aliquis omnipotens quia habet essentiam diuinam quae sola est omnipotentia. Hanc autem habet quilibet persona diuina. Et ideo quilibet est simpliciter omnipotens, & tamen non quilibet potest generare sed solum pater, quia potentia generandi ad explendum actum generationis coexistit relationem paternitatis constitutem personam primam, licet eam intersecet non includat sicut declarat fuit supra dist. 7. Hanc autem non habet nisi in supposito patris ideo solum pater potest generare & non aliae personae, licet habeant eandem potentiam quam & pater.

quest. 2.

Th. 1. q. 2. art. 5.

8. Hic autem modus licet sit probabilis, habet tamen quendam dubium. Primum est, quia assumit quod potentia generandi nihil dicit intersecet nisi essentiam diuinam quod non omnes concedunt, ut patuit supra dist. 7.

9. Secundum est, quia videtur inconueniens quod aliquis dicatur habere aliquid posse, alias si quod nullo modo potest in esse poni. Sed potentia & posse quam habet pater ad generare nullo modo potest poni in esse in filio, ergo nullo modo illa potentia & illud posse quod est in patre est in filio, non habet ergo omnipotentiam quam habet pater.

10. AD HOC dicunt aliqui quod potentia generandi & posse possunt poni in esse in filio hoc modo, scilicet quod filius generetur, vel sit generatus & non quod generet, quia eadem potentia & idem posse est quo filius potest generari, & pater potest generare.

11. Sed contra, potentia pertinet ad omnipotentiam est actus, ergo debet poni in esse per modum potentiae actus, sed cum potentia generandi ponitur sic in esse quod aliquid generetur, vel sit genitus, non ponitur in esse per modum potentiae actus, sed potius per modum potentiae passus, ergo male.

12. Tertio, quia si idem lumen vel simile quod est in sole ad illuminandum & calefaciendum esset in alio ad illuminandum & non ad calefaciendum, vel econuerso, si illud non diceretur equo potens sicut sol, ergo a simili licet in filio sit eadem essentia quae sola est potentia sicut in patre, tamen quia in patre est ad plures actus quam in filio, filius non potest dici aequo potens sicut pater.

13. Quarto, quia potentia nunquam dicit essentiam absolutam, sed ut est principium actus, ergo ubi eadem essentia est in pluribus sic quod in uno eorum potest aliquid actum principiare, in alio autem non potest non propter aliquod impedimentum, sed quia talis est natura essentiae, in illis potest dici eadem, sed non eadem potentia, quia potentia dicit principium actus. Dico au-

tem quando non est ex impedimento, sed ex natura talis essentiae, quia si non posset principiare actum propter aliquod impedimentum, nihilominus diceretur potentia quamuis impediret, sed quando est ex natura rei, quod non possit talem actum principiare, tunc nullo modo habet rationem potentiae: nunc est ita quod essentia diuina in filio non potest in actum in quem potest in patre non propter aliquod impedimentum. (Absit enim aliquid tale existimari in diuinis) sed hoc habet natura essentiae diuinae in filio ex hoc quod non est in eo, nisi expleta sua prima fecunditate quae est ad actum generandi, ut supra patuit, dist. 7. ergo licet in filio sit omnis essentia quae est in patre, tamen in eo non est omnis potentia quae est in patre, nec per consequens debet dici omnipotens sicut pater.

14. Tertius modus dicendi est, quod potentia quae est ad actus rationales, ut sunt generare & spirare non cadit sub omnipotentia. Et ideo potentiam habere ad tales actus, vel eare ea non auget vel minuit omnipotentiam. Cuius ratio est duplex. Prima est, quia deus non dicitur potens a potentia passiva, sed ab activa, & omnipotens ab omnipotentia activa. Potentia autem activa non est activa per comparationem ad esse eius, cuius est potentia activa, quia ipsa est iam entis in actu, sed dicitur activa, quia potest aliud agere, ut sic dicatur aliquid potens per potentiam actiuam, non quia potest esse, sed quia potest agere. Et omnipotens, non quia possit omnia esse, sed quia potest omnia agere, ergo si sit aliquid agere quod sit realiter ipsum esse agens, tale agere non respicitur a potentia vere activa, nec cadit sub omnipotentia. Tale autem est generare in diuinis respectu patris, quia omnino idem est realiter generare & esse patrem. Et ideo sicut non possit esse patrem non arguit in filio impotentiam, si non possit generare non arguit impotentiam, vel diminutionem potentiae in eo.

15. Sed contra istam rationem obicitur sic: Spirare non est aliud quod agere quod sit realiter ipsum esse agens. Per spirare enim nullum suppositum constituitur diuinum in esse suppositi, ergo ad posse spirare directum ordinatur potentia vere activa cuius defectus arguit diminutionem omnipotentiae: sed spiritus sanctus non potest spirare, ergo non est omnipotens, quod est aequale inconueniens sicut de filio.

16. Et dicendum quod spirare est aliquid agere quod est ipsum esse agens, scilicet patris & filii, sicut enim dictum fuit supra, dist. 7. q. 2. per unam earum non distinguitur ab omnibus aliis, sed per omnes, nec per unam tantum constituitur in esse suppositi incommunicabili & distincto, sed per omnes licet per unam primam & illa dicitur personalis. Ceterae tamen occurrunt quasi secundario ad perfectam constitutionem suppositi: & illud plenus fuit declaratum prius, unde ratio falsum assumit quia per spirare constituitur in esse suppositi tam pater quam filius ut distinguuntur secundum suppositum a spiritu sancto, licet neuter eorum per modum constituitur in esse suppositi per spirare.

17. Ratio secunda talis est, potentia quae est vere & proprie activa est transmutativa vel productiva eius quod est vere & proprie aliud vel alterum. Hoc patet ex propria ratione potentiae actuae quae ponitur quinto metaphysice, sed potentia generandi vel spirandi non est transmutativa vel productiva alicuius, quod sit vere & proprie alterum seu aliud, ergo non est vere & proprie activa, maior pater, minor probatur, quia sola relatio non facit aliud proprie, sed essentia vel substantia nec alterum, sed qualitas. Cum ergo supposita diuina differant sola relatione, pater quod inter ipsa non est proprie aliud nec alterum nisi secundum quid, & cum determinatione, scilicet aliud suppositum. Et clarum ergo in uno non est vere & proprie potentia activa respectu alterius, & sic potentia generandi & spirandi non continentur proprie sub potentia activa, nec per consequens sub omnipotentia. Carere ergo tali potentia non derogat omnipotentiae.

18. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod potentia activa est proprie respectu actus per quem producitur id quod est vere & proprie aliud vel aliud, & non est ipsum esse agens generare autem est id ipsum quod patet esse, nec est actus quo producat id quod est vere & proprie aliud suae alterum, propter quod respectu talis actus non est proprie potentia activa, unde bene dicunt illi qui dicunt quod posse generare non est posse quid, sed ad aliquid, quia obiectum talis potentiae non cadit proprie sub obiecto potentiae actuae.

19. Ad aliud quod contra hoc obicitur. Qui omne dicit nihil excipit, verum est eorum quae continentur sub termino distributo, modo omnipotentia dicit potentiam ad omnia non simpliciter, sed quae sunt alia vel altera, talia autem non sunt ea quae differunt sola relatione, propter quod non cadunt sub distributione.

20. Ad aliud quod dicit Aug. quod pater non esset omnipotens nisi posset generare filium sibi aequalem, dicendum quod secundum veritatem Aug. dicit hoc non determinando, sed disputando contra Maximum hereticum, ut apparet in littera. In disputando autem frequen-

frequenter assumit concessa ab aliis, vel ea quae apparent in creaturis ad probandum quod intendit, quamuis omnino non sint secundum mentem suam quae assumit, & sic forte facit in auctoritate allegata, vel dicendum quod beatus Augustinus non dicit quod potentia generandi cadat sub omnipotentia, nec dicit quod pater non sit omnipotens, si non posset filium generare, sed supposito quod caderet, & pater filium generaret, pater non esset omnipotens, nisi posset generare filium sibi aequalem, quia haec videtur ex imperfectione potentiae generatiuae, quod concedendum est, quia non est contra propositum nostrum.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum in diuinis sit ordo naturae.

Thom. 1. q. 42. art. 3.

SECUNDO quaeritur vtrum in diuinis sit ordo naturae. Et videtur quod non, quia ordo includit prius & posterius, sed in diuinis non est prius & posterius, ergo nullus ordo. Item cuiuscunque est ordo ipsum ordinatur, sed in diuinis natura non ordinatur, ergo in diuinis non est ordo saltem naturae.

1. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus contra Maximum, quum dicitur filium esse a patre, non significatur inaequalitas substantiae, sed ordo naturae.

2. RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod in diuinis est ordo. Secundum est, quod ibi est ordo naturae. Primum patet sic, ubiqueque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio, sed in diuinis est pluralitas sine confusione, ergo illa pluralitas non est sine ordine. Iuxta quod intelligendum, quod ordo vnum supponit, & in alio eius ratio formalis consistit, illud quod praesupponit ordo est distinctio ordinabilium, ubi enim est aliquid tantum vnum & indistinctum ibi impossibile est esse ordinem realem. Illud autem in quo formaliter ratio ordinis consistit est habitudo eorum inter se & ad aliquid primum. Quod autem haec habitudo sit secundum prius & posterius duratione ut in tempore, siue secundum superius & inferius positione, ut in loco vel dignitate, siue secundum propinquum & remotius, immediatius & immediatius, vel aliter qualitercunque totum est extra rationem ordinis absolute accepti. Ex quibus potest formari talis ratio, ubiqueque sunt plura realiter distincta habentia certam & determinatam habitudinem ad se inuicem & ad aliquid primum, ibi est realis ordo, sed in diuinis sunt plura supposita distincta realiter habentia inter se determinatam habitudinem, & ad aliquid primum, ergo &c.

3. SECUNDO patet, scilicet quod in diuinis est ordo naturae, nisi quod distinguendum est de natura. Vno enim modo accipitur natura pro essentia rei completa, vel pro parte essentiae. Alio modo pro generatione vel productione viuentium, quae proprie dicuntur nasci, vel apparere ex quinto metaphysice. Primo modo non est ordo naturae in diuinis, sed secundo. Primum patet sic: realis ordo requirit distinctionem realem, sed in diuinis non est realis distinctio naturae, accipiendo naturam pro essentia vel pro parte essentiae, ergo &c. Secundum patet, & quia ubiqueque in viuentibus inuenitur principium, ex quo hoc est, naturalis originis, sed in diuinis est principium ex quo aliud est naturaliter, ex patre enim est filius naturaliter tantumquam principium ex principio, & ab utroque est spiritus sanctus eodem modo, ergo in diuinis est ordo naturae, hoc est, naturalis originis.

4. AD PRIMVM argumentum patet solutio ex iam dictis. De ratione enim ordinis absolute accepti non sunt prius & posterius, sed habitudo distinctorum ad se inuicem, & ad primum, & hoc bene est in diuinis. Est enim prima persona, secunda, & tertia, licet ibi non sit prior persona & posterius. Primum enim, secundum & tertium, dicitur solum ordinem, sed prius & posterius excessum & defectum qui non est in diuinis.

5. Ad secundum dicendum, quod ordo dicitur alicuius dupliciter, vel ut subiecti quod ordinatur, vel ut rationis secundum quam ordo attenditur. Primo modo est in diuinis ordo personarum, tanquam eorum quae ordinantur, sed secundo modo est ibi ordo naturae accipiendo naturam non pro essentia, sed pro naturali origine.

DISTINCTIO XXI.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



IC ORITVR quaestio. Superius ostendit magister aequalitatem diuinarum personarum. Et quia vltus fuit quibusdam locutionibus, in quibus dictiones exclusivae terminant personales adduntur, ut cum arguitur solus pater habere tantum de potentia, quantum omnes tres personae simul, & similia. Ille inquit de veritate huius locutionis, qualiter, scilicet huiusmodi dictiones exclusivae nominibus diuinis possunt adiungi. Et diuiditur in tres partes, secundum tres quas mouet. Secunda ibi, Post haec autem quaeritur. Tertia ibi, sed iterum arguitur. Cuiuslibet quaestioni adiungit suam solutionem. Haec est diuisio & sententia in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit. Et quaerit primò cum fuerit dictum quod tantum est solus pater vel filius solus, vel spiritus sanctus, quantum sunt illae tres personae, pater, filius, & spiritus sanctus, quomodo est intelligendum cum dicitur solus pater & solus filius, cum nunquam sit pater sine filio, nec filius sine patre, & responderi dicens quod per hoc non excluditur vna persona ab alia, sed quia proprie relationes ita conueniunt vni quod non alteri: unde sensus est, solus pater qui ita est pater quod nullus alius est pater in diuinis. Similiter solus filius qui ita est filius quod nulli alij conuenit filio diuina. Postea quaerit vtrum ista sit vera solus pater vel solus filius est deus. Et dicit quod non sunc concedenda propter hoc quod aliae personae sunt exclusae a diuinitate, nec ista est concedenda, pater & filius est solus deus, quia esse solum deum trinitari conuenit, & non vni tantum personae. Postea quaerit quomodo dicatur solus deus est trinitas ipsa cum habeat consortia angelorum & sanctarum animarum. Et respondet quod ideo potest dici solus deus, quod nulli conuenit alij esse deum: addit etiam quod tanta est coherencia diuinarum personarum, quod vna sola nominata non excluduntur reliquae. Haec est sententia lectionis in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum.

Thom. 1. q. 31. art. 3.



IRCA distinctioem istam quaeritur primò, vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat reliquum. Et videtur quod non, quia dictio exclusiua non excludit illud quod est de intellectu rei cui additur, sicut addita toti non excludit partem, vel addita homini non excludit animal: sed vnum correlatiuorum est de intellectu alterius, ergo dictio exclusiua addita vni non excludit reliquum.

2. IN CONTRARIVM est quod dicitur primò Philosophorum, quod dictio exclusiua addita principio excludit principiatum, sed principium & principiatum dicuntur relatiue, ergo &c. 3. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, quid significet dictio exclusiua, & quid significet circa terminum cui adiungitur. Secundum erit quid habet excludi per dictionem exclusiuam & quid non, & ex his apparebit quod quaeritur.

4. QVANTVM ad primū sciendum, quod secundum philosophum lib. Elenchorum solus idem est quod non cum alio. Aliud importat diuersitatem, cum similitate, vel associationem, non negationem, ergo solus importat negationem associationis cuiuslibet diuersi ab inclusio, vel absolute vel respectu tertij. Et si quidem significet priuationem associationis absolute, sic importat solitudinem, nec recipitur in diuinis, quia nihil est ibi solitarium, & sic conuenit dici quod est dictio categorica. Si autem dicat priuationem associationis non absolute, sed respectu tertij sic accipitur syncategorematicè, & tunc denotat excludi omne diuersum ab inclusio respectu praedicati, propter quod in omni propositione in qua ponitur dictio exclusiua praedicatum diuersimodè comparatur ad inclusum & exclusum, unde omnis propositio talis habet duas alias exponentes, vnam affirmatiuam, & aliam negatiuam, ut solus solus currit, habet istas duas fortis currit, & nullus alius a forte currit. Et haec tantum de primo.

5. Circa secundum notandum quod cum solus dicat negationem associationis cuiuslibet diuersi ab inclusio, omne illud excluditur quod non est vnum cum inclusio per essentiam, vel saltem subiecto. tale enim simpliciter est diuersum. Illud vero quod pertinet ad essentiam inclusi, vel econuerso, vel cum quo inclusum est vnum subiecto, quum non sit simpliciter diuersum, non excluditur, hoc autem apparet ex inductione, includitur enim distinctio in distincto, & omnia superiora in inferioribus, tanquam pertinentia ad eorum essentiam. In toto etiam integrali pars includitur, tanquam aliquid de essentia totius. Et ideo dictio

exclusiva addita diffinitio non excludit distinctionem, nec addita inferiori excludit superius, nec addita toti integrali excludit partem, imo potius haec 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 praedicantur essentialiter de inferioribus, quicquid realiter convenit inferiori, convenit etiam cuiuslibet eius superiori: Similiter quum pars integralis sit realiter de constitutione totius, ad esse totius requiritur esse partis. Et ideo respectu huius praedicati quod esse totum sumptum cum dictione exclusiva inferri partem, non autem respectu alterius praedicati. Non enim sequitur, sola domus est alba, ergo paries est albus, quia tale praedicatum convenire potest toti non per talem partem, nunquam tamen respectu cuiuscunque praedicati dictio exclusiva addita inferiori excludit superius, nec addita toti integrali excludit partem nisi praedicatum pertinet ad eorum differentiam. Tunc enim fieret exclusio, sicut dicendo solus homo est specialissima species, sequitur non ergo animal aut substantia. Similiter sola domus est totum constitutum ex pariete, tecto, & fundamento, sequitur non ergo paries, quia respectu talium non sunt idem, sed diversa. Similiter modo dictio exclusiva addita superiori non excludit inferius nisi respectu praedicati quod pertinet ad eorum differentiam, non sequitur enim, solus homo currit, ergo sortes non currit, nec tamen inferri ergo sortes currit. Et ratio est, quia dictio exclusiva addita termino communi vel singulari non mutat eius naturam. Et ideo sicut sub termino communi indefinite sumpto non fit descensus, sed est fallacia consequentis, sic sub ipso sumpto indefinite cum dictione exclusiva, non licet descendere nec affirmativum nec negativum. Quae autem faciunt unum subiectum cum inclusio non excluduntur: sicut patet in accidentibus concretis. Exclusio enim addita tali accidenti non excludit subiectum, nec e converso. Non enim sequitur solus edificator edificat, ergo sortis non edificat, nec e converso, solus sortis edificat, ergo edificator non edificat, vel ergo albus non edificat, unde primo physicorum dicitur quod si accipiantur sola alba alba alba 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: secus est 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 quod si illud quod ponitur tantum unum sit accidens, sequitur quod accidens sit separabile a subiecto: ergo dictio exclusiva addita accidenti excludit subiectum, quod intelligitur de accidente in abstracto. Ex his patet quod dictio exclusiva addita vni correlativorum excludit aliud, quia illud quod non facit cum inclusio unum per essentialiam vel per inhaerentiam cadit sub exclusione, sed vnum correlativorum non facit cum alio unum per essentialiam, nec unum per inhaerentiam, sed sunt distincta supposita maxime in divinis vel quibus tunc agitur, ergo &c. Veraque praemissarum patet ex praecedentibus. Hoc etiam patet ex primo physicorum, ubi dicit Aristoteles contra Parmenidem & Melissum, quod si sit tantum unum, & illud sit principium, principium non erit, principium tamen & principium dicuntur relatiue, verum quia relatiue sunt simul natura si principium non est, principium non erit, excluditur ergo relatiuum, 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.

AD ARGUMENTUM dicendum quod per dictionem exclusivam excluditur illud quod est de intellectu rei, quod non facit cum re unum per essentialiam vel per inhaerentiam, sicut est in relatiuis. Haec autem quae dicta sunt, vera sunt de virtute sermonis. In usu tamen sacrae scripturae, & sanctorum quandoque aliter inveniuntur, & tunc tales auctoritates pie exponendae sunt in sensu in quo fiunt, & non in sensu quem de virtute sermonis faciunt.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum dictio exclusiva possit addi termino essentiali in ordine ad terminum personalem.

Thom. 1. q. 31. art. 3. & 4.

SECUNDO queritur verum dictio exclusiva possit vere addi termino essentiali respectu praedicati personalis, ut dicitur solus deus est pater. Et videtur quod non, quia si ista esset vera solus deus est pater, ergo a simplici conuersa ista esset vera solus pater est deus, consequens est falsum, quia sequeretur quod filius non esset deus, eo quod dictio exclusiva addita vni correlativorum excludit alterum, ut prius dictum est. Probatio consequentis haec solus deus est pater valet has duas deus est pater & nullus alius a deo est pater, sed veraque habet conuerti simpliciter, ergo & prima.

1. Item quod reperitur in alio non potest soli deo convenire, sed esse patrem convenit creaturis, ergo non convenit soli deo, ergo haec est falsa solus deus est pater.

2. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia de quocunque sumpto cum praedicatione praedicatur commune de eodem praedicatur & proprium. Sequitur enim solam corpus est coloratum, ergo solam corpus est albus, sed in divinis praedicatur essentialia se habent ad personalia sicut communia ad propria, ergo cum verificatur propositio quibus additur dictio exclusiva termino essentiali respectu praedicati essentialis, ut dicitur solus deus est deus, necesse est & alias verificari in quibus exclusio additur subiecto respectu praedicati notionalis, ut dicitur solus deus est pater.

3. **RESPONSIO.** Consequitur sic dici quod haec dictio solus potest teneri categorice, & tunc importat solitudinem in illo cui additur, & sic omnes propositiones ubi in divinis ponitur solus sunt falsae, vel potest teneri syncategorematicae, & tunc dicenda sunt duo. Primum est de veritate propositionum in quibus dictio exclusiva ponitur ex parte subiecti. Et secundum videbitur de veritate illarum in quibus ponitur ex parte praedicati.

5. Quantum ad primum sciendum est quod vel loquimur de veritate talium propositionum quantum est ex virtute sermonis, vel quantum est de benigna interpretatione dictorum scripturarum & sanctorum. Si primo modo, sic est regula generalis quod cum propositio in qua ponitur dictio exclusiva ex parte subiecti habeat duas exponentes ipsam, scilicet unam affirmativam & aliam negativam ut prius dictum est, si exponentes sunt verae & ipsa vera est. Si exponentes sunt falsae, vel altera earum & ipsa est falsa, quod potest videri inducendo in omnibus, potest enim dictio exclusiva addi termino essentiali respectu praedicati 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 praedictam. Prima enim habet duas exponentes, deus est deus, & nullus alius a deo est deus, quarum quaelibet est vera, quare & illa solus deus est deus. Secunda vero habet duas exponentes has, deus est pater & nullus alius a deo est pater, quarum prima est vera & secunda similiter dummodo pater sit pro persona divina, & sic procedit argumentum pro parte ista. Si autem sit pro forma paternitatis quae communicabilis est etiam creaturis. Tunc prima est falsa, & sic procedit secundum argumentum prius adductum. Et similiter patet idem quando dictio exclusiva additur termino personalis respectu praedicati essentialis vel personalis, ut dicendo solus deus est pater. Prima enim habet duas exponentes, pater est deus & nullus alius a patre est deus, quarum prima est falsa quia tunc solus qui est alius a patre non esset deus, ergo & ipsa esset falsa. Secunda vero habet duas exponentes pater est pater & nullus alius a patre est pater, quarum utraque est vera, ergo & illa, & simili modo potest iudicari de omnibus consimilibus propositionibus an sint verae vel falsae de virtute sermonis. Quantum autem est de benigna expositione dictorum scripturae & sanctorum aliud est dicendum, quia ad verificandum dicta scripturae & sanctorum oportet quod exclusio quandoque non fiat respectu principalis praedicati, sed respectu formae subiecti ratione subtellectus implicationis quod est, vel qui est, & sic ista posset verificari solus pater est deus, vel solus pater est tantus, quanta sunt tres personae simul sub hoc sensu solus pater ille, id est, qui pater, & praeter quem nullus alius in divinis est pater est deus vel tantus &c. Et sic loquitur Augustinus in principio distinctionis, & per hunc modum dictio exclusiva non excludit correlativum a participatione principalis praedicati, sed a participatione formae subiecti ratione subtellectus implicationis, & multa alia similia occurrunt in dictis scripturae & sanctorum in quibus semper videtur esse aliqua improprietas & sic patet, quomodo verificentur propositiones quando dictio exclusiva ponitur ex parte subiecti.

6. Si autem sumatur ex parte praedicati & sumatur categorice sic est falsa omnis propositio in divinis, quia secundum Hilarium non est confitendum in divinis aliquid esse fictitium. Si autem sumatur syncategorematicae, sic potest addi termino substantiali vel personali in praedicatione posito dupliciter, scilicet per se vel cum alio termino numerali, vel partitione vel

vel expressivo, sicut cum hoc termino unus vel verus. Si addatur termino substantiali per se posito in praedicatione, ut dicendo pater vel trinitas est solus deus: sic talis propositio est omnino impropria, & indiget expositione, imo frequenter magna extorsione in qua variis modis dicuntur omnes tamen improprie dicunt, sicut apparet intentibus dicta eorum. Et causa est, quia haec dictio solus syncategorematicae accepta semper facit exclusionem aliorum ab eo cui additur respectu alicuius tertiis accepti in ratione praedicati explicitae vel implicitae, ut prius dictum est. Quando autem solus ponitur a parte praedicati cum unico termino, tunc non directe & explicite facit exclusionem aliorum a subiecto respectu praedicati principalis, sed additur praedicatione, nec proprie potest subintelligi aliqua implicatio circa unicum terminum in praedicatione posito: propter quod omnis talis propositio impropria est. Quando vero additur termino substantiali posito in praedicatione cum termino numerali vel expressivo dicitur trinitas est unus solus verus deus, sic adhuc est impropria, quia non fertur exclusio ad principalem compositionem praedicati cum subiecto, tamen minus quam prius, quia implicatio cum minori extorsione fit circa plures terminos, quam circa unicum ex quacunque parte fiat, siue a parte praedicati, siue a parte subiecti: & tunc in praedicta propositione trinitas est unus solus verus deus, sic exclusio aliorum a deo ab unitate & veritate divinitatis sub hoc sensu trinitas est deus, qui deus est unus & verus, & nullus alius ab eo est verus & unus deus, & hoc modo videtur ea scriptura, & Augustinus contra Maximum: Sic enim habet veritatem, licet cum quadam improprietate, sicut apparet consideranti.

7. **AD ARGUMENTA** patet solutio ex iam dictis, praeterquam ad primum, ad quod dicendum quod haec, 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 affirmativum, scilicet deus est pater: Et haec conuertitur simpliciter, pater est deus habet etiam intellectum negativum, scilicet quod nullus alius a deo est pater: sed haec non conuertitur in hanc simpliciter nullus alius a patre est deus, quia tunc bene inferretur solus pater est deus, sed conuertitur in hanc nihil quod est pater est alius a deo. Ex qua propositione cum prima quae dicit pater est deus, nunquam inferretur ista, solus pater est deus.

DISTINCTIO XXII.

Sententia literae magistri in generali & speciali.

PRIMO praedicta differendum nobis videtur. Superius determinavit magister de his quae pertinent ad essentialitatem unitatem & trinitatem personarum. Hic autem determinat de nominibus quibus & essentialitatem unitatem & personarum pluralitas designatur. Et dividitur in duas partes. Prima determinat intentionem. Secundo inquit quid nomina numeralia ponant in divinis. Secunda incipit in principio 24. distinctionis ibi. Haec diligenter inquiri oportet. Prima in duas, primo ponit distinctionem divinorum nominum, & assignat quaedam regulas circa ipsa. Secundo determinat de quadam speciali, scilicet de nomine persona: quod a praedictis relatiuis excipitur. Secunda in principio 23. distinctionis ibi, praedictis &c. Prima pars est praecedens lectionis, & dividitur in duas, quia primo ponit quaedam distinctiones divinorum nominum. Secundo ponit quaedam regulas ex quibus apparet quod secundum diversam nomina diversus modus in divinis invenitur. Secunda in principio ibi, Sciendum est ergo. Prima istam dividit in duas. Primam & Augustinum. Secundo subiungit quosdam modos ibi, addendum his. Haec est divisio lectionis in generali.

1. **IN SPECIALI** vero sic procedit, quia primo determinat de divinis nominibus quae deo conveniunt, quorum ponit sex differentias: quia quaedam distinctae pertinent ad singulas eius, ut splendor, character: alia sunt quae relatiue dicuntur ad creaturas, ut creator, dominus & huiusmodi. Quaedam vero relatiue non dicuntur ut incarnatus, humanatus. Eorum autem quae ad creaturas relatiue dicuntur, horum quaedam omnibus personis conveniunt, ut haec omnia creator & dominus: quaedam vero non omnibus, ut hoc nomen donatus vel missus. Est & aliud quod non secundum substantiam dicitur & in divinis, sed pluralitatem personarum includit, ut hoc nomen trinitas, & tunc excludit differentiam divinorum nominum. Postea ponit duas regulas. Quarum prima talis est, quod nomina quae proprie pertinent ad singulas personas relatiue dicuntur. Et ponit exemplum, sicut pater & filius, & vtriusque donum spiritus sanctus:

nomina vero quae significant unitatem essentialitatem dicuntur ad se, id est, absolute, & significant substantiam. Secunda regula talis est, quod nomina quae dicunt ad se dicuntur substantialiter & de omnibus personis, & de quolibet persona diuini & 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 vero quae relatiue dicuntur ad se inuicem substantialiter non dicuntur. Declarat autem quod dictum est, scilicet quod magnitudo in divinis dicatur substantialiter vel essentialiter per hoc quod deus, si per participationem diceretur magnus, sequeretur quod maior esset illa magnitudo quam deus, hoc autem est falsum: ergo &c. In fine autem recitat determinata. Haec est sententia in speciali, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum aliquod nomen conveniat proprie deo.

Thom. 1. q. 13. art. 1. & 3.



IN CA distinctionem istam queritur primo, utrum aliquod nomen conveniat proprie deo. Et videtur quod non, quia secundum Dionysium quaecunque dicuntur de deo, verius negantur, quam affirmantur, sed talia non dicuntur proprie, sed potius ut videtur translatiue, ergo &c.

2. Item secundum eundem non est nisi duplex theologia, scilicet, mystica & symbolica, sed secundum utramque deus translatiue nominatur, quia secundum mysticam a nominibus creaturarum spiritualium, secundum vero symbolice a nominibus creaturarum corporalium: ergo omnis dei nominatio est translatiua.

3. **IN CONTRARIUM** est, quia quae prius sunt in aliquo transferuntur ab illo in alia, & non e converso, sed sapientia, bonitas, & huiusmodi, per prius sunt in deo quam in creaturis, ergo haec nomina transferuntur ab ipso ad creaturas, & non e converso, quod etiam videtur dicere Apostolus Ephes. 4. a quo omnis paternitas in caelo & in terra nominatur.

4. **RESPONSIO.** Videnda sunt duo. Primum est quod deus potest ex creaturis multipliciter nominari: Secundum est quod illorum nominum quaedam conveniunt deo proprie. 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 condiciones: ergo possumus ipsum nominare multis nominibus: minor patet, cognoscimus enim deum ex creaturis tripliciter secundum Dionysium, supra d. 3. scilicet per causalitatem, remotionem & eminentiam, & quod libet illorum 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 vero nominetur per remotionem multa sunt nomina, quia multa remouentur a deo, omnes scilicet imperfectiones, & secundum hoc sic nominatur deus nominibus pluribus, ut increatus, infinitus, immensus, incommutabilis, & sic de ceteris. Si autem nominatur per eminentiam multa sunt nomina, quia multa sunt perfectiones in creaturis, quae eminentius sunt in deo: sicut sunt illae quas simpliciter melius est habere, quam non habere, ut esse bonum, cognoscere, potentem, a quibus omnibus & consimilibus nominatur, & sic patet primum.

5. **QUANTUM** ad secundum sciendum est quod proprium dividitur contra commune & contra metaphoricum, & translatum, ut dictum fuit supra, distinctione octava: nomen autem non convenit rei nisi sicut signum signato. Et ideo nomen aliquod convenire deo proprie potest intelligi dupliciter. Vno modo, quia significat divinam essentialitatem, secundum propriam & personalem eius naturam, quasi distinctiue sicut animal rationale significat hominem, & sic dicendum est quod nullum nomen deo proprie convenit: cuius ratio est, quia deum nominamus sicut eum intelligimus, sed pro statu viae non intelligimus deum secundum eius naturam (ut ita dicam) specificam rationem: ergo nullum nomen deo a nobis impositum, significat ipsam eius naturam & omnino determinatam rationem. ad hunc sensum loquitur beatus Dionysius, capite primo, de divinis nominibus dicens sic, omnibus autem incomprehensibilis est, & neque sensus ullus eius est, neque fantasia, neque

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 metaphorice vel transumptiue & sic queritur nunc. Circa quod notandum est quid est significare proprie, & quid significare metaphorice, vel transumptiue. Et ex hoc apparebit illud quod principaliter queritur. Sciendum est ergo quod nomen proprie dicitur alicui conuenire quando in eo est res ad quam significandum nomen est proprie & directe impositum, sicut ridere est proprie & directe impositum ad significandum determinatum actum oris qui in solo homine inuenitur, nomen autem dicitur metaphorice vel transumptiue alicui conuenire quando non est res in illo ad quam significandum est directe & primo impositum, sed solum aliqua similitudo eius vel proportio sicut in prao non est actus ad quem significandum est ridere primo & directe impositum sed est in eo tantum quedam similitudo vel proportio, quia floricio prari preterit quasi quandam iocunditatem sicut risus in homine signum est iocunditatis. Ex quo patet quod nomen non dicitur conuenire alicui rei metaphorice vel transumptiue ex hoc quod res signata per nomen prius nota est nobis in alio quam in isto, quia hoc non facit nisi ad ordinem cognitionis & impositionis nominis ad significandum, sed ex hoc quod statim dictum est.

7. Ex hoc ad propositum sciendum quod nomina possunt considerari quantum ad rem significatam, vel quantum ad modum significandi. Si quantum ad rem significatam, sic ad presens sunt quatuor genera nominum. Primum est eorum que solum imperfectionem important in suo formali significato sicut esse creatum esse finitum, esse corruptibile, & similia & hanc nullo modo conueniunt deo, nec proprie, nec metaphorice. Secundum genus nominum est, quia significant exclusionem imperfectionum creaturarum, sicut infinitus excludit limitationem potentie immutabilis dependentiam naturae, vel que important perfectionem in tali gradu que nullo modo conuenit creaturæ sicut omnipotens & æternus & hanc soli deo conueniunt proprie, & non metaphorice vel transumptiue, quod patet dupliciter, primo quia quod conuenit alicui metaphorice vel transumptiue conuenit alij proprie à quo transumptum, sed nomina nulli alij nisi deo conueniunt, ergo non conueniunt deo metaphorice vel transumptiue sed proprie.

8. Secundum quia illud nomen conuenit deo proprie quod est impositum ad significandum illud quod est in deo, sed talia nomina directe & primo sunt imposita ad significandum illud quod est in deo siue sit remotio imperfectionis siue conseruatio perfectionis, ergo &c.

9. Tertium genus nominum est eorum que imponuntur ad significandum perfectionem absolute & non secundum aliquem 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 significata per talia nomina inueniuntur in deo. Oportet enim ponere in deo omne illud quod dicit 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 que important aliquam perfectionem tamen secundum modum creaturis conuenientem, ut sentire, leo & agnus &c. talia non conueniunt deo proprie sed transumptiue, quia res proprie significata per talia nomina non sunt in deo, sed aliqua eorum similitudo, scilicet agnitio singularium, fortitudo, mansuetudo, propter que huiusmodi nomina transferuntur in deo à creaturis. Si vero nomina que 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 habens sicut homo habens humanitatem, iustus habens iustitiam, & hanc 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, improprie tamen 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 significantur per modum accidentis abstracti, vel alteri inherenti que non cōpetunt deo, res tamen significantur proprie inueniuntur in deo.

12. Ad secundum dicendum, quod mystica theologia, quamuis 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 que deo proprie conueniunt, quibus etiam nomen imponit quod proprie deo conuenit, sicut res per nomen significata.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo secundum substantiam.

Thom. 1. q. 13. art. 2.



SECUNDO queritur, Vtrum nomina de deo dicta dicantur de eo secundum substantiam. Videtur quod non. Dicit enim Damascopotes singulum eorum que de deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quadam, aut aliquid eorum que assequuntur naturam vel operationem.

2. Item Augustinus dicit quinto de trinitate quod que dicuntur ad aliquid non dicuntur substantia: taliter de deo, sed secundum relationem, sed multa sunt talia in diuinis, ut nomina personarum & proprietatum: ergo non omnia dicuntur de deo secundum substantiam.

3. IN CONTRARIVM est, quod nomina dicta de deo, aut sunt absoluta, aut relativa, sed tam absoluta quam relativa dicuntur de deo secundum substantiam, ergo omnia. Probatio minoris. Primum, quantum ad nomina absoluta. Dicit enim Augustinus quinto de trinitate: illud præcipue teneamus quicquid ad se dicitur præstantissima illa & diuina substantia taliter substantia: taliter dicitur. De re latius etiam patet idem sic quicquid conuenienter responderetur ad questionem factam per quid, dicitur secundum substantiam, sed nomina talia conuenienter responderetur ad interrogationem factam per quid. Dicit enim Augustinus de doctrina Christi, si queratur quid est deus, conuenienter responderetur, pater & filius & spiritus sanctus: quare &c.

4. RESPONSIO. Nominum quedam dicuntur de deo pure negative, ut increatus, immutabilis & huiusmodi. Quedam vero positive. De pure negatiuis clarum est quod non dicuntur de deo secundum substantiam, sed important remotionem alicuius imperfectionis ab ipso. Quod enim secundum substantiam dicitur, positive dicitur. Eorum autem que positive dicuntur, quedam conueniunt deo solum in habitudine ad creaturas, ut dominus, creator, quedam vero absque habitudine ad creaturas. Nomina dicta de deo in habitudine ad creaturas non dicunt substantiam, sed solum habitudinem rationis. 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 relationis, vel solum negationem, quare & concreta.

5. Illorum autem que dicuntur de deo absque habitudine ad creaturas, quedam dicuntur ad se & absolute, ut bonus, sapiens. Quedam vero 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. Unde dicunt quod quum dicimus deum esse viuentem, significamus quod deus non hoc modo est sicut res inanimata, & hoc modo in aliis. Hoc autem non est verum, primo quia omnis propositio negatiua vera, habet aliquam affirmatiuam priorem se: Et ideo non potest negatiua probari nisi affirmatiua aliqua affirmatiua. Ex puris enim negatiuis nihil sequitur, ergo si verificatur de deo aliquid negative & proprie, necesse est quod verificetur aliquid de eo affirmative & proprie. Secundum, 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 in se cludit non hominem, & leo non asinum, que verò negantur de deo, sequitur quod verè poterimus dicere de deo quod sit lapis vel leo, sicut dicimus cum esse sapientem vel bonum, quod est absurdum.

6. Alij dixerunt quod huiusmodi nomina inuenta sunt ad deum notandum habitudinem dei ad creaturas, ut deus dicitur bonus vel sapiens, quia est causa bonitatis vel sapientie in creaturis. Quod non potest esse verum, primo quia hoc modo possumus dicere deum esse corpus, quia est causa corporum, & deum esse quodlibet

quodlibet ens, quia est cuiuslibet entis. Secundo quia iste sensus est contra intentionem communiter loquentium. Aliud enim intendunt quum dicant deum esse viuentem, quam quod sit causa vite nostræ, & similiter de aliis.

7. PROPTER quod aliter dicendum quod questio potest intelligi dupliciter. Vno modo vtrū talia nomina dicta de deo prædicent eius substantiam, & dicendum quod sic, omnes enim perfectiones que sunt in creaturis sunt etiam in deo, sed eminentius, quia que sunt in creaturis diuisim & particulariter, & per modum compositionis accidentis cum subiecto sunt in deo summam, & vniuersaliter, & per modum summæ unitatis, ita quod non est res alia deus & diuina perfectio, sed sunt vna substantia, propter quod talia nomina, licet in creaturis dicant aliquid additum essentia: tamen in diuinis dicunt ipsam essentiam vel substantiam. Alio modo potest intelligi quod dato quod talia nomina dicant diuinam essentiam vel substantiam, vtrum dicant eam substantia: taliter, ut sit questio non de re, sed de modo. Et hic dicendum quod quedam sic, quedam non: quia licet in diuinis omnia prædicata essentialia sine vnum & idem realiter, differant tamen ratione.

8. Et hæc ratio variatur secundum omnia genera prædicamentorum: nam quedam significant & prædicant per modum substantia: ut deus, quedam per modum quantitatis ut magnus, quedam vero per modum qualitatis, ut 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 substantia:.

9. Eorum vero que dicuntur de deo relatiue absque habitudine ad creaturas quedam dicunt solum relationem ut paternitas, & quælibet alia relatiue: quedam vero cum relatione dicunt essentiam, ut patet quod est nomen personæ, que in sua ratione includit substantiam cum relatione, licet enim de vi vocis idem importetur per nomen patris & paternitatis, cum se habeant sicut concretum & abstractum, tamen ut nomen patris accommodatur diuinis plus importat pater, quam paternitas, scilicet essentiam cum relatione. Illa ergo que dicunt solum relationem non prædicant substantiam, nec per modum substantia: relatiue enim in diuinis non transit in substantia: sicut prædicamenta cetera, quævis enim deus sit sine quantitate magnus, & sine qualitate bonus: non tamen est sine relatione pater. Relatiue autem licet non faciat compositionem cum essentia, differat tamen aliquo modo realiter ab ea vel ex natura rei, ut infra patebit. Illa vero que includunt substantiam cum relatione, ut pater & filius prædicant vtrūque, sed per modum relationis que est formalis in significato talium.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quod nomina negatiua non dicunt quid est deus: sed quid non est, relatiua vero dicunt eius habitudinem ad creaturas, absoluta vero dicuntur non significare quid est, quia nullum eorum exprimit totam perfectionem diuinam.

11. AD SECUNDVM patet solutio ex iam dictis.

12. ARGUMENTVM in oppositū concedatur pro quantum dicit, quod nomina absoluta in diuinis dicant diuinam substantiam, licet non omnia dicant eam per modum substantia: Quod autem subditur de relatiuis quod conuenienter responderetur ad interrogationem factam per quid, potest dici quod verum est de illis que non solum includunt relationem, sed etiam essentiam, ut sunt nomina personarum, licet sit ibi quedam improprietates que non significant substantiam solum, nec per modum substantia: De aliis autem non est verum.

DISTINCTIO XXXII.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.



PRÆDICTIS addiscendum, &c. Superius posuit magister diuisionem diuinorum nominum, & assignauit quasdam regulas circa ipsa: In ista parte determinatur de quodam speciali, scilicet de nomine personæ quod à prædictis regulis excipitur, & diuiditur in tres. Primo enim excipit hoc nomen persona ab aliis nominibus que 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 questio. Et hæc vltima diuiditur in tres. Primo enim causam exceptionis dubitandum inquit. Secundo dubitationem soluit siue rationem reddit, tam secundum Latinam quam secundum Græcam locutionem. Tertio mouet alias questiones

incidentes. Secunda ibi: quia nolumus. 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 questionem. Secundo declarat quoddam quod in ratione posuerat, scilicet quod in deo non sit diuersitas, propter quod essentia pluraliter non prædicatur. Secunda ibi: Nam sufficienter ut puto. Hæc est sententia lectionis in generali.

2. In speciali verò sic procedit & proponit primo, cum alia nomina substantia: in singulari prædicantur de pluribus personis, hoc tamen nomen quod est persona à prædicta regula nominum que secundum substantiam dicuntur de deo excipendum est, quia secundum substantiam dicitur, & tamen non in singulari, sed in plurali de pluribus personis prædicatur. Deinde ostendit per Augustinum quod persona substantia: taliter dicatur, qui dicit quod persona in diuinis dicit substantiam, & absolute dicitur, & non est aliud deum esse quam personam. Postea inquit causam quare persona que substantia: taliter 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.

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 personæ 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 vtuntur hoc nomine substantia licet possint dicere tres hypostases, sicut nos dicimus tres personas. Vltimo declarat quod in diuinis nulla est diuersitas, & nulla multiplicitas, propter essentia: unitatem: 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 in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum persona significet substantiam an relationem.

Thom. 1. q. 29. art. 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: Primo per Boetium libro de trinitate, qui dicit quod omne nomen pertinens ad personas significat relationem, sed nullum nomen magis pertinet ad personas, quam hoc nomen persona, quare &c.

2. Præterea quicquid plurificatur in diuinis pertinet ad relationes, quia secundum Boetium essentia continet unitatem relationis verò multiplicat trinitatem, sed persona plurificatur in diuinis, dicimus enim tres esse personas, ergo &c.

3. SED CONTRA August. septimo 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 essentia:.

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. Primus est, quod nomen personæ significat intentionem, quod probatur dupliciter. Primo sic, Illud quod dicitur indiuiduum in omni genere, & suppositum in genere substantia: dicit personam in genere intellectualis naturæ: sed indiuiduum & suppositum sunt nomina intentionum, & non rerum, ergo & persona.

5. Secundo sic, Omnia nomina significantia res aliquas, siue in prædicamento sub aliqua intentione, sicut substantia sub intentione generis, homo sub intentione speciei, fortis sub intentione indiuidui, vel suppositi, sed persona non est res sub intentione

tione generis, vel speciei, quia de ratione rei cui conuenit esse genus, vel species, est quoddam sit pluribus communicabilis, ut patet in distinctionibus generis & speciei, quae sunt esse praedicabile de pluribus differentibus specie & numero, sed de ratione personae est quoddam 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 uni soli conuenit ut fortis, 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 indiuiduatio vel singularitas non sunt in rebus per intellectum, sed ex natura rei, sed vocantur hic intentiones large conditiones rei ex opposito correspondentes intentionibus uisualibus propriis dictis ut singularitas, indiuiduatio, suppositio, personalitas, quae contrahunt speciem sicut species ipsam genus.

Thom. 1. q. 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 quidam importat dignitatem, intentiones autem non importat aliquam dignitatem, sed res subiectae intentionibus, uisualibus enim non importat maiorem dignitatem in homine quam in equo, ergo, &c.

8. Secundo, nomen personae impositum est ad significandum aliquid dignum laude vel uisuperio, intentiones autem non dicunt aliquid dignum laude vel uisuperio, hoc enim conuenit soli rei habenti dominium sui actus, ergo, &c. Et respondent ad rationem alterius positionis, dicentes quod persona non dicit rem sub intentione generis, vel speciei, vel indiuidui signati, 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 solum 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 aliquod animal, vel aliquis homo. Res ergo subiecta intentioni indiuidui vagi in natura intellectuali bene potest designari per haec nomina quae sunt, scilicet, quendam naturam intellectuales, quidam angelus, quidam homo. Quid autem significetur per hoc nomen persona, valde extraneum est.

10. Item de ratione rei subiectae intentioni indiuidui vagi non potest esse quoddam sit incommunicabilis, sed de ratione personae est quoddam sit incommunicabilis, ut patet per eius distinctionem siue descriptionem quae est secundum Boetium & Richardum, quod persona est rationalis naturae indiuidua siue 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 rei non potest esse incommunicabilitas cum repugnet naturae rei. Ex hoc enim dicitur vagum, quia potest pluribus conuenire, & non uni 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 fortis, tamen ratio incommunicabilis, ut esse indiuiduum signatum, vel esse suppositum, vel personam potest conuenire pluribus: quamuis enim solus fortis sit fortis, quia fortis est nomen rei subiectae rationi indiuidui signati, suppositi, vel personae, tamen non solus fortis est indiuiduum signatum 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 arguant pro se facile est soluere. Dicendo ad primum quod nomen personae impositum est ad significandum intentionem suppositi non absolute, sed tantum in natura intellectuali quae super alias dignitates importat, & ob hoc soli nomen est ad dignitatem personae non ratione formalis significati sed ratione naturae subiectae, ex qua sortitur speciale nomen, sicut & nomen suppositi importat quoddam dignitatem supra indiuiduum non ratione formalis significati quae utrobique est una, scilicet intentione singularitatis, sed ratione naturae subiectae. Suppositum enim dicit indiuiduum non quodcumque sed subsistens & completum.

13. Per idem patet ad secundum quod tamen includit quoddam frivolum satis scilicet, quod persona importat aliquid dignum laude. Constat enim quod laude nullus est dignus nisi virtuosus. Si ergo persona signat aliquid 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 larum, tractum est tamen ad significandum suppositum intellectualis naturae ideo ergo quod nomen personae prout Boetius & Richardus eo videntur & describunt ipsam & prout sumitur in diuinis significat rationem suppositi, & non rem subiectam rationi licet de ea praedicetur, vulgus tamen aliter vitur 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 primo.

14. **Q V A N T U M** 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 verò significet rem intentioni subiectam, ut dicitur secunda opinio, adhuc posset videri alicui quoddam nomen personae non significat substantiam, nec relationem sed abstrahit ab utroque.

15. Quod patet sic, quid unumquodque nomen significet accipere oportet ex eius definitione. Idem enim significat distinctio & distinctum, & distinctio est ratio quam significat nomen ut habetur 4. metaph. Ex hoc sic arguitur, a quocumque intellectu abstrahit significatum distinctio ab eodem abstrahit intellectus & significatur distinctio. Sed formalis intellectus & significatio distinctio personae abstrahit 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 idem est ac si diceretur, persona est suppositum, ibi enim ponitur substantia indiuidua pro supposito, vel hypostasi, vel est tantum suppositum naturae intellectualis, extra autem significatur & intellectus huius distinctionis est essentia & relatio ut de se patet. Si enim in diuinis non esset nisi unum suppositum essentiale & absolutum ut gentiles imaginantur, illi naturae verè competere 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 utrumque. Sunt ergo extra formale significatum personae & suae distinctionis, materialiter tamen & in obliquo includit essentia, quia persona dicit 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 unus realis & essentialis potest abstrahere a substantia & relatione. Nomen enim impositum secundum illum conceptum esset unumquodque substantiae & relationi quod non est possibile, propter quod si persona significet rem subiectam intentioni cum illa dicatur essentialiter de persona absoluta in creaturis & de relata in diuinis, impossibile est quod hoc sit secundum unum conceptum abstrahentem ab utroque, quia sic esset aliquid unumquodque ad utrumque.

17. Ad rationem illorum dicendum quod distinctio personae prout dictum est, non abstrahit 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 distinctio personae prout dicitur intentionem & non rem intentioni subiectam. Si autem quarratur 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 questionis 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, & incommutabile, 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 relationis, ergo de quo persona dicitur in diuinis includit essentiam & proprietatem relationis, ut patet & filius & huiusmodi, quare & si imponatur ad significandum a sola relatione tamen ut accomodetur diuinis importat totum constitutum ex relatione & essentia.

18. **A D P R I M U M** argumentum dicendum quod omne nomen pertinens ad personam importat relationem vel tantum id quod formaliter significatur ut patet vel filius, vel tantum illud de quo dicitur & sic nomen personae importat relationem quia de relatio praedicatur, sed relationem non significat.

19. Ad secundum per idem quia illud quod pluralisatur in diuinis pertinet ad relationes quantum ad ea in quae pluralisatur & 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 solà, & 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.

Q V A R T I O S E C U N D A .

Vtrum haec nomina substantia, subsistentia, essentia, & persona sint in diuinis.

Thom. 1. q. 29. ar. 1.

S E C U N D O quarritur vtrum haec nomina substantia, subsistentia, essentia, persona sint idem an differant. Et videtur quod idem significant, quia illa quae vni simpliciter conueniunt penitus idem significant. Sed haec omnia nomina vni & eadem simpliciter conueniunt, scilicet deo, ergo, &c. **C O N T R A**. Illa quae sic se habent quod vno pluralisato aliud non pluralisatur non significant penitus idem, sed persona pluralisatur in diuinis. Similiter subsistentia, non autem substantia, vel essentia, ergo non significant penitus idem.

3. **R E S P O N S I O**. Hic sunt tria videnda. Primum est quid haec nomina significant, & a quo imponantur. Secundum erit de conuenientia eorum ad inuicem, & de eorum differentia. Tertium erit quo modo 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 dicitur determinatum modum essendi prout, scilicet aliquid est ens per se & non in alio. Subsistere autem id est quod sub alio stare, & inde est quod esse dicitur illud quod est commune omnibus generibus. Subsistere autem & subsistere dicunt id quod est proprium primo praedicamentum secundum duo quae sibi conueniunt, scilicet quod sit ens in se completum & per hoc conuenit ei subsistere, & quod subsistat 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, unde Boetius in lib. de duabus actibus & vna personam Christi dicit, dicimus hominis essentia quia est, subsistentia quia nullo indiget, substantiam quia subsistat, & haec de primo.

4. **Q V A N T U M** ad secundum. Sciendum est quod ad hos actus qui sunt subsistere, & subsistere comparatur aliquid dupliciter vel sicut subiectum, vel sicut principium. Et propter hoc aliquid horum nominum inueniuntur diuersimode accepta a Boetio. Aliquando enim substantiam nominat illud quod est principium substantiae, & hoc est materia quae est primum subiectum. Et ideo in commento super librum praedicamentorum dicit quod hypostasis quae valet in graeco quantum substantiam in latino dicitur materia. Quia etiam principale principium subsistendi in se & non per aliud videtur esse forma, unde inueniuntur quaedam formae per se subsistentes ut anima, & intelligentia largo modo accipiendo formam, nunquam autem materia ideo secundum Boetium ibidem visum, id est, subsistentia est forma accipiendo ibi substantiam pro eo quo aliquid subsistit.

6. Quodque autem accipitur substantiam pro eo quod subsistat & subsistentia pro eo quod subsistit & hoc est solum suppositum in genere substantiae, genera enim & species nec in se subsistunt, nec substantiae accidentibus nisi ratione indiuiduorum de essentia autem non sit esse, quia semper nomine essentiae importatur tota

rei natura vel quidditas, unde Boetius semper sumit vnam, id est essentiam pro tota rei quidditate & non pro parte, unde dicit super praedicamenta, quod vna in compositis dicit aggregatam ex materia & forma. Si ergo unumquodque horum nominum accipitur ut quo, sic essentia significat totam quidditatem rei, subsistentia formam partis, substantiam materiam. Et tunc haec differunt realiter ab inuicem sicut totum differt realiter a suis partibus & sicut vna pars differt ab alia, & hoc in compositis, quia in simplicibus non habet hoc locum. Si autem haec tria sumantur pro eo cui praedicatus conueniunt, ut subiecto, sic vna & idem secundum rem dicitur essentia in quantum habet esse, subsistentia in quantum habet esse tale (scilicet aliud non requirens) substantia in quantum subsistat accidentibus, & sic solum differunt ratione in eodem. Nomen autem personae dicit suppositum intellectuales 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. **D E T E R T I O** 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. Item quantum ad id a quo imponitur. Imponitur enim ab esse quod propriissime deo conuenit, ut ostensum fuit prius 8. dist. ideo dicit Boetius

libro de duabus naturis, quod deus maximè est essentia. Et Aug.

7. de trinitate dicit quod deus verè se proprie dicitur essentia, ita ut forte oporteat solum deum esse essentiam. Nomen etiam subsistentiae proprie soli deo conuenit. Subsistit enim aliquid quod ut possit esse alio non indiget. Illud etiam maximè deo conuenit. Et ideo deus proprie est subsistentia. Substantia autem quantum ad id a quo imponitur deo non conuenit, quia deus nulli accidenti subiectus subsistat, licet omnibus subiectis praebeat effectum quod subsistat accidentibus suis. Sed quia id ad quod significandum imponitur est natura per se haec, 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 coram acceptionem, tamen in deo & substantiis simplicibus sola ratione differunt. In compositis autem non differunt nisi ratione tantum secundum quod sumuntur pro eo quod est substantia, & subsistentia.

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 pluralisatur persona in diuinis, & non essentia ut infra apparebit, sicut pluries dictum fuit supra. Et quantum ad hoc nomen personae in diuinis differt a nomine essentiae & substantiae.

D I S T I N C T I O X X I I I .

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



H I C D I L I G E N T E R inquiri oportet. Superius determinauit magister de diuisione & multiplicitate diuinorum nominum. Hic verò intendit quare de nominibus significantibus unitatem & pluralitatem in deo qualiter accipiantur. Et diuidit in duas. Primò determinat de istis nominibus secundum se. Secundò 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. Primò mouet suam dubitationem. Secundò soluit & solutionem suam declarat in omnibus huiusmodi nominibus. Tertiò excludit quandam obiectionem circa determinata. Secunda ibi, hic diligenter. Tertia ibi, sed non est praetermittendum. Haec est sententia lectionis in generali.

2. **I N S P E C I A L I** verò sic procedit magister & querit primò eum in diuinis nulla sit diuersitas vel multiplicitas, vel singularitas quid nomina importentia multitudinis & pluralitatem, vel distinctionem in diuinis significant. Si enim verè de deo dicuntur, videtur sua significata in diuinis ponere. Postea respondet & dicit quod significata istorum nominum 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

nulla quantitas vel numerus in deo ponitur, sed pluralitas, vel multitudo excluditur. Similiter cum dicitur pluralitas personarum non multitudo ponitur, sed singularitas & solitudo collitur. Item cum dicimus tres personas negamus vñ solam vel duas ibi simpliciter in nomine trinitatis & distinctionis nō diuersitatem in deo ponimus, sed commixtio & confusio remouetur. Vltimō opponit per Iñd. quod trinitas potest dici multipliciter. Et soluit dicens quod Iñdorus nomine multipliciter non diuersitatem, sed numerum personarum vult intelligi. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum termini numerales ponant aliquid in diuinis.

Thom. 1. q. 30. art. 3.



IRCA distinctionem istam quaeritur vtrum numerales termini ponant aliquid in diuinis, & videtur quod non, quia si ponerent aliquid non ponerent nisi rem sui generis, sed istam nō ponunt cum quantitas non sit in diuinis secundum suum genus, ergo &c. Ad idem est quod dicunt Hilarius & magister in littera.

2 SED CONTRA. si termini numerales nihil ponant in diuinis, sed solum inducantur ad remouendum, vel per vnitatem remouetur pluralitas, & per pluralitatem vnitatis, tunc est remotio remotionis & quaedam circulario quod est inconueniens, quare &c.

3 RESPONSIO. 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, quare & qualia dictorum nominum debeant recipi in diuinis.

4 QVANTVM ad primum sciendum est quod nō est intentionis quaerere vtrum tales termini ponant aliquid in diuinis quod sit realiter diuersum ab essentia diuina, quia certū est quod non aliā in diuinis esset compositio, maxime si illud additum esset absolutum: nec est sensus questionis quaerere vtrum tales termini includant aliquid positum, quia certum est quod sic, saltem denominatiue, includunt enim denominatiue entitates rerum super quas fundantur. vnum enim dicit ens indiuisum, multa vero entia diuisa, vel distincta. Sed questio est vtrum formalis ratio illorum nominum sit positua, an priuatiua. Et quantum ad hoc aliquid est dicendum de vno, & aliquid de multo.

Thom. 1. q. 11. art. 1.

5 De vno enim, prout recipitur in diuinis vnum quod est principium numeri in quantitate, quia sicut in deo non est quantitas, prout dicit speciale predicamentū, sic nec vnum in quantitate quod est principium numeri, sed est ibi tantū vnum quod conuertitur cum ente, cuius ratio est priuatiua, quia consistit in indiuisione, vt patet 10. metaph. vbi dicitur quod vnum quod conuertitur cum ente & multitudo ei correspondens opponitur priuatiue sicut indiuisibile diuisibili, vel indiuisum diuiso.

6 Ad cuius declarationem sciendum est quod vnum quod conuertitur cum ente nullam naturam potest addere super ens, quare sit alia realiter ab ente, quia ens omnia includit. Et ideo quicquid est prater ens est non ens, vel nihil. Item nec potest dicere aliquam specialem naturam sub ente, quia vel esset substantia, vel quantitas, vel qualitas, & sic de aliis predicamentis. Hoc autem non est verum, quia vnitatis conuenit omnibus his & non per aliquid eis additum quod non esset si diceret alterū solum, quare &c. Nec potest dicere solum idipsum quod ens & sub eadem ratione, quia esset negatio dicendo ens vnum quod non est verū. Necessario est ergo, quod dicat aliquam rationem circa ens. Et illa est ratio indiuisibilis quae est ratio priuatiua, vnde vnum idem est quod indiuisum. Quod autem dicitur quod vnum non addit super ens nisi ratione, hoc non est intelligendum de ratione quam format intellectus solus, vt sunt secundae intentiones. Sed de ratione quae est conditio per se concomitans quamlibet naturam entis, vel rei. Talis enim ratio est indiuisio importata per vñ, quia ab eodem res habet esse & esse vñ siue indiuisum. Et hoc modo vnum proprie competit deo, quia sicut dictum est sicut vnum quodque se habet ad esse ita ad esse vnum. Sed deo maxime esse competit, ergo & esse vnum.

7 De multo autem & aliis nominibus, sicut sunt tres, quatuor, & huiusmodi, Est notandum quod sicut est duplex vnitatis, vna quae est principium numeri, quae non reperitur in diuinis, alia quae consequitur ens quā in diuinis reperimus, sic etiam est duplex multitudo, vna materialis quae sit secundum diuisionem contriti, & haec est numerus qui est de genere quantitatis, sicut & vñ quod est principium eius, nec recipitur in diuinis propter duo. Primum

est, quia omnis talis multitudo maior est qualibet sua parte etiam in perfectionibus essentialibus sicut & continuum ex cuius diuisione causatur. Secundo, quia vnitates talis multitudinis differunt essentialiter sicut partes continui.

8 Alia est multitudo quae est de transeuntibus, & reperitur in diuinis sicut & esse vnum quod conuertitur cum ente, & de hac dicunt quidam quod eius formalis ratio est priuatiua. Dicunt enim quod sicut formalis ratio vnius completur per indiuisiōnem circa rem quae dicitur vna ita ratio multitudinis completur per rationem indiuisiōnis circa vnamquamque naturam rerum quae dicitur multa, & per rationem negationis per quam vna dicitur non esse altera, ita quod ratio indiuisiōnis circa vnamquamque partem multitudinis, & ratio negationis (vt vna non sit alia) compleant rationem multitudinis.

9 Istud autem non videtur bene dictum propter duo. Primum est, quia quicquid opponitur adinuicem oppositione priuatiua necesse est rationem vnius esse posituam, & alterius priuatiuam, sed vnum quod conuertitur cum ente, & multitudo ei correspondens opponitur priuatiue, vt patet ex 4. metaph. ergo cum ratio vnius sit priuatiua oportet quod ratio multitudinis sit positua. Alioquin non opponerentur, sicut habitus & priuatio.

10 Secundo, quia non est verum quod assumitur, scilicet quod ratio multitudinis consistat in ratione indiuisiōnis circa ea quae dicuntur multa, imo consistit in ratione diuisionis vel distinctionis eorum quae dicuntur multa. Oppositorum enim oppositi sunt rationes. Si ergo ratio vnius est ratio indiuisibilis & distincti oportet quod ratio multi sibi oppositi sit ratio diuisibilis vel distincti, vnde nō per hoc sunt aliqua multa formaliter quod quodlibet eorum est vnum vel indiuisum, sed per hoc quod habent distinctionem adinuicem ad quod sequitur quadam negatio, scilicet quod vnum non est aliud, quae non est formaliter ratio multitudinis, sed quoddam cōcomitans, & sic patet primum.

11 QVANTVM ad secundum sciendum est quod vel quaeritur de significato, vel de his quibus significatum cōuenit & de quibus dicitur, si de significato, sic patet quod nomina haec non significant, nec significant viderentur, essentiam nec relationem, sed solum importat distinctionem, vel indiuisiōnem, circa totam naturam entis, substantiae, & accidentis vt statim dictum est. Si vero quaeratur de his de quibus nomina praedicantur, dicendum est, quod in diuinis vnum praedicatur tam de substantia quam de relationibus, multum autem, & omne nomen ad multitudinem pertinens non dicitur realiter nisi de relationibus & de his quae relationem includunt.

12 De vno patet sic, quia cuiusque cōuenit esse indiuisum eodem conuenit esse vnum, sed tam essentiae quam relationi conuenit esse indiuisum. Sicut enim essentia diuina est indiuisa in se, ita paternitas, ergo tā essentiae quam relationibus conuenit esse vnum. De multo autem & de aliis nominibus ad multitudinem pertinentibus, sicut tres, quatuor, & huiusmodi quod solum dicuntur de relationibus & relatione importantibus, 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.

13 QVANTVM ad tertium sciendum quod cum in diuinis sit vnitatis essentia & pluralitas personarum, ideo illa nomina ea uenda sunt in diuinis quae distinguunt essentiam, vel confundunt personarum distinctionem, illa autē nomina quae important diuersitatem, vel pluralitatem cōsequuntur ens, ens autem dicitur de omnibus entibus per attributionem ad primum ens quod est substantia. Et ideo vel de virtute vocabuli vt quidam dicunt, vel saltē ex accommodatione vsus (vt verius credo) eos per se sumptū dicitur de substantia solum. De aliis autem dicitur cum determinatione ad hoc pertinente. Eodem modo dicendum est de illis quae consequuntur ens sicut multum, & 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 pertinere ad illud genus ad quod determinatio erit, propter quod haec nomina per se sumpta non debent recipi in diuinis cum dicant multitudinem in substantia, cum determinatione autem possunt recipi vt dicendo multa supposita, vel tres personae, aliud suppositum, vel alia persona, & sic de aliis.

14 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod termini numerales pertinentes ad genus quantitatis non recipiuntur in diuinis, quia nulla res est ibi de genere quantitatis, sed termini importantes multitudinem quae est de transeuntibus quae nō addit aliquam rem super ens bene recipiuntur in diuinis, nec ponunt aliquid super diuinam essentiam, & diuinas personas & relationes nisi rationem distinctionis talis, vel talis quae est ratio positua, licet non sit alia res. Per idem patet ad auctoritatem Hilarij & magistri in littera, propter hoc enim dicitur negatio

quia nō ponitur rem aliquam super id de quo dicuntur ratio tamē significandi ipsorum est posita.

15 Ad argumentum in oppositū bene concludit quia secundū philosophū quarto metaphysice, vñ & multa priuatiue opponuntur. Et ideo si quodlibet diceretur priuatiue quodlibet priuatiue suū oppositum, & per consequens seipsum & esset circulario.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum vnum de genere quantitatis addat aliquid vltra vnum quod conuertitur cum ente, & quid sit illud.

Thom. 1. q. 11. art. 1. ad 1.



SECUNDO quaeritur de vno quod est principium numeri quod est de genere quantitatis vtrū ad aliquid super ens, & vnum quod conuertitur cum ente. Et quid sit illud. Et videtur quod illud sit ratio mensurae. Primum per Aristotē 4. metaph. qui dicit quod vñ quod est principium numeri, &

numerus opponuntur, sicut mensura & mensuratum, ergo in ratione vnius quod est principium numeri includitur ratio mensurae.

2 Item sicut se habet numerus qui est de genere quantitatis ad multitudinem quae est de transeuntibus, ita se habet vñ in quantitate ad vnum quod conuertitur cum ente. Sed numerus qui est de genere quantitatis addit supra multitudinem quae est de transeuntibus rationem mensurati. Est enim numerus multitudo mensurata per vñ vt patet ex quarto metaphysice, ergo vnum quod est principium numeri addit supra vnum quod conuertitur cum ente rationem mensurae.

3 CONTRA. Mensura est in genere relationis. Sed vnum quod est principium numeri nō est in genere relationis sed quantitatis, ergo vnum quod est principium numeri nō 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.

4 RESPONSIO. Primum dandum est hic intellectus questionis, & postea procedatur ad eius discussionem. Quantum ad primum sciendum quod intellectus questionis non potest esse ille quem verba questionis praedant scilicet quid ad vñ quod est principium numeri supra ens & vnum quod conuertitur cum ente, quia nec tale vnum, nec quodcumque aliud potest aliquid rem addere super ens vt dictum fuit in praecedente questione. Sed iste est intellectus, scilicet quid dicat vnum quod est principium numeri sub ente. Et istud quandoque vocatur additio siue dicimus quod homo addit rationem super animal.

5 Hoc supposito est multiplex modus dicendi circa questionem propositam vnus quidem est quod vñ quod est principium numeri non contrahit directē vnum quod conuertitur cum ente, sed contrahit ipsum ens, sicut album, vel homo, vnum enim quod est principium numeri non dicitur priuatiue, sicut vnum quod conuertitur cum ente propter quod non directē contrahit ipsum. Sed dicitur positua. Est enim speciale quoddam ens sub ente cōmuni. Et hoc est ipsum quantum. Dicunt enim isti quod quantitas dupliciter perficit suum subiectum etiam positua vno modo secundum se & absolute, & sic quantitas dicitur vnitatis, & quantum vñ. Alio modo perficit ipsum per comparationem ad partem. Et sic dicitur continuum ita quod ratio vnius quod est principium numeri non consistit in indiuisiōne sed in esse tale, scilicet in esse quantum absolute propter quod est ratio positua sub ente, quia ratio quanti directē contrahit ens commune, & non vnum quod cum ente conuertitur nisi per accidens & indirectē.

6 Sed haec positio deficit, primo quia absque vlla probatione assumit quod vnum quod est principium numeri sit ipsum quantum secundū absolutā rationem ipsius quā & euerio, hoc enim non videtur, cum quia esset nugatio dicendo vñ quantum quia essent nomina penitus synonyma significantia penitus idem ratione & re quod non est verum, cum quia quantitas non dat esse multa nisi quia diuersa, ergo nō dat esse vñ nisi in quantum indiuisa, ergo quantum secundum se & absolute non habet rationem vnius, sed quia indiuisum. Secundo deficit in hoc quod dicitur quod quantum potest perficere suū subiectum secundum se & absolute vel in ordine ad partes. Impossibile est enim quod quantum sit perficiat suum subiectum absolute quod hoc sit absolute ordine ad partes quod probatur sic, illud quod nō potest intelligi absque 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, dicente philosopho quinto metaphysice, quod quantum est quod est indiuisibile in ea quae in sunt, & haec eius sunt partes sine quibus

impossibile est quantum intelligi, quare &c. Vnde probabilius diceretur quod quantum secundū quod cōtinuum est vñ quantum quod sit vnum secundum quod quantum absolute, quia quaecumque sunt sibi inuicem continua sunt vñ, non autem quaecumque sunt quanta, quia possunt esse inter se diuisa & sic plura & non vnum. Verumtamen nec illud esset simpliciter bene dictum quia licet omne continuum sit vnum & euerio, propterea tunc loquimur de vno, tamen ex alio formaliter dicitur continuum, scilicet quia partes eius copulantur ad vñ terminum & haec est ratio positua, & ex alio dicitur vnum ex hoc scilicet quod partes eius non sunt diuisae vel sunt indiuisae quae est ratio priuatiua.

7 Alius modus dicendi est quod vnum quod est principium numeri addit super vnum quod conuertitur cum ente aliquid realiter diuersum, quod declaratur 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 quod nō sit alia & accidentalis quae est per quantitatem secundum quam determinationem res ostenditur tanta quod nec maior, nec minor secundum primam terminationem attenditur vnitatis quae conuertitur 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 conuertitur cum ente ad vñ quod est principium numeri, sed terminus essentialis & accidentalis differunt realiter, puta 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 substantia.

8 Sed nec istud est bene dictum, quia impossibile est vt dictū fuit in principio questionis, quod aliquid addat super ens, & vnum quod conuertitur cum ente, quia aliquid addat naturam realiter ab ente & vno diuersam, quod patet sic, quia quodcumque aliqua se habent sicut superius & inferius per se & essentialiter ordinata quicquid importatur per inferius totū clauditur in ambitu superioris. Sed omne quod est in aliqua natura siue accides siue substantia, se habet ad ens, & ad vnum quod conuertitur cum eo, sicut inferius ordinatum per se & essentialiter ad suum superius, ergo quicquid importatur per quamlibet naturā substantiae vel accidentis totum per se clauditur in ambitu vnius & entis. Et ita non addit naturam nouam, sed communem determinat.

9 Nec valet ratio quam adducunt, fundatur enim super falsum, scilicet quod vnitatis quae conuertitur cum ente solum attendatur secundum 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 vnum se extendit ad terminationem & indiuisiōnem in quacumque natura substantiae & accidentis. Quod ergo dicitur quod sicut se habet terminus essentialis ad accidentalem, ita se habet vnum &c. Dicendum quod si accipiat essentialia pro essentia substantiae, vel formae substantialis falsum est, quia non sic se habet vnum in quantitate quod est principium numeri ad vnum quod conuertitur cum ente sicut se habet accides ad substantia quod se habet vt quoddam ens ab ea essentialiter distinctum, sed sicut se habet accides ad ens communiter sumptum. In illo tamen sensu procedit ratio vt apparet ex suppositione minoris propositionis propter quod non valet. Si autem sumatur essentialia pro essentia communiter dicta tunc maior est vera sed minor falsa, quia terminus accidentalis non differt ab essentiali communiter sumpto, sed includitur in ipso sicut superius in inferiori.

10 Alius modus dicendi quod vnum quod est principium numeri nō addit super ens, & vnum quod conuertitur cum ente rem aliquam sed rationem duplicem priuatiuam scilicet & positua, priuatiuam quia sicut vnum communiter dictum dicit priuatiuam diuisionis generaliter in quacumque natura, sic vnum quod est principium numeri dicit indiuisiōnem in quantitate cōtinua & vltimū addit rationem posituam ratione fundamenti huius priuatiuam scilicet ratione quantitatis. Et illa ratio est ratio mensurae. Quod probatur primo per Aristotē 4. metaphysice, qui dicit quod numerus & vnum quod est principium numeri opponuntur sicut mensura & mensuratum. Secundo quia quando quaeritur quot sunt homines & respondetur quod est vñ nō est sensus tantum quod homo qui est ibi sit indiuisus, imo ly vñ dicit discretam mensuram secundum quam aliqua mensurantur, vt sunt tot sicut quaeritur per quot. Vnum ergo quod est principium numeri addit rationem mensurae discretam.

11 Haec autem opinio duo dicit. Vnum autem est satis clarum multum dubium. Clarum est quod vnum quod est principium numeri qui est de genere quantitatis dicit indiuisiōnem in quantitate specialiter sicut vnum quod conuertitur cum ente dicit indiuisiōnem in natura entis vniuersaliter, quod patet, quia ratio superio

superioris saluatur in quolibet inferiori licet contracta, sed vnum quod conuertitur cum ente est superior ad vnum quod est solum in quantitate (sicut ens est superior ad quantitatem) ut enim tale ens, scilicet quantitas habet ad ens commune, sic vni in quantitate ad vnum in ente, ergo ratio vnius in ente saluatur in ratione vnius in quantitate, sed contracta. Eadem ergo indiuisio, quae sumpta vniuersaliter est formalis ratio vnius quod conuertitur cum ente ipsa sumpta specialiter in tali natura (scilicet in quantitate) est ratio vnius quod est principium numeri.

12. Sed tunc est dubitatio, quare indiuisio in quantitate facit speciale vnum sub ente & secundum speciale nomen quod dicitur vnum quod est principium numeri in aliis autem generibus pura in substantia, vel qualitate, indiuisio non facit speciale vni & secundum speciale nomen. Et dicendum est quod indiuisio in quolibet genere facit speciale vnum sub vno quod conuertitur cum ente, sed non sortitur speciale nomen secundum communem vni loquendi, sed solum vnum in quantitate. Cuius ratio est, quia omnis entitas opponitur multitudini, propter quod in illo genere in quo inuenitur ultra alia genera specialis ratio multitudinis, rationabile est quod inueniatur specialis ratio multitudinis ultra alia genera, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia in aliis generibus a quantitate (exclusa quantitate) non esset multitudo differentia, nisi secundum species quae est multitudo formalis, saltem in his quae sunt per causas naturales, quicquid sit de his quae immediate possunt fieri a deo solo ut angeli, de quibus querebatur in 2. lib. dist. 3. In quantitate autem & in materialibus ratione quantitatis inuenitur noua multitudo sub eadem specie eorum quae solo numero differant, propter quod vnum in quantitate sortitur speciale nomen dicitur: vnum quod est principium numeri.

13. Secundum autem quod ponitur in hac opinione, scilicet quod vnum quod est principium numeri addit super vnum quod conuertitur cum ente ratione mensurae, potest intelligi dupliciter, vno modo quod ratio mensurae essentialiter & intrinsece pertineat ad rationem vnius quod est principium numeri. Alio modo quod sit proprietas vel habitudo consequens tale vni, fundata in ipso. Si primo modo sicut isti videntur intelligere, sic non potest esse verum, quod probatur sic, illud quod est relatiuum secundum esse, & non solum secundum dici, non potest esse constitutum alicuius absoluti, sed mensura vel ratio mensurae est relatiuum secundum esse & non solum secundum dici, ergo non potest esse constitutum alicuius vnius quod est principium numeri, quod est quoddam realiter absolutum in genere quantitatis, maior patet, quia relatiuum secundum esse est ipsemet respectus vel ratio quae pertinet ad genus relationis, & ideo non potest intrinsece & essentialiter pertinere ad rem alterius praedicamenti, sed relatiuum secundum dici non est ipse respectus, sed est fundamentum eius, & ideo potest pertinere ad aliud genus, ut patet de scientia quae refertur ad scibile, & tamen est in genere qualitatis. Minor similiter patet, scilicet quod mensura dicit relatiuum secundum esse & non secundum dici, quia illa nomina ad quae vltimo fit status & relatio in inquirendo de relationibus sunt nomina relationum vel relationum secundum esse & non secundum dici, verbi gratia si queratur quod modo refertur album ad albedinem respondebitur quod sicut simile simili. Sed si queratur vltimus quo modo refertur 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 vltimus posset queri de rationibus referendi, sed ad mensuram & mensurabile fit relatio & status inquirendo de relationibus. Si enim queratur quare scientia refertur ad scibile, respondebitur quod pro eo quod scientia mensuratur scibili & scibile est mensura scientiae. Si queratur vltimus quare mensura & mensurabile adinuicem referantur, nulla alia ratio est quae formaliter referatur nisi illa quae per nomina importatur & in ipsa est status. Similiter in proposito, si queratur quare vnum quod est principium numeri referatur ad multa, respondebitur quoniam vnum est mensura & reliqui mensurabile. Sed si vltimus queratur quare mensura & mensurabile referuntur non est dare aliam formalem rationem nisi illam quae importatur per nomina quae est essentialiter quoddam habitudo vel relatio, quare &c.

14. Si autem intelligatur secundo modo quod esse mensura est quoddam habitudo vel proprietas consequens vni & fundata in ipso, sic habet veritatem, quia multitudo quantitas discretas habet mensuram per vnum in quantum vnum aliquotiens sumpta reddit multitudinem totam, & haec est proprietas consequens vnum non constitutiuum ipsum, & ad hunc sensum loquitur philosophus 4. metaph. quod vnum & multa in genere quantitatis opponuntur sicut mensura & mensurabile, & non quod esse mensuram & mensurabile sine de ratione intrinseca vnius & multitudinis.

15. Ex patet hoc patet solutio ad illud per quod isti primo probant suum propositum. Ad aliud quod dicunt secundo, scilicet quando

queritur quare homines sunt in domo, & responderetur quod vnum non est sensus tantum quod homo qui est ibi indiuisus sit, imo ly vnum dicit discretam mensuram secundum quam aliqua mensurantur ut sunt tot. Dicendum quod ly vnum de principali significato non dicit mensuram, sed solum connotat tanquam rationem concomitantem, quod patet, quia si responderetur quod sunt tres, ly tres dicit aliquid cui competit esse mensuratum vel esse mensurabile. Sed tamen neutrum horum includitur in significato huius quod est tres solum enim significatur quot sunt, quorum enim per se & essentialiter inest numero qui est quantitas discretas, sicut quantum, continuo quod est quantitas prima, tamen ex consequenti datur intelligi quod sunt mensurabiles vel mensurati non enim sunt idem quorum & mensurabile nisi sicut fundamentum & relatio consequens. Et eodem modo ly vnum cum responderetur ad questionem factam de numero importat quod sit aliquid multitudinis, & in hoc dicit aliquid positum cui competit ratio mensurae respectu multitudinis, sed tamen non est de sigificato 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 vnum quod est principium numeri, sub vno quod conuertitur cum ente, quia dicit specialem indiuisionem in natura quantitatis, & ultra hoc dicit aliquid numeri & in hoc dicit aliquid positum, quod competit ei ratione fundamenti sui, rationem 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 vnius, sed est proprietas consequens ipsam ut dictum est.

18. Ad secundum dicendum quod esse mensuratum non dicit differentiam essentialiter numeri, sed eam circuloquitur cum sit quoddam proprietas consequens, &c.

DISTINCTIO XXV.

Sententia huius distinctionis primo in generali.

P R A E T E R E A considerandum est, &c. Superior magister determinauit de terminis numeralibus secundum se. In parte ista determinat de eisdem ut additur in diuinis huius nominis quod est persona. Et diuiditur in tres partes. Primo enim mouet questionem. Secundo obicit ad alteram partem. Tercio soluit. Secunda ibi, persona enim. Tercia ibi, Quibusdam videtur. Et vltima diuiditur in duas. Primo ponit quorundam solutionem & eam improbat. Secundo ponit suam solutionem. Secunda ibi, Sciendum est ergo. Et haec vltima diuiditur in quatuor. Primo enim soluit questionem de terminis numeralibus. Secundo respondet ad obiectionem in contrarium factam. Tercio soluit questionem in terminis particularibus. Quarto ex dictis concludit quoddam solutionem. Secunda ibi, & hic sensus adiungetur. Tercia ibi, non inspiciamus. Quarta ibi, & praedictis colligitur, haec est diuisio in generali.

1. I N S P E C I A L I verò sic procedit magister & querit primo cum dicitur pluraliter pater & filius & spiritus sanctus, qui sunt tres personae vel cum dicitur alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti, quid significet ibi nomen personae. Si enim significet essentiam, ergo in essentia est aliqua diuersitas vel pluralitas. Si verò non significet essentiam, ergo variatur significatio personae in singulari & in plurali. Deinde obicit ad aliam partem, scilicet ergo tam in singulari quam in plurali essentia significet, quoniam enim significet essentiam in singulari probat ex his quae iam dixerat, quod autem in plurali significet essentiam probat duabus rationibus, & est prima Aug. quae talis est. Cum dicimus tres personas significamus illud quod est commune patri, filio & spiritui sancto, sed nihil est commune eis nisi essentia, ergo nomine personae pluraliter sumpta significatur essentia. Secunda ratio talis est, quid de essentia interrogat, sed nomen personae responderetur interrogationibus factis per quid est, querentibus enim quid tres respondemus quod tres personae, ergo nomen personae in plurali significat essentiam. Postea soluit secundum aliorum opinionem. Solutio autem istorum erat quod hoc nomen persona in plurali significat essentiam propter multas auctoritates Aug. quae dicunt quod persona significat essentiam non tamen sequitur quod tres sint essentiae, sed quod 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 uterque est persona. Sed magister hoc improbat inducendo alium modum loquendi quae 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 nomen persona designat essentiam, tamen transferatur aliquando propter penuriam vocabulorum ad signandum suppositum, vel hypostasim, unde sensus est pater,

pater, & filius, & spiritus sanctus sunt tres personae, id est tres hypostasim, vel tres subsistentes in natura diuina. Ad illud quod opponitur quod essentia responderetur ad questionem factam per quid responderetur quod per quid inquiritur de essentia, non tamen essentia sola, sed suppositum in essentia subsistens, & dicit quod tres personae in diuinis possunt dici tres res, & possunt dici vna res. Deinde exponit significationem personae quod additur termino particulari, ut est alius. Hoc autem obicit sic, quia vel ista distinctio importatur circa personas, ut cum dicitur alia est persona patris, &c. Et tunc dicit quod hypostasim significat. Vel dicit quod persona designat rationem distinctionis, ut cum dicitur pater est alius in persona vel personaliter, & tunc dicit quod designat proprietatem, quod in utroque utrumque possit significari. Vltimo concludit quod persona aliquando significat essentiam, aliquando suppositum, aliquando proprietatem, & quod hoc sit verum confirmat per auctoritates quae patent in littera.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum persona dicatur vniocce de deo & creatura.

Thom. 1. q. 29. ar. 3.

I R C A distinctionem istam queritur primo, vtrum nomen personae dicatur vniocce de deo & de creatura, & videtur quod sic, quia si non diceretur vniocce, aut diceretur aequiocc, aut analogice, non aequiocc, quia nec definitio, nec partes distinctionis personae videntur aequiocc dici de deo & creaturis siue sint res, siue intentiones, nec analogice, quia ubi est analogia inter deum & creaturam nomen illud per prius conuenit deo quam creaturis, ut patet, de substantia, ente, & huiusmodi. Sed nomen persona per prius conuenit creaturis quia deo, quia creaturis primo fuit impositum & translatum a creaturis in deum, ergo &c. Relinquitur ergo quod dicatur vniocce.

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 vniocum (quia suprema vniocatio est in genere generalissimo, quia nihil est commune nisi ens quod non est vniocum) 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 vniocce deo & creaturis ratione negationis & priuationis, quae importatur per nomen personae ratione negationis & priuationis, negatio autem dicitur vniocce de omnibus in quibus reperitur, ut homo & asinus dicuntur vniocce non lapides, ergo nomen personae dicitur vniocce de omnibus in quibus reperitur.

4. Sed istud non valet propter duo. Primum est, quia negatio non includitur in formali significato personae, licet enim rationem personae circumloquatur per esse indiuidui vel incommunicabile, tamen neutrum 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 significatum.

5. Secundum, quia non verum est quod negatio dicatur vniocce de omnibus, de quibus dicitur, nisi illud quod negatur vniocce diceretur, quia ratio negationis sumitur ex affirmatione, sicut ratio priuationis ab habitu. Et ideo si praedicata positiua & praedicata affirmatiua non dicantur vniocce de omnibus de quibus dicuntur, sequitur quod nec priuariua, nec negatiua. Si enim vniocce dicitur multiplex, & reliquum, vel esse non canem metaphysice distinguit multa nomina priuariua tanquam multiplex & non vniocce dicta.

6. Ideo dicendum est aliter quod nomen personae vel est nomen rei, vel intentionis. Si sit nomen rei, sic dicendum est quod nomen personae non dicitur de deo & de creaturis vniocce, quod patet sic, absolute & respectu nihil potest esse commune vniocum dicta de eis essentialiter, sed si persona est nomen rei ipsa conuenit essentialiter absolute, & respectu, in creaturis, & in diuinis, ergo hoc non potest esse vniocce. Minor patet, quia in creaturis id quod est persona est absolutum, in diuinis verò est formaliter respectus, & si persona dicit rem, dicit eam sicut indiuiduum vagi quod praedicatur essentialiter de indiuiduis signatis, ut aliquis homo de sorte & platone, & sic erit de persona tam in diuinis quam in creaturis quod praedicatur per se & essentialiter de absolute & respectu, & sic patet minor. Maior probatur, quia ei quod est secundum se formaliter & essentialiter res, & ei quod

non est res nisi est quia rei, nullum reale potest conuenire vniocce quia esse & hoc esse huius, non est vniocce conceptus, sed absolute est secundum se & formaliter res aliqua, & talis est conceptus cuiuslibet absoluti. Respectus autem non est res nisi quia est rei, & hoc est conceptus eius, ergo nullum nomen reale potest vtrique conuenire vniocce. Adhuc minor huius rationis probatur, quod enim conceptus absoluti sit esse hoc formaliter de se clarum est. Sed quod respectus non dicatur res vel hoc, nisi quia est huius, vel rei, probatur sic. Illud cuius rota entitas & quidditas est formaliter esse ad aliud, non est res nisi quia rei, quia purum esse ad aliud, non est nisi modus essendi vnius ad alterum, & in tantum deficit ab entitate quod 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 non est res, nisi quia rei, & sic patet minor, & amplius patebit inferius. Sequitur ergo conclusio quod nullum nomen reale dicitur vniocce de absolute & respectu, nec per consequens nomen personae si sit nomen rei.

7. Si autem nomen personae sit nomen intentionis, sic videtur quod nomen personae dicatur vniocce in deo & in creaturis. Ad cuius intellectum sciendum est quod intentio fundatur super rem iuxta proprietatem in ea repperam, sicut supra hominem fundatur intentio speciei secundum quod consideramus quod homo potest praedicari de pluribus numero differentibus, & intentionem suppositi vel personae fundamus super sortem 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, & hominem esse speciem quia natura humana nata est conuenire pluribus suppositis scilicet sorti, platoni &c. non est hoc vniocce, 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 secundum rem. Sed secunda est vnitas solum secundum rationem, propter quod vnitas speciei in deo respectu diuinarum personarum, & in homine respectu suppositorum non est vnitas rationis, nec per consequens ratio speciei, cum species sit vni in multis & de multis dictum. Sed cum dicimus quod homo est species & albedo est species, nomen speciei videtur vtrique acceptum vniocce, quia esse vni in multis & de multis aequaliter vtrique conuenit. Proprietas autem super quam fundatur intentio personae est esse hoc aliquid subsistens in intellectuali natura. Haec autem proprietas videtur fundamentum intentionis personae videtur consimiliter competere creaturis & diuinis suppositis, quia extra formalem rationem huius proprietatis ut est fundamentum intentionis est quod talis substantia sit creata, vel increata, absoluta vel relatiua, propter quod variatio secundum ista non variat illam proprietatem secundum id quod dicit formaliter, nec per consequens ut videtur variat intentionem fundatam super talem proprietatem quin reperitur vniocce hic & ibi. Unde quamuis pater & filius & spiritus sanctus non habeant vniocce rationem suppositi respectu huius termini qui est deus cum suppositis humanis respectu huius termini homo, quia alia communitas hic & ibi, ut supra dictum fuit, tamen respectu huius termini quae est res diuina relata subsistens idem est iudicium hic & inde.

8. A D A R G V M E N T V M in oppositum dicendum quod nomen personae si sit nomen rei dicitur analogice in deo & in creaturis. Et conuenit deo per prius quam creaturis quantum ad rem significatam, licet quantum ad impositionem factam a nobis prius sit nomen personae impositum creaturis quam deo, & sic est in omnibus quae conueniunt proprie deo & creaturis, quia quo ad illud quod significant prius deo conueniunt, sed impositio facta est primo ex his quae videmus in creaturis. Si autem nomen personae sit nomen intentionis dicitur vniocce, cum dicitur fortes est persona vel suppositum ut statim dictum est.

9. A R G V M E N T V M alterius partis posset concedi ratione conclusionis quantum ad hoc quod nomen personae prout dicit rem non est vniocum in diuinis & in creaturis, assumit tamen quod nihil est commune vniocum in his quae differunt, secundum genus generalissimum quod est verum de rebus, sed non de intentionibus, quia inter illa quae sunt in vno praedicamento inuenitur similis habitudo ad fundandum secundas intentiones, sicut inter illa quae sunt in alio praedicamento ut dictum fuit de albedine respectu huius & illius albedinis, & de homine respectu huius & illius hominis, propter quod talibus conueniunt intentiones vnius rationis, scilicet esse speciem, & idem est de aliis intentionibus. Quilibet etiam res dicitur vniocce intellecta, quia esse intellectum non dicit circa obiectum rem, sed intentionem.

QVÆSTIO SECUNDA.
Vtrum persona sit aliquid commune
in diuinis.

Thom. 1. q. 30. ar. 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 personæ est esse incommunicabile, vt patet ex eius diffinitione, ergo &c.

2. IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Augustinus, & habetur in littera.

3. RESPONSIO. Aliquid dicitur commune dupliciter, vno modo secundum rem, quando eadem res secundum esse reale est in pluribus, & hoc modo sola essentia diuina est in diuinis communis tribus personis, & spiratio actiua est communis patri & filio. Et hoc modo persona non est aliquid commune, aut quia non dicit rem sed intentionem, vt quidam ponunt, aut quia si dicat rem, non dicit tamen vnam rem secundum numerum tantum, sed sicut indiuiduum vagum vt alij dicunt. Alio modo dicitur aliquid commune secundum rationem eo modo quo vniuersale est commune ad singularia sub ipso contenta, & hoc modo persona est aliquid commune in diuinis, & non solum persona, sed relatio, vtrumque enim dicitur de pluribus non secundum aliquid vniuersale reperi in ipsis, sed sicut vniuersale de sub ipso cõtenis.

4. AD ARGUMENTVM dicendum quod res incommunicabilis non potest esse communis, sed intentio incommunicabilis bene potest esse communis, sicut datur quod fortis non sit communicabilis, tamen intentio indiuidui vel suppositi est pluribus communis, persona autem non significat rem incommunicabilem, sed intentionem incommunicabilitatis, Et ideo pluribus potest esse communis.

5. VTRVM autem tres personæ possint dici tres res. Notandum quod ens & residuum penitus important & de quibuscunque vnum prædicatur & alterum, conuertuntur enim in suppositis, & ideo quod modicè dicitur vnum & alterum. Ens autem dicitur de substantia & reliquis prædicamentis, per attributionem tamen ad substantiam quæ est primum & per se ens. Et eodem modo dicitur res. Ens etiam per se sumptum sine determinatione (quantum est de comuni vniuersali) 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 adiunctæ. Et idem est de nomine rei. Cum igitur queritur, vtrum tres personæ possint dici tres res, dicendum quod secundum communem modum loquendi non debet dici quod sunt tres res, ne intelligantur esse tres substantiæ. De virtute autem sermonis esset distinguenda propositio, quia si accipiat res pro substantia, falsa esset. Si pro relatione vel habente relationem, vera. Cum additione tamen semper concedendum tres personæ esse tres res relatiuas.

DISTINCTIO XXVI.
Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

NUNC de proprietatibus personarum. Superius determinauit magister de essentia & personis. Hic determinat de proprietatibus personarum quibus adiunctæ personæ distinguuntur. Et diuiditur in duas. Primum determinat de proprietatibus quæ sunt propriæ personarum. Secundum determinat de his quæ appropriantur personis. Secunda pars incipit in principio 31. dist. Ibi, præterea considerari oportet. Primum determinat de proprietatibus personarum quæ non sunt personales dist. 28. Ibi, præterea considerari oportet. Primum in duas. Primum determinat de proprietatibus personarum secundum se. Secundum in comparatione ad personas. Secunda in principio 27. dist. Ibi, Hic queri potest. Primum est presentis lectionis. Et diuiditur in duas. Primum determinat de hypostasi quæ propriatibus subsistit sicut distinctum distinguenti. Secundum determinat de ipsis proprietatibus quibus hypostases distinguuntur. Secunda ibi, Iam de proprietatibus. Hæc secunda diuiditur in tres, primum enim proprietates enumerat. Secundum ostendit modum prædicandi earum. Tertium remouet quandam dubitationem. Secunda ibi, quæ circa sciendum. Tertia ibi, hic queritur. Et hæc vltima diuiditur in quatuor. Primum mouet dubitationem circa proprietates filij. Secundum circa proprietatem ipsi, sancti. pro significato nominis doni. Tertium pro significato nominis spiritus sancti. Quarto excludit errorem. Secunda ibi, Et dicitur spiritus sanctus. Tertia ibi, Hic queri potest. Quarta ibi, quidam tamen putauerunt,

Hæc est diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit, & præmittit primum quod nomine hypostasis si pro supposito subsistente accipitur communiter in diuinis vrimur. Sed quia hæretici accipiebant hypostasin pro essentia, catholici non libenter vtebantur hoc vocabulo in primitiua ecclesia. Postea enumerat proprietates personales quæ sunt gignere, gigni, & procedere. Et ab istis accipiuntur nomina personarum, vbi etiam dicit quod proprietates patris non est quod non sit natus, id est, innafebilis, sed generare, proprietates etiam filij non est quod ipse non gignit, sed quod à patre generatur, & proprietates spiritus sancti non est quod non sit natus nec genuit, sed à patre & filio procedere, quibus proprietatibus personæ adiunctæ referuntur, quæ aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio, & processio. Deinde ostendit modum prædicandi ipsarum proprietatum, & hoc quantum ad tria. Primum quia non prædicantur substantialem relatiue. Secundum quia non prædicantur accidentaliter. Tertium quia non prædicantur temporaliter sed ab æternitate, quod probat sic. Quod accidit & ex tempore inest, amitti potest, & mutari, in deo autem nihil amissibile vel mutabile esse potest. Postea obicit quod homines dicuntur esse filij dei, ergo esse filium vel natum non est proprium filio dei. Et respondet quod ipse nunquam fuit non filius, sicut homines quandoque non fuerunt filij dei sed filij iuxta. Nec quicquam est in eo nisi filius quod non cõuenit hominibus. Item ipse est filius naturali generatione non adoptione vt creatura, veritate non imitatione. Natiuitas non creatio, quæ omnia nobis non conueniunt, vbi etiam subdit quod homo est filius trinitatis causa creationis. Deinde subdit de proprietate spiritus sancti quæ est donum quod relatiue dicitur. Spiritus enim sanctus donum dicitur ex naturali proprietate, & ex modo lux processio, non sicut aliqua dona creatur. Postea dicit quod nomen spiritus sancti relatiue dicitur, sed non propriè conuenit aliis personis de quibus dicitur distinctum. Secundum est quod cum dicitur de omnibus personis non dicitur relatiue, sed secundum substantiam. Deinde excludit quandam obiectiõnem dicens quod non obstat quod spiritus sanctus non habet correlatiua correspondentia, quia multoties non habetur nomina determinata verique relatiuorum. Hæc est sententia in speciali.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum omnes personæ diuinæ distinguantur per relationes.

Thom. 1. p. 40. ar. 2.

IRCA distinctionis istam primum queritur, vtrum omnes personæ diuinæ distinguantur per relationes. Et videtur quod non, quia nulla forma distinguit nisi secundum suum genus, sed personæ vel hypostasis importat indiuiduum in genere substantiæ, ergo quoad esse personale vel hypostaticum non sit 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 quæ sunt posteriores absolutis.

3. IN CONTRARIUM est, quia illud quod est causa multiplicationis est causa distinctionis, sed relatio est causa multiplicationis personarum dicente Boetio lib. de trini, quod relatio multiplicat trinitatem, ergo est causa distinctionis.

4. RESPONSIO. Sciendum est quod non omnes personæ distinguuntur per relationes contingere possent dupliciter, vno modo si non omnes personæ essent relatiue, sed præter personas relatiuas quas ponit fides esset in diuinis aliqua persona siue suppositum absolutum. Alio modo, si tantum essent tres personæ relatiue, & non constituerentur per relationes sed per aliquid absolutum, quia per illud distinguerentur & de vtroque est opinio. Si tamen dici debeat opinio & non error.

5. QVANTVM ad primum dicunt aliqui quod in diuinis præter personas relatiuas quas ponit fides, est suppositum absolutum aliquid, nec illud est contra determinationem ecclesiæ. Primum probat sic, bene sequitur deus creat, ergo persona creat. Et est locus ab inferiori ad superius affirmando quod pater mutatur ad prædicatum. Sequitur enim deus est, ergo persona est. Sed non e contrario, persona est, ergo deus est, nisi gratia materiz. Hoc autem non esset nisi persona esset in plus. Tunc arguitur vltimus ab inferiori ad superius tenet consequentia cum exclusionem. Sequitur enim vnus solus homo currit, ergo vnus solus animal currit. Similiter sequitur vt videtur vnus solus deus creat, ergo vna sola persona creat. Antecedens est verum, ergo & consequens. Sed e contrario sequens non potest esse verum pro aliqua persona relata, quia non solus pater creat, nec solus filius, nec solus spiritus sanctus, ergo verificatur pro persona absoluta. Quod autem non sit contra determinationem ecclesiæ declarant, quia istud suppositum absolutum

Libri I. Distinctio. XXVI. Quæstio I.

tam non ponit in numerum cum tribus, sed est commune tribus. Sicut & essentia ab aliis ponitur communis & non ponens in numerum cum eis, sed decemalis tantummodo negat quaternitatem siue quartam rem ponentem in numerum cum tribus personis, quod patet manifestè per textum, nam respondendo ad rationem locum 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 spiratur vt spiritus sanctus. Est tamen pater & filius, & spiritus sanctus eodem modo potest dici de supposito absoluto.

6. Istud autem dicitur in vtroque, quia non est suppositum absolutum ponere, & si poneretur poneret cum aliis innumerum. Primum patet, quia suppositum propriè dictum est quid subsistens, completiõne vltima in natura illa, & est incommunicabile, sed in diuinis nullum absolutum potest esse tale, ergo nullum potest esse suppositum absolutum, ma. pater, per hoc enim suppositum differt à singulari & ab indiuiduo, quia suppositum est illud quod subsistit per se (vide natura humana in Christo non est suppositum, quia non per se subsistit.) Singulare autem & indiuiduum dicuntur tam de per se subsistentibus quam de aliis. Item suppositum est completum vltima completiõne potentiali in illa natura: importat enim quid completissimum propter quod significat vt habens non vt res habitata est. Est etiam incommunicabile, quia suppositum est sic sub alio positum quod sub ipso non est aliud positum, omne autem quod est incommunicabile pluribus habet aliquid positum sub se, & ideo non est propriè & simpliciter suppositum, & sic pater, quod suppositum includit illa tria, minor declaratur, quia licet de essentia diuina possit dici aliquo modo quod sit subsistens, tamen ipsa absolute sumpta non habet complementum vltimum possibile cum illud sit per relationem, vel relatio, nec fiat vis de nomine complementi, sed vocetur complementum vltimum formale, & hæc in diuinis est relatio & est incommunicabilis pluribus, quare &c.

7. Secundum patet, scilicet quod si esse tale suppositum poneret cum aliis innumerum, quia quando de aliquibus verum est dicere de quolibet quod est suppositum, & vni alio formaliter est suppositum, & alio aliud, verum est dicere quod ibi sunt plura supposita quorum vni non est aliud, sed de patre & de deo verum est secundum ipsos dicere de quolibet, quod est suppositum, & alio est pater suppositum, alio autem deus. Dicit enim Augustinus quod pater non est eo pater, quo deus, ergo verum est dicere quod deus & pater sunt plura supposita, quorum vnum non est aliud suppositum, & sic suppositum absolutum ponit innumerum cum relatiuis.

8. Ad rationem eorum dicendum quod ab inferiori ad superius licet in creaturis teneat argumentum cum exclusionem, etiam cum termino numerali (vt vnus solus homo currit, ergo vnus solus animal currit), tamen non tenet in diuinis. Et causa diuersitatis est, quia in creaturis nunquam aliquid vni numero est in distinctione suppositis. Et ideo plurificatis suppositis plurificatur ea quæ sunt in eis, propter quod quicquid excluditur vnum suppositum excludit quicquid est in supposito cum sit aliud natura & supposito, sed in diuinis inuenitur aliquid vnum & idem numero puta essentia diuina comune 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 partitui vt est vni & excludit vt est solus dicendo vnus solus deus creat, quod non potest dici de contentis sub ipso cum simili additione dicendo vna sola persona creat, ergo non est aliquid suppositum absolutum in diuinis ratione cuius oportet ponere quod non omnes personæ diuinæ constituuntur relationibus.

9. Alia causa propter quam possit poni quod personæ diuinæ non distinguantur relationibus potest esse si personæ diuinæ quædamque relatiue constituerentur per modos absolutos qui præsupponerent relationibus vt quidam dicunt, nec probant directè conclusionem istam, sed solum indirectè dicentes quod eatur ad illam quæ ponit personas distinguendi per relationes & conuenit relatiue ad easdem personas distinguendi per relationes & conuenit relatiue ad easdem personas distinguendi per relationes. Nos enim ponimus personas diuinæ distinguendi ad easdem personas distinguendi in diuinis quæ est absoluti cum absoluto & ad euadendum distinctionem essentia diuinæ propter hoc quod oppositæ relationes possunt esse in diuinis essentia tanquam in fundamento propter eius infinitam flexibilitatem. Omnis autem simile potest dici de modis absolutis quia cum sint modi rerum, & non quidditates non faciunt compositionem cum essentia. Rursus plures tales modi possunt fundari in essentia vna sicut plures relationes, quare per tales modos personæ diuinæ possunt distinguere & constitui.

10. Illud autem esset expresse contra intentionem sanctorum & contra determinationem ecclesiæ. Contra intentionem sanctorum, quia dicit Augustinus de trinitate, quod illa quæ sunt propria personis

dicuntur relatiue. Sed nihil est proprium personis magis quam illa per quæ constituuntur & per quæ distinguuntur, distinctio igitur illa sunt relatiua non modi absoluti. Itē Augustinus ibidem dicit quicquid est ad se secundum substantiam dicitur & de omnibus personis prædicatur singulariter & non pluraliter, sed modus absolutus ad se dicitur ex quo absolutus est ergo si quis talis est in diuinis dicitur secundum substantiam, & prædicatur de omnibus personis simul sumptis singulariter, & non pluraliter, per nihil autem tale possunt distinguere personæ, quare &c. Item dicit Damascenus lib. 1. ca. 11. quod in diuinis omnia sunt vni præter ingenerationem, generationem, & processionem, ergo per modos absolutos non est distinctio, determinatio, etiam ecclesiæ idem habet quæ dicit expresse personas distinguere solum relationibus. Item hæc positio est contra rationem, primum, quia isti qui ponunt per tales modos personas distinguere deberent istos modos in speciali nominare vt sciremus qui sunt, qualiter vocantur, sicut nos qui ponimus eas distinguere per relationes expresse dicimus personas diuinæ distinguere per paternitatem & filiationem & per processionem quod tamen non faciunt, unde videtur esse purum figmentum ponere tales modos. Item si per tales modos absolutos personæ constituerentur, aut isti modi differrent secundum speciem, aut secundum numerum solum, non secundum speciem quia omnis talis differentia si sit incommunicabilis in eodem supposito includit oppositionem nulla autem oppositio potest esse in diuinis nisi oppositio relationis, ergo si isti modi differrent specificè necesse est quod differrent solum respectiue & non absolute.

11. Quod autem nulla oppositio possit esse in diuinis præter relationum patet, quia in omni alia oppositio vni extremum est imperfectius altero vt in contradictione negatio est imperfectior affirmatione & priuatio imperfectior habitu, & in contrarietate vnum contrarium est imperfectius altero. In sola autem relatiua oppositio extrema possunt esse æqualiter perfecta. Cum ergo in diuinis non sit dare aliquid imperfectius alio, sequitur quod in eis non potest esse oppositio nisi relatiua, ergo si isti modi differrent secundum speciem, necesse est quod differant solum relatiue. Si autem dicatur quod differant secundum numerum, contra illud quod de se est plurificatum, non est vnum secundum speciem. In hoc enim differt species à genere, quia licet forma specifica possit per aliud plurificari, tamen in ipsa de se non est plurificata, forma autem generis de se est plures nec tota potest in vno inueniri, sicut forma speciei, quicquid autem est plurificatum in diuinis de se est plurificatum & non per aliud, & maxime prima distinguencia vt sunt illa quæ constituunt personas & distinguunt, ergo tales modi si sint cum sint plures, non sunt vnus speciei differentes solum secundum numerum. Nullo ergo modo possunt personæ diuinæ distinguere vel constitui per modos absolutos, quod concedendum est, quia secundum Augustinum & omnes sanctos qui vique nunc fuerunt in diuinis non sunt nisi duo, scilicet essentia & relatio. Sed distinctio personarum non potest esse per essentiam quæ est vna numero in omnibus suppositis, ergo necesse est quod fiat per relationes.

12. Sed vltimus cum 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 distinguant, 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 sequetur distinctionem originum. Per prius ergo intelligitur personæ distinctæ per origines quam per relationes vel proprietates. Huius sententia videtur concordare Augustinus de fide ad Petrum circa principium, vbi dicit, quod quia aliud est genuisse quam natum esse, & aliud est natum esse quam processisse, manifestum est quoniam alius est pater, alius filius, & alius spiritus sanctus. Et Damascenus lib. 1. ca. 2. dicit quod in diuinis omnia sunt communia præter ingenerationem, generationem & processionem.

14. Alij dicunt quod magis propriè debet dici quod personæ diuinæ distinguuntur & constituuntur per proprietates & relationes quam 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 intrinsecum (sicut in creaturis fit per formam) sed origines non significantur, vt formæ intrinsecæ personis, sed potius vt actus progrediens à persona in personam, quasi via media, sicut generatio significatur vt via, vel actus procedens à generante

in genitum, ergo per origines non debent dici personae constructae vel distinguuntur, sed per illa quae sunt in personis tanquam formae intrinsecas & immanentes. Et haec sunt relationes vel proprietates quae se habent ad personas aliquo modo sicut formae ad totum constitutum, quare &c. Aug. & Damasc. in praedilectis auctoritatibus dicunt personas distinguuntur per origines attendentes ad rem & non ad proprietatem locutionis.

15 Sed adhuc restat dubium cum paternitas vel filiationis possit considerari ut proprietates, vel ut relatio, sub qua ratione habent constitutur & distinguuntur, utrum sub ratione relationis, an sub ratione proprietatis. Et videtur quibusdam quod sub ratione proprietatis. Et nullo modo sub ratione relationis. Tum quia relatio ut relatio supponit fundamentum ut prius arguebatur. Et sic relationes diuinae supponunt origines & per consequens personas distinctas. Tum quia relatio ut relatio non habet nisi referat ad illud cuius est relatio & non constituitur. Sed hoc fit inquantum est proprietates & sic praestelligitur emanationibus.

16 Sed istud non videtur bene dictum, quia ratio relationis, & ratio proprietatis vel distinguuntur ex supposito, vel se habent sicut superius & inferius. Si distinguuntur ex supposito, tunc est falsum dicere quod persona diuina constituitur per aliquid sub ratione proprietatis, quia si ratio proprietatis opponitur rationi relationis ratio proprietatis est ratio absoluta, sed impossibile est intelligere verum quod suppositum diuinum sit constitutum per aliquid sub ratione absoluta, ergo &c. Si vero se habent sicut superius & inferius, ita scilicet quod proprietates dicat aliquid commune ad formam absolutam & relatum, sic iterum falsum est dicere quod ratio proprietatis sit ratio constitutiva & non ratio relationis, quia superius licet non includat actum suum inferius, tamen non excludit ipsum nisi ponendo oppositum. Sicut esse animal licet non includat rationale, tamen non excludit nisi ponendo irrationale. Si ergo ratio proprietatis sit aliquid commune ad rationem relationis & formam absolutam, ponendo quod ratio proprietatis sit ratio constitutiva non excluditur per hoc quod ratio relationis non sit constitutiva, nisi ponendo quod aliquid sub ratione absoluta sit constitutum quod non potest esse verum in diuinis. Excluditur autem per hoc quod dicitur quod relatio sub ratione proprietatis est constitutiva personae & non sub ratione relationis, ergo male, ite in creaturis non fit haec distinctio quod rationale vel quaecumque forma absoluta sit constitutiva alicuius rei ut proprietates, & non ut forma absoluta, & si fieret falsa esset ergo in diuinis non debet dici de paternitate vel quacumque relatione quod sit constitutiva personae inquantum proprietates & non inquantum relatio. Et si fiat falsa est, probatur eo sequentia, quia proprietates est aliquid commune ad relationem, & ad formam absolutam, propter quod aequale dicitur fieri descensus sub ipsa ad utrumque huius affirmatio, huius negatio. Item secundum philosophum secundo physicorum, sicut effectus communis requirit causam communem sic effectus particularis causam particularem. Et hoc secundum omne genus causae. In diuinis autem cum non sit propria causa & effectus, est tamen ibi principium, & quod est ex principio constitutivum formale & constitutum.

17 Igitur sicut se habet proprietates in communi in constitutivum suppositum in communi, sic talis proprietates ad constituendum suppositum. Si ergo ratio proprietatis est ratio constitutiva suppositi, oportet quod ratio proprietatis absolute ut absolute est sit constitutiva suppositi absolute, & quod ratio proprietatis relatiue, ut relatiue est sit constitutiva suppositi relatiue. Et ita relatio sub ratione relationis habet aliquid suppositum constitutivum & per consequens distinguere ab alio supposito.

18 Ad rationes alterius opinionis quae ponit quod ratio relationis non potest esse constitutiva, respondendum est. Cum enim primo dicitur quod relatio supponit suum fundamentum concedatur, & cum dicitur quod origines sunt fundamentum relationum diuinarum dicendum quod falsum est, & qui intelligit sic, falsum intelligit. Origines enim non sunt nisi ipsae relationes, a quo aliud & quod ab alio & non fundamentum earum. Illud enim est essentia secunda, unde qui praestelligit personas originibus aut origines relationibus male intelligit. Sed simul intelligenda est persona constituta cum sua relatione & origine.

19 Ad aliud cum dicitur quod relatio inquantum relatio nihil habet nisi referre, conceditur. Et cum dicitur ergo non habet constitutivum in esse, verum est nisi illud esse sit referri, sed si tale esse sit referri, quia ratione habet referre, eadem ratione habet dare tale esse, scilicet relatum, esse autem personalem in diuinis est relatum. Et ideo relatio sub ratione relationis potest constitutivum personam diuinam in esse personalem.

20 AD PRINCIPALES rationes respondendum est: ad primam cum dicitur quod nulla forma distinguuntur nisi secundum sui generis dicendum quod rei vnius generis bene potest esse distinctio rei alterius generis, unde quantitas & qualitas distinguunt substantiam, sed nunquam distinguunt nisi secundum sui generis, quantitas quidem quantitativae, qualitas vero qualitatiae, & eodem modo

relatio distinguunt supposita substantiae, sed non distinguunt ea substantialem sed tantum relatiue. Ad secundum dicendum quod prima distinctio sit per prima entia, sed in diuinis absoluta non sunt secundum rem priora relationibus, nec e converso ut probatum fuit prius. Et ideo distinctio personarum sit per prima entia dato quod fiat per d. 12. q. 1. relationes. Vbi aduertendum est quod cum omnis pluralitas reductur ad unitatem prima pluralitas debet esse minima, quia in diuinis distat ab unitate. Et ideo distinctio personarum quae est per primas, sit per relationes compositibiles in eadem essentia. Et ob hoc &c. 19. est minor quacumque distinctio quae sit per absoluta.

QUESTIO SECUNDA. Vtrum relationes constituentes personam sint reales.

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

DE I N D E queritur, de relationibus constituentibus personas, utrum sint reales. Et videtur quod non, quia sicut deus pater est pater filij per generationem, ita est pater noster per creationem. Deuter. 32. nunquid non ipse est pater tuus &c. Sed paternitas in deo respectu nostri non potest esse relatio realis, ergo nec paternitas in deo respectu filij geniti erit relatio realis.

2. Item relationes quae sequuntur operationem animae sunt tantum relationes rationis, sed omnes relationes diuinae sequuntur operationem animae, intellectus & voluntatis, quia omnes processiones diuinae sunt per modum intellectus vel per modum voluntatis, ergo &c.

3. Item Boetius dicit in libro suo de trin. quod relatio patris ad filium & veriusque ad spiritum sanctum est sicut relatio eiusdem ad seipsum, sed haec est relatio relationis tantum, ergo &c. illa.

4. IN CONTRARIUM est, quia distinctio in diuinis non est nisi per relationes. Si ergo in diuinis non essent relationes reales sequeretur quod non esset ibi realis distinctio, quod est haereticum sabellianum.

5. RESPONSIO. videnda sunt duo. Primum est de realitate relationum diuinarum. Secundum est de numero, & sufficientia notionum, relationum, proprietatum personarum, & proprietatum personarum.

6. QVANTVM ad primum patet quod relationes diuinae sunt reales, & hoc fit, vbi quicquid ex natura fundamenti est mutua & necessaria habitudo coexistens inter extrema relata, ibi est relatio realis ex utraque parte (hoc supponatur nunc, quia probabitur infra dist. 30.) sed in diuinis ex natura fundamenti, scilicet essentiae diuinae, secundum est mutua & necessaria coexistencia inter extrema relata, & hanc tenemus fide: ergo in diuinis sunt relationes reales ex utraque parte. Sed de hoc nunc satis, quia infra plene declarabitur unde habet relatio quod sit realis, & tunc plenius patebit quod nunc dicitur.

7. QVANTVM ad secundum sciendum quod idem secundum rem, ut paternitas, potest dici notio, relatio, proprietates personarum, & sonalis proprietates diuersis tam rationibus. Dicitur enim notio inquantum est principium deueniendi in notitia patris. Relatio autem dicitur inquantum per eam pater dicitur respectu ad filium, proprietates vero personarum inquantum vni personae tantum conuenit, proprietates autem personarum dicitur inquantum est constitutiva personae patris.

8. His suppositis sciendum quod quinquae sunt notiones & quatuor relationes, quatuor proprietates personarum, & tres proprietates personarum. Notiones sunt haec: ingenuitas vel ingenuitas, paternitas, filiationis, communis spiratio, & processio. Quarum sufficientia potest haberi hoc modo. Ad hoc enim quod aliquid sit notio tria requiruntur, vnum est quod dicat aliquid speciale tantum vni personae conueniens, vel duobus, ita quod non tribus, quia per ea quae omnibus personis conueniunt nulla persona potest quantum ad personalia sufficienter notificari. Secundum est quod pertineat ad originem, quia personae distinguuntur relationibus originis. Tertium est quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis, distincta proprietate ad dignitatem pertinet. Notio ergo cum pertinet ad originem potest significari affirmatiue vel negatiue. Si affirmatiue vel dicitur secundum rationem principij ut a quo aliud, vel secundum rationem eius quod est a principio vel quod ab alio, & vtrumque horum dicitur secundum quod sunt duae origines in diuinis scilicet per modum naturae & per modum voluntatis. Notio ergo quae dicitur secundum rationem principij in origine per modum naturae est paternitas, quae autem dicitur secundum rationem eius quod est a principio est filiationis. Similiter in origine quae est per modum voluntatis notio quae dicitur secundum rationem principij vocatur communis spiratio, quae dicitur autem secundum rationem eius, quod est a principio vocatur processio. Si autem significetur negatiue, est a principio ratio principij vel ratio eius quod est a principio. Si negatur ratio principij non pertinet ad dignitatem. Non enim est aliud cuius dignitatis non esse principij alterius. Et ideo non potest esse notio, propter quod spiritus sanctus non habet aliquam notionem quae dicatur

non esse principium alterius personae. Si autem negatur ratio eius quod est a principio sic est notio patris quae dicimus ingenuitas vel ingenuitas, & sic habemus quinque notiones prius enumeratas.

9. Addunt autem quidam sextam notionem, scilicet inspiratum quod est notio filij. Quod probatur sic. Dignitatis est in omni persona non producti illa productione per quam alia producit, sed filius per spirationem, producit spiritum sanctum, ergo esse inspiratum in filio pertinet ad dignitatem, & sic est eius notio. minor patet, sed maior probatur, quia ingenuitas ideo est dignitatis in patre & eius notio, quia negat eum produci quacumque productione, eo quod pater producit omni productione. Ingenuitas enim prout est notio patris, est idem quod non esse ab alio, ut patet per Aug. 15. de tri. Et ad 143. ar. 1. Et habetur di. 13. cap. 5. Nec est inconueniens, ut dicatur addere sextam notionem, quae ab initio non assignabatur quinq. Ingenuitas enim non fuit inuentum tempore Ambr. ut patet di. 28. ca. 4. Nec solatio communis tempore magistri sententia. ut patet di. 29. ca. 6. Et pari ratione posset nunc sexta addi propter causam quae dicta est.

10. Sed istud non videtur verum, quia cum nihil producat seipsum, vel habetur 1. de trin. in hoc quod est producere vel esse productum includitur non esse productum illa productione, nec est alterius dignitatis non esse productum tali vel tali productione, quae esse productum dicitur de ingenuitate quod est notio patris, verum est sed ingenuitas non dicit patrem non esse productum illis productionibus, quibus producit, quia tunc ingenuitas idem esset, quod non esse a seipso. Sed dicit patrem non esse productum ab aliqua priore persona & priori productione, & sic dicitur pater ingenuitas quia non est ab alio.

11. Quod etiam patet ex alio, quia de ratione primi sunt duo, scilicet post quod alia, & ante quod nihil. Patet ergo secundum quod est prima persona potest notificari his duobus modis, scilicet post quod alia, quia ab ipso sunt alia & sic quasi post ipsum, quia in diuinis non est prius & posterius, prius, & sic notificatur per paternitatem & spirationem a quibus. Alio modo negatiue, quia non est ab alia persona, & sic notificatur per ingenuitatem quasi per hoc quod nihil est ante ipsum, ergo nulla notio est personae productae quod non sit, producta illa productione qua producit. Quod etiam probatur aliter, quia per idem est aliquid quod est, & non est sui oppositum, (sicut per idem est aliquid albi, & non est nigrum) sed, productus & productum secundum unam eandem productionem opponitur relatiue, ergo per idem notificatur, ut productus, & ut non productus & non p alius vel alia notione.

12. Quod autem dicitur quod ingenuitas non fuit notio patris tempore Ambr. dicendum quod falsum est, sed Ambr. voluit ut propter causam illam haereticorum. Vel dato quod non esset inuentum, res tamen nominis erat sufficienter ratio distinctae notionis, non sic autem est de inspiratione. Per idem autem respondendum est ad id de communi spiratione, quia res nominis erat sufficienter ratio notionis quae etiam magister circuloquitur. Per hoc quod dicit patrem & filium esse vnum principium spiritus sancti. Sunt ergo quinque notiones solae. Hanc ergo quatuor sunt relationes, scilicet paternitas, filiationis, communis spiratio, & processio. Innascibilitas enim non est relatio nisi per reductionem & modo quo negatio ad affirmationem reducit. Sufficientia autem istarum relationum iam patet ex dictis, quia cum non sint in diuinis nisi duae origines, & secundum quilibet sunt tantum duae relationes, scilicet principij & eius quod est a principio: consequens est quod non sint nisi quatuor relationes, scilicet quae dictae sunt & quatuor proprietates personarum, scilicet paternitas, filiationis, communis spiratio, & processio. Communis enim spiratio non dicitur proprietates personarum, quia conuenit pluribus personis, patri & filio, sed proprietates personales sunt tantum tres, scilicet paternitas, filiationis & processio. Innascibilitas enim, ut infra patebit, licet conueniat soli personae patris, tamen non est eius constitutiva, propter quod non dicitur proprietates personarum.

13. AD PRIMUM arg. dicendum quod non est simile de paternitate per creationem & de paternitate per generationem, quia essentia diuina est fundamentum paternitatis per creationem, vel aliud quodcumque sit illud non ponit in deo necessariam habitudinem coexistens creaturae. Et ideo non est realis relatio ex parte dei, sed essentia diuina ex natura suae fecunditatis ponit in patre naturalem & necessariam habitudinem coexistens filio, propter quod est realis relatio paternitatis respectu filij & non respectu creaturarum.

14. Ad secundum dicendum quod argumentum procedit ex falsa imaginatione, scilicet per filium procedat per actum intellectus & spiritus sancti per actum voluntatis quod non est verum, ut probatum fuit supra di. 6. Sed est quod sic esset, adhuc non valet argumentum, quia licet relationes quae sequuntur operationem animae circa res intellectas aut voluntas sint relationes rationis, tamen quia eas ratio adiuuenit, tamen relationes quae sequuntur operationem animae, non inter res intellectas & voluntas, sed inter res in intellectu & voluntate existens a quo procedit inter verbum & illud a quo procedit & inter amor & illud a quo procedit acque reales sunt sicut quaecumque aliae quae fundantur in natura, productis & productis & tales essent relationes diuinae.

15. Ad tertium dicendum quod dictum Boetij quantum ad hoc veritatem habet quod sicut in relatione eiusdem ad seipsum non pluralitur fun-

da mentis, sic nec in relationibus diuinis quantacumque opposita vel disparata. Sed dissimilitudo est, quia extrema relationum diuinarum sunt diuersa realiter & necessaria habitudine coexistens habent inter se propter quod sunt reales, in relatione autem eiusdem ad seipsum non est primum, nec per consequens secundum, quia idem non coexistit propriis seipsum.

DISTINCTIO XXVII.

Sententia huius distinctionis. primum in generali.

HIC POTEST queri &c. Superius determinauit magister de proprietatibus personarum secundum se, hic determinat de eis in comparatione ad personas. Et diuiditur in tres. Primum enim ostendit quid nomina personalia praedicta designant. Secundo ostendit quod inueniuntur alia nomina praedicta, proprietates designantia. Tercio subiungit regulam generale ad cognoscendum nomina personalia. Secunda ibi, hic enim praetermittenda, Tertia ibi, Et hic est aduertendum. Prima diuiditur in tres. Primum mouet dubitationem suam circa principale intentum. Secundo opponit ad alteram partem. Tercio soluit. Secunda ibi, videtur quod non sint eadem. Tertia ibi, Ad quod si ne puidicio. Tertia vero pars principia, in qua ponit regulam diuiditur in tres. Primum ponit regulam quae intendit. Secundo circa illam mouet dubitationem suam & soluit. Tercio ex solutione dubitationis elicit quandam aliam conclusionem. Secunda ibi, hic queritur cum dicitur. Tertia ibi, Et sciendum est quod haec est diuisio communis in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit magister. Et primum querit vtrum eadem sit proprietates quae importatur nomine filij & filiationis & generationis quod ipse ponit sub his verbis vtrum idem sit pater esse & genuisse filium, & vtrum sit idem filium esse & natum esse a patre. Postea opponit quod non, quia essentia diuina est pater & filius non genuit filium, ergo non idem esse pater & genuisse filium. Deinde respondet & dicit quod eadem proprietates omnibus nominibus designatur sub diuersis tamen rationibus, nominibus vero proprietatibus designatur vel ipse proprietates secundum se, ut nomine paternitatis & filiationis, vel actus ipsarum proprietatum, ut nomine generationis, propter quod diuersitate nominis potest pater de essentia diuina praedicari, non tamen generare. Subdit etiam quod proprietates singulis personis conueniunt, & per easdem personae determinatur & diffiniuntur manente tamen omnino unitate naturae sine confusione personarum, quia proprietates modi quendam essentiae dicunt. Postea dicit quod quaedam sunt alia nomina praedicta quae ad proprietates pertinent personarum, ut ingenuitas genitus verbum & filius quae omnia relatiue dicuntur. Et postea ponit regulam dicens quod nomina quae ad substantiam pertinent in diuinis non conueniunt vni soli. Deinde ex hoc mouet quandam dubitationem dicens. Cum enim nomen deitatis ad substantiam pertineat, quare esse deus de deo non praedicatur de omnibus personis. Et respondet quod locutio est falsa, quia ibi nomen substantiae significat stat pro relatiue, scilicet persona filij. Vltimo dicit quod licet nomen substantiale stet pro persona, tamen talis modus praedicandi non recipitur nisi in nominibus ab substantia pertinentibus, unde non dicitur verbum de verbo, sed deus de deo. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum actus notionales sint priores relationibus.

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

I R C A distinctione istam quaeruntur duo. Primum est de comparatione proprietatum relatiuarum ad actus notionales quid eorum sit prius secundum rationem intelligendi. Et videtur quod actus notionales, quia via praestelligitur termino, sed generatio est via ad genitum, ergo praecedit ipsum quare & proprietatem relatiuam constituentem genitum.

2. Item magister dicit in littera & accipit ab Augustino quod pater est pater quia genuit, quod non esset, nisi genuisse secundum rationem praecederet paternitatem, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est, quia suppositum praestelligitur actui ab ipso procedenti, sed generare est actus, praecedens a supposito patris, ergo suppositum patris praestelligitur constitutum antequam generet, constituitur autem per paternitatem, ergo &c.

4. RESPONSIO. Primum ponenda sunt quaedam distinctiones necessariae ad propositum, & deinde secundum illas procedetur ad solutionem quaestionis.

5. QVANTVM ad primum sciendum quod aliquid potest praestelligi alteri dupliciter. Vno modo, quia potest intelligi altero non intellecto, sed non e converso sicut animal potest intelligi non intellecto homine. Sed homo non potest intelligi non intellecto animali. Et hoc modo quando aliquid praestelligitur alteri actus



intelligendi cadit solum super unum quod tamen dicitur præintelligi secundum illum modum quo dicitur quod illud est prius in quo non conueniunt consequentia. Alio modo dicitur aliquid præintelligi alteri quando actu intellectus cadit super verumque, & dicit unum esse prius altero vel secundum rationem vel secundum rem, sicut intelligimus substantiam esse priorem naturæ suo accidente vel inueniunt esse priorem sententia, secundum rationem verò sicut dicimus intellectum diuinum præcedere voluntatem. Et hæc sit prima distinctio.

6. Secundum est quod proprietates relatiue potest considerari ut constitutiva, vel ut relatiua. Tercium est quod illud potest esse in generali vel in speciali. In generali sicut intelligimus diuinum suppositum constitutum per aliquam proprietatem constituentem ipsum, vel in speciali sicut intelligendo patrem esse constitutum per paternitatem quæ est eius proprietates constitutiva & nihilominus relatiua.

7. HIS SUPPOSITIS dico ad quæstionem cum queritur, utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus relatiuis vel econuerso, aut queritur de prioritate primo modo, scilicet utrum aliquid ita possit intelligi altero non intellecto & non econuerso. Et tunc dico quod proprietates considerantur ut constitutivæ in generali prior est secundum intellectum actibus notionales & se ipsa ut est relatio. Cuius ratio est quia ut dictum fuit prius illud quod est commune & in plus potest intelligi sine eo quod est speciale & in minus. Sed esse constitutum in esse personali est commune & in plus quam esse constitutum per relationem & quam esse producit vel constitutum productum, ergo aliquid in diuinis potest intelligi ut constitutum in esse suppositi absque hoc quod intel ligatur producat vel productum vel relatum, hoc autem est præintelligi secundum primum modum, ergo proprietates ut constitutivæ præcedunt secundum intellectum actus notionales & se ipsa ut relata sunt. Si autem proprietates accipiatur in speciali ut paternitas sic dictum est quod paternitas ut relatio, præcedit seipsam ut constitutivam, sed actum notionalem non præcedit. Primum patet, quia paternitas non potest intelligi absque relationis ratione, potest autem intelligi absque ratione proprietatis constituentis ipsam, ergo paternitas ut relatio præcedit seipsam ut constitutivam, consequentia patet, quia hoc vocatur prius à quo non conueniunt consequentia, probatio minoris, quia nihil potest intelligi sine eo quod est de ratione sua indicante quid est, & quod conuenit ei in primo modo dictum per se, talia enim sunt de intellectu rei, sicut animal de intellectu hominis. Sed de ratione paternitatis est relatio, & conuenit ei in primo modo dicendi per se. Esse autem constitutum suppositi non est de ratione paternitatis, nec conuenit ei per se, quia non conuenit omni, ergo impossibile est intelligere paternitatem in aliquo nisi intelligendo rationem relationis. Sed bene conuenit intelligere paternitatem in aliquo non intelligendo quod constituitur suppositum, quare &c. Nihilominus tamen paternitas nec præcedit secundum intellectum generationis nec econuerso, quia vni non potest præintelligi alio non intellecto.

8. Si autem queratur de prioritate secundo modo, scilicet utrum intellectus possit verè intelligere quod relationes præcedant secundum rationem, actus notionales vel econuerso, sic est duplex modus dicendi. Primus est quod actus notionalis potest comparari ad id à quo egreditur, vel ad id ad quod terminatur sicut generare & generari possunt comparari ad patrem & ad filium. Si comparetur ad terminum sic præintelligitur ipsi vniuersaliter & eius proprietati constitutivæ, quia terminus secundum modum intelligendi sequitur illud cuius est terminus. Et ideo generatio quocumque modo accepta præsupponitur secundum intellectum filio & filiationi. Si autem operatio personalis comparatur ad personam à qua est quasi actus, sic aliquo modo præcedit & aliquo modo sequitur. Sequitur enim inquantum relatio, præcedit autem tanquam proprietates constitutivæ, quod sequatur ut relatio, patet quia relatiua sunt simul secundum modum intelligendi, sed filiationis sicut statim dictum est, sequitur secundum modum intelligendi generationem quocumque modo acceptam, ergo & paternitas quæ ei correlatiue correspondet secundum modum intelligendi generationis, sequitur quocumque modo accepta saltem inquantum est relatio. Quod autem paternitas præcedat ipsum generare inquantum est proprietates constitutivæ patet, quia ut arguebatur, operatio præsupponit suppositum à quo procedit, & per eandem rationem præsupponit proprietatem constitutivam illius suppositi ut sic, hoc autem in patre est paternitas, quare &c.

9. Alius modus dicendi est quod persona nullo modo potest vero intellectu intelligi prius constituta quam producat & quam relata ita quod actus intelligendi cadat super verumque, dicens vni esse prius secundum rationem & reliquum posterior, quia intellectus apprehendens personam prius esse constitutam quam producat, vel relata apprehendit eam constitutam per rationem absolutam, sed hæc apprehensio est falsa, ergo &c. probatio maioris, quia intellectus apprehendens rem prius esse constitutam quam relata, excludit à constitutione persone rationem relati, quia dicit eam esse

posteriori ratione constitutivæ & rationem constitutivæ esse priorē. Ratio autem prioris excludit formaliter rationem posterioris & non econuerso, sed qui excludit rationem relati ponit rationem absolutam, ergo per exclusionem rationis relati ponitur formaliter intellectus rationis absolutæ. Quod autem excludens rationem relati ponit intellectum rationis absolutæ patet, quia sicut dictum fuit supra quod dicitur, licet aliquid possit intelligi sub ratione communi non intellecta ratione particulari sub ipsa contenta: sicut aliquid potest intelligi esse animal non intelligendo quod sit rationale vel irrationale, tamen ex quo sub communi vni diuersitatis excluditur formaliter & expresse, aliud includitur formaliter & expresse, qui enim intelligit aliquid esse animal & non irrationale formaliter intelligit illud esse animal rationale. Cum igitur ratio proprietatis constituentis sit in plus quod ratio absolutæ vel relati, ac per hoc ut quibuslibet videtur possit aliquid intelligi constitutum non intellecto quod sit absolutæ vel relati, tamen ex quo intelligitur constitutum & non per relationem, ita quod actus intelligendi cadat super relationem excludendo eam à constitutione suppositi necessario intelligitur suppositum constitutum per rationem absolutam. Patet ergo consequentia, scilicet qui intelligit personam diuinam prius constitutam quod relati, intelligit eam esse constitutam per proprietatem absolutam qui intellectus est falsus, propter quod dicitur isti quod nullo modo, verò intellectu possunt præintelligi personæ constitutæ, deinde relata, actus intelligendi cadent super verumque & dicere vni esse prius secundum rationem quod alterum.

10. Ex quo patet quod nunquam possunt intelligi relationes emanationibus, patet quia neque ut relationes, ut de se patet, neque ut constitutivæ personarum, quia ut ita pharū est persona non potest intelligi prius constituta quod relata, ergo si relatio ut relatio non præcedit emanationes, consequens est quod ipsa non præcedat ut constitutivæ, ergo relationes nullo modo præcedunt emanationes. Itaque nec emanationes possunt præintelligi relationibus, & hoc clarum est comparando emanationem ad personam à qua est, ut generare est à patre, quia generare non potest præintelligi constitutioni personæ generantis, quia generare non potest esse nisi entis in actu ergo generare non potest præintelligi proprietati constitutivæ, sed proprietates constitutivæ non potest præintelligi relationi ut relatio sicut fuit probatum, ergo generare non præcedit proprietatem patris neque ut est constitutivæ neque ut est relatio. Si autem comparatur emanatio ad personam ad quam terminatur, ut generari ad filium sic patet idem, quia generari non potest præintelligi ei quod est generare, sed simul sunt secundum intellectum, generare autem simul est cum paternitate ut pharū est, paternitas autem simul est cum filiatione cum sint relationes oppositæ, ergo à primo ad vltimum generari simul est cum filiatione ut relatio est, nec potest ei præintelligi ut relatio, & à fortiori non potest ei præintelligi ut est proprietates constitutivæ, quia persona non potest prius intelligi relata quam constituta. Et ideo quod non præintelligitur relationi non præintelligitur constitutioni, igitur secundum istos nec emanationes possunt præintelligi relationibus, nec relationes emanationibus. Nec potest persona verò intellectu intelligi prius constituta quod producat & relata, sed simul intelligenda est persona constituta cum sua origine & relatione.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod in diuinis generare & generari cum non sint per motum medium non debent intelligi ut via quadam inter generantem & genitum, sed ut relationes habentur eandem naturam quæ sunt à quo aliud & quod ab alio, & hæc non possunt præintelligi personis habentibus eam.

12. Ad aliud dicendum quod non fuit intentio Aug. quod genuisse sit prior ratione quam esse patrem. Sed potius voluit identitatem ostendere inter ista, quia consimili modo dicit quod filius ideo est filius, quia genitus, sicut pater est pater quia genuit, dicendo autem quod filius, quia genitus, non intendit dare causalitatem, sed conueniuntur eam eo quod econuerso dicit quod filius uti que genitus, ergo eodem modo inter esse patrem & genuisse non intendit dare causalitatem vel originem, sed conueniuntur eam.

13. AD ALIUD quod erat in oppositum cum dicitur quod suppositum præintelligitur actu ab ipso procedenti, dicendum quod verum est de supposito absoluto non autem de supposito quod constituitur relatione originis, ut est suppositum diuinum, tale enim debet simul intelligi constitutum & originem vel originatum vel relatum, & non vnum prius quam alterum.

QUÆSTIO SECUNDA.

Quid est verbum in nobis.

Thom. 1. q. 38.

POSTEA queritur de verbo. Et primo de verbo mentis nostre. Et secundo de verbo in diuinis. Quantum ad primum queritur quid sit verbum in nobis, utrum sit ipsemet actus intelligendi, an sit aliqua forma producta in qua quasi in quodam speculo cognoscatur veritas de rebus exterioribus. Et arguitur quod sic ipsemet actus intelligendi.

Primo per Aug. qui dicit de trinitate cap. 10. quod verbum est cum amore notitia, sed notitia dicit actum intelligendi, ergo & verbum. Item verbo intellectus correspondet amor voluntatis, ut patet ex precedente auctoritate, sed amor dicit actum amandi, ergo verbum dicit actum intelligendi.

3. IN CONTRARIVM 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, in sensu autem est in intellectu. Illa autem forma dicitur esse verbum, ergo &c. probatio minoris, quia secundum Philosophum in lib. de memoria & reminiscencia quandoque homo videtur imagine existente in sensu, sicut tali idolo ut medio ducente in cognitionem alterius, quandoque ut re cognita, sicut quando in somnis apprehendunt homines ipsas imagines, ut quales res. Hoc autem non esset nisi in sensu esset dare aliquid idolum quod non est notitia rei, sed est imago in qua res cognoscitur, ergo &c.

4. Itaque respectu complexorum omnis actus intelligendi videtur esse vel dubitare vel assentire vel dissentire, sed conceptus metis accipiendo conceptus metis pro verbo nullus est istorum, ergo &c. maior videtur esse probabilis, probatio minoris, quia illud quod stat cum quolibet istorum non est aliquid istorum, quia vni istorum non stat cum alio, quia pure dubitans non assentit nec dissentit, nec assentientis dissentit vel econuerso, sed similis conceptus metis stat cum quolibet istorum, nam in formam conceptum quæ ista propositio significat, scilicet quod stelle sint pares, vel quod stelle sint impares conuenit dubitare quandoque assentire, quandoque dissentire, ergo &c.

5. Item circa idem complexum similem conceptum format ille qui dissentiendo errat, & ille qui assentiendo scit, verbi gratia, ille qui credit primam causam non esse errando, & ille qui scit primam esse veritatem attingendo formam similem conceptum de complexo cui assentitur vel dissentitur, scilicet de natura primæ causæ. Sed opinio erronea & scitifica notitia non sunt similes actus intelligendi, ergo conceptus non est actus intelligendi qui habetur de re concepta.

6. RESPOSITIO. Videnda sunt duo. Primum quod modis dicitur verbum. Secundum quid sit verbum in nobis.

7. QUANTVM ad primum sciendum est quod verbum dicitur quadrupliciter. Vno modo illud quod est exterius prolatum quod est significatum eius quod ab intellectu concipitur secundum quod homo dicitur loqui alteri. Alio modo dicitur verbum conceptus intellectus secundum quem conceptus dicimus hominem cogitantem sub ipsi loqui. Et istud dicitur verbum mentis, sicut primum dicitur verbum vocis. Sed quia volens verbum formare exterius præconcepit illud per imaginationem, ideo dicitur tertio modo verbum actus imaginationis quod concipimus vocem exterius sic vel sic formari antequam formemus. Inter hæc autem verbum mentis dicitur propriissime verbum, vox enim exterior non dicitur verbum, nisi quia significat conceptus intellectus, vel rem per intellectum conceptam, unde & voce non significatur non dicimus verbum, verbum etiam imaginationis dicitur verbum per habitudinem ad verbum exterius prolatum. Et ideo à primo ad vltimum verbum imaginationis habet attributionem ad verbum mentis. Quarto autem modo dicitur verbum figuratiue, scilicet illud quod per verbum significatur, ut in psalmo. Ignis grando &c. quæ faciunt verbum eius. In diuinis autem non est verbum vocis nec verbum imaginationis, sed verbum quod est conceptus mentis, unde Aug. 15. de trinitate dicit sic. Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet verum etiam antequam sonori imaginatione inuoluatur, iam potest videre aliquam illius verbi similitudinem, de quo dictum est. In principio erat verbum. Sed notandum quod conceptus mentis non habet rationem verbi nisi prout induit rationem manifestatiui. Verbum enim est quo quis loquitur sibi vel alteri ad manifestandum aliquid, & sic patet primum.

8. QUANTVM ad secundum sciendum quid sit verbum in nobis advertendum est quod de ratione verbi nostri mentalis, ut per ipsum manifestemur in cognitione verbi diuini, prima facie videtur esse quod sit aliquid existens subiectiue in intellectu nostro. Ex hoc enim arguimus filium dei, qui dicitur verbum patris esse eundem cum patre essentialiter, quia scilicet verbum est in intellectu. Quicquid autem est in deo est deus. Ex hoc patet quod illi insufficienter dicunt qui dicunt quod verbum est ipsamet quidditas rei intellecta modo distinctio, quæ se solum habet ad intellectum obiectiue, nec est in intellectu subiectiue, ita scilicet quod sicut est esse vniuersale operis rei per hoc quod intelligitur absque conditionibus indiuidualibus & non per aliquid quod sit in ipsa re subiectiue, ita esse verbum conuenit rei per hoc quod intelligitur modo expresse vel distinctio. Istud enim non videtur conuenire, tum quia manifeste est contra dictum Aug. 15. de trinitate, qui dicit quod verbum est formata cogitatio. Formata autem cogitatio non est res extra obiectiue intellecta, sed est aliquid existens subiectiue in intellectu, tum quia verbum est in dicente vel à dicente, sed res exterior non est à dicente nec in dicente, ergo ipsa non est verbum. Tenendum est ergo quod verbum pertinet ad intellectum non obiectiue tantum, sed sicut illud

cuius entitas tota est in intellectu subiectiue. Et si qua auctoritas Aug. inueniatur hoc sonare sicut est illa quod verbum exterius significat verbum interius, constat autem quod illud quod significatur per verbum exterius est res obiectiue intellecta, & ita videtur quod ipsa sit verbum, exponenda est, quia sicut dicit Aristoteles primo perihermenias quod voces sunt signa passionum quæ sunt in anima, Et tamen voces significant res non passionem. Sed hoc pro tanto dicitur, quia res non significatur per vocem, nisi prout apprehenditur ab anima, sic Aug. dicit quod verbum exterius significat verbum interius, quia res exterior non significatur per verbum exterius, nisi prout declaratur apud intellectum per verbum interius.

9. Patet ergo quod verbum pertinet ad intellectum subiectiue vel quasi subiectiue. Cum ergo in intellectu sint secundum omnes, habitus & actus & præter hoc sit ibi secundum quosdam duplex forma, una quæ imprimatur in intellectu, scilicet species intelligibilis quæ præcedit omnem actum intelligendi. Alia quæ intellectus iam factus in actu format de re intellecta, sicut formam compositum distinctiuum sue enunciativum, inquirendum est quid eorum sit verbum, & patet statim quod verbum non est habitus aut species intelligibilis impressa, quia tam habitus quam species intelligibilis secundum ponentes ipsas manet apud intellectum dum actu non considerat verbum, aut non nisi in intellectu actu considerate, ergo verbum non est habitus nec species intelligibilis impressa. Restat ergo quod sit actus intelligendi, vel forma quam intellectus in actu format de re intellecta quæ deinceps vocetur forma expressa.

10. Et secundum hoc sunt due opiniones, una quæ ponit quod verbum est forma expressa. Ad cuius opinionis intelligentiam sciendum est, quod secundum istos duo sunt de ratione verbi. Vnum est quod sit representatiuum rei principaliter intellectæ. Aliud est quod sit per actum dicendi productum, dicere autem est actus intelligentis secundum quod intelligens propter quod verbum est aliquid productum per actum intelligentis quod est representatiuum rei principaliter intellectæ. Ex hoc sic arguitur. Verbum est aliquid productum intelligentis productum, quod est rei principaliter intellectæ representatiuum. Hoc autem non potest esse aliquid actus intelligendi ut probat, ergo est aliqua forma per actum intelligentis producta. Quod autem non possit esse aliquid actus intelligendi probatur sic, illud quod est obiectum intellectus secundum rectam cognitionem & non reflexam non potest esse actus intellectus, sicut ipsum intelligere & hoc modo statim patet, quia intellectus non intelligit actum suum primo & directe, sed solum actu reflexo, sed verbum est obiectum intellectus secundum rectam cognitionem & non reflexam, igitur &c. minor declaratur, quia illud quod est ratio cognoscendi alterum, sicut imago vel forma specularis se habet ad intellectum sicut obiectum, licet non principale, ut in quo sistat intellectus, sed sicut aliquid cognitum ducens vltimus in cognitionem alterius principaliter intellecti, sed verbum est huiusmodi, propter hoc enim formatum in nobis verbum, ut in ipso tanquam in forma speculari vel imagine expresse rem representantem intellectus intueatur rem cuius est verbum, ergo verbum est obiectum intellectus in actu recto, non est ergo actus intelligendi, sed forma per actum intelligentis producta in qua res principaliter intellecta expresse representatur & per quam cognoscitur. Necessitas autem ponendi talem formam quæ dicitur verbum secundum istos est, ut res intelligatur perfecte & expresse modo distinctiuo vel enunciativo, propter intelligere enim confusum & simplex antequam formetur de re distinctio vel enunciatio non oportet ponere verbum, quia ad hoc sufficit representatio per speciem intelligibilem vel in fantasmatem cui adiectus intellectus agens. Sed propter intelligere & expresse & perfectum requiritur verbum, quia ad causandum tale intelligere intellectus agens cum specie non sufficit sine cooperatione verbi, ita quod verbum non solum est obiectum principalis representatiuum, sed est causa vel coacta intellectionis expresse, sicut species intelligibilis, ponitur à quibuslibet causa vel coacta intellectionis primæ confusæ.

11. Hæc est opinio quæ in summa ponit tria. Primum est quod verbum est quedam forma quæ non est aliquid actus intelligendi, sed est producta per actum intelligentis qui est dicere. Secundum est quod verbum est obiectum intellectus, licet non principale, sed sicut forma speculari vel imago principalis obiecti representatiua. Tercium est quod verbum est finaliter propter cognitionem perfectam & expresse habendam, cuius tamen verbum est causa vel coacta effectiue. Et hæc bene se comparantur, quia causæ sunt subiuuicem causæ finis efficientis & econuerso, ut patet ex secundo Physicorum.

12. Primum istorum non puto esse verum, scilicet quod per quemcumque actum intelligentis siue ille actus sit intelligere siue dicere siue aliter qualitercumque; nominetur producat aliqua forma in intellectu quæ non sit actus intelligendi, quod patet primo ex natura operationis manentis intra sic, per operationem intrinsecam nihil constituitur vel producit, sed intelligere vel dicere intelligibile sunt operationes intrinsecæ, ergo per eas nihil constituitur vel producit. Maior patet, ex 9. met. vbi Philo. ponit hanc differentiam inter operationes intrinsecas, & illas quæ

Henricus
quod. 6. q.
1. Vide
Caiet. 1. q.
17. art. 1.

Sup. d. 5.
q. 2.

Biblioteca

habite

Fantasma representans aliquid intellectui, per quod apparet eius-
 dem & expressa veritas enunciationis quae non apparebat prius &
 sicut haec necessario requiritur, ita & sufficit sine quocunque alio,
 sed illud representatiuū p̄ fantasia est causa vel effectus, simile
 vel oppositū, antecēdēs vel cōsequens. Ex omnibus enim his ap-
 parer eundē & expressa veritas quae prius nō apparebat, aut cō-
 sūlū apparebat: ergo propter hoc nō oportet fingere quandam
 formā productā vel intellectā, sicut isti dicunt de verbo, & mirū
 est de hac fictione, quia cum haec materia sit merē physica, nul-
 lus physicorū vnquā posuit in intellectu nostro aliquā talē for-
 mā ad habendā quācūq; cognitionē quantūcūq; expressā.
 26 PROPTER hoc dicendū est aliter q̄ verbū in nobis est
 ipsemēt actus intelligēdi, quod potest cōcludi ex praedictis sic
 Verbum est aliquid ad intellectum pertinens & in intellectu exis-
 tens: sed nō est species nec habitus nec forma per actum intel-
 lectus producta vt probatū est. Relinquitur ergo per locū sūf-
 ficienti diuisione q̄ sit actus intelligēdi, & hoc videtur rationa-
 bile. Cum enim nihil habeat rationē verbi, nisi prout induit ra-
 tionē manifestatiui, nec sit processus in infinitū: oportet q̄ pri-
 mum verbū nō sit manifestatiuū, vt signū sicut verbū vocis: nec
 vt species vel imago vt alij ponunt, sed per essentia, ita scilicet q̄
 ipsa manifestatio rei apud intellectū est verbū manifestatiui autē
 rei est eius cognitio, neque enim est manifesta nisi quia cogi-
 tata, ideo & c. Ad illud vnū plures auctoritates Aug. qui dicit
 9. de trin. cap. 7. conceptū verā rem notitiā tanquā verbū apud
 nos habemus. Itē 10. cap. dicit sic Recte queritur vrū omnis no-
 titia verbū sit an tanta amata notitia. Et circa modū illius capi-
 tuli subiungit. Verū tamen illa quae odimus recte displicent re-
 ctēque improbat. Et cōprobat eorū improbatū, & placet & verbi
 est. Itē in eodē lib. 2. cap. dicit verbum est ergo quod nunc
 discernere & insinuare volumus est cum amore notitia. Itē 11.
 cap. dicit sic notitia placita dignēq; amata verbum est. Et postea
 in eodem cap. dicit cum se mens ipsa nouit atque approbat
 si est est eadem notitia verbum eius. Et in fine 22. cap. dicit sic
 est quaedam imago trinitatis ipsa mens & notitia eius quod est
 proles eius ac de se ipsa verbum eius & amor tertius.
 27 Et cōfirmatur: quia omne quod dicitur tale denominatione
 extrinseca vt signū, vel causa, reducit ad aliquid q̄ est tale
 per essentia: sicut sanum dictū de vīna, vt signū, & de medicina,
 vt de causa, reducit ad sanū dictū de animalī, quod sanum est
 per essentia, ita q̄ sanitas animalis est sanitas per essentia & nō
 signū vel causa sanitatis. Similiter in proposito manifestatiui
 dictū de verbo vocis, vt signo, & de specie vel imagine, vt causa
 vel qualitercūq; aliter reducit ad manifestatiuū per essentia
 quod est ipsa cognitio rei: quae ob hoc habet rationē primi verbi.
 Est tamē hic notandū q̄ licet omnis actus intelligēdi tam cō-
 sūsus quā expressus, tū directus quā reflexus possit dici ver-
 bum, tamē expressus magis q̄ cōsūsus, quia magis est rei mani-
 festatiui: vnde Aug. 17. de trin. dicit q̄ formata cognitio est ver-
 bum, vocis formata cognitio nō formā aliquā per actū intel-
 ligendi vel cogitādī productā, sicut quidā extorte exponunt, sed
 ipsum actū cognoscēdi expressum. Et rursus actus reflexus dicitur
 magis verbū quā rectus, quia intellectus per actū reflexū
 magis loquitur sibi ipsi de se q̄ per rectū actum. Per actū enim
 rectū solum intelligit rem (quod est quoddā loqui mētale,) sed p̄
 actū reflexū loquēs manifestis sibi ipsi dicit se intelligere & c.
 Sic ergo pater quid sit verbū in nobis, quia ipsemēt actus intel-
 ligēdi cōsūsus vel expressus rectus vel reflexus, quāuis secundū
 magis & minus: quia vt prius dictū fuit actus intelligēdi nō ha-
 bet rationē verbi, nisi put induit rationē manifestatiui. Et quia
 haec ratio magis & perfecti cōuenit vni actui intelligēdi quā
 alteri, ideo & ratio verbi, propter quod quāuis vnus actus intel-
 ligēdi nō sit magis intelligere quā alius, quia genus vel species
 nō predictur secundū magis & minus de suis inferioribus,
 tamē est magis verbū: quia magis manifestat rem, sicut vna al-
 bedo quāuis nō sit magis albedo q̄ alia, tamē magis disgregat.
 28 Ad rationē aliorū respondendū est. Cum enim accipiunt
 q̄ duo sine de ratione verbi mentalis, videlicet q̄ sit representa-
 tiuū rei principaliter intellectae, & quod sit per actum dicē-
 di productū: dicendum est de prima cōditiōne quod cum verbū sit
 id quod loquimur de ratione verbi nō est representare rem
 nisi per modum cōpetentem locutioni. Et quia loquimur alteri
 verbo vocis inquantū vox significat rem aliquam quā alteri
 manifestare volumus: nō representare rem per modum signi
 cōpetit verbo vocis, loquimur autem nobis verbo mentis, quod
 nihil aliud est quā cum cogitare vel cognoscere rem aliquā: quia
 sic est nobis manifestata: ideo verbo mentis competit representare
 rem eodem modo quo cognitio est representatiua rei: cogi-
 tare: representare autē per modum imaginis, vel per modum
 formae exemplaris obiectiue se habētis nō cōuenit verbo vocis
 nec verbo mentis, quāuis cognitatio vocetur quādoq; imago rei
 cogitata: sed nō habet se obiectiue ad intellectum actū recto.

Quantum ad secundam conditionem quam ponunt, scilicet quod verbum est productum per actum dicendi qui est actus intelligentis secundum quod intelligens dicendum quod verbum vocis est productum per actum vocalem 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 notitia rei apud intellectum per quem homo cogitans sibiipsum loquitur, dicere vel loqui non est aliud quam habere in se notitiam rei quae est verbum eius propter quod illi duae conditiones verbi quas alij assumunt, & ex quibus volunt probare suum intentum non sunt verae de verbo mentali.

30. AD RATIONES principales respondendum est ad primam per interemptionem minoris, quia neque in sensu exteriori neque in potentia sensitiva interiori est aliqua forma quae sit primo obiectivae cognitae, & 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 abentibus sensibilibus & nobis sentientibus non manent in organo sensuum, quia semper sentientur vel nunquam, sed manent in spiritibus aliarum partium, & quando moventur quaque ex causa hoc fiat & obiciuntur organo sensitiva siue in somno siue in vigilia, sunt illae apparitiones de quibus philosophus loquitur ibi, & in libro de somno & vigilia: ubi expresse ponit hoc quod dictum est: unde tales imagines non sunt in sensu subiectivae sicut isti assumunt.

31. Ad secundam dicendum quod illud de quo principaliter dubitatur quandoque, & cui quandoque assentitur & quandoque dissentitur non est aliud quam convenientia vel inconvenientia verbi importatarii per subiectum & praedicatum de quibus dubitatur verum insint sibi an non insint, sicut cum dubitatur an stella sit parva an impares, dubitatur solum an paritas conveniat stellae ut passivo vel qualicumque proprietate suo subiecto. Secundario autem potest dubitari de veritate intellectus qui huic assentitur, & de veritate propositionis quae hoc significaret. Fingere autem quod in nobis sit quaedam forma de qua dubitamus est irrationabilis fictio, verum est quod intellectus siue dubitans siue assentiens siue dissentiens habet notitiam quid significetur per terminos, ut quid sit stella & quid sit paritas, sed haec notitia in dubitante non est actus distinctus ab actu dubitandi, nec in assentiente ab actu assentiendi, nec in dissentiente ab actu dissentiendi, & ita non sunt duo actus intelligenti simul: sed in quolibet istorum actuum manet notitia terminorum indistincta, quia impossibile est compositionem vel divisionem intelligere sine terminis compositionis & divisionis, nec de ea dubitare, nec obstar quod actus componens distinctus est a dividente, & verum ab actu dubitanti, & sunt dissimiles & incompatibiles, quia notitia terminorum in quolibet istorum inclusa non est una numero, nec similes formaliter, quia quilibet sit de eis obiectis materialiter, tamen formaliter est de diversis & incompatibilibus, scilicet de compositione quantum ad assentientem, & de divisione quantum ad dissentientem, & de utroque simul quantum ad dubitantem qui neutri parti assentit vel dissentit, sed de utroque dubitat. Ita coeceptus de quo coeinge dubitare non stat cum certa & expressa notitia, sed verbum secundum istos semper est cum expressa & certa notitia: ergo talis coeceptus non est verbum.

32. Per idem patet ad tertiam, quia scilicet quod causa prima est, & errans & credens non esse causam primam, quibus de eisdem rebus formet coeceptus suos, scilicet de causa prima & eius entitate, tamen coeceptus non sunt similes, sed valde dissimiles & oppositi, quia unus est actus intelligenti componens, & alius dividens, nec per eos est ibi alius coeceptus existens in anima subiectivae.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum verbum in divinis dicatur essentialiter an personaliter.

SECUNDO queritur vtrum verbum in divinis dicatur essentialiter an personaliter. Et arguitur quod personaliter, quia relativa in divinis dicitur personaliter, sed nomen verbi est relativum, ergo dicitur personaliter. maior patet, quia relativum distinguitur a correlativo. Omnis autem distinctio in divinis pertinet ad personam, quia essentialia non distinguuntur. minor probatur per Aug. de tri. ca. 13. ubi dicit relativum dicitur filius, & relativum dicitur verbum & imago.

Item lib. 8. cap. 7. dicit sic verbum solus 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 solus filius. Sed illud quod convenit uni soli personae & non omni-

bus est personale & non essentialiter, ergo &c.

Ad idem est quod dicitur de tri. cap. 1. ubi loquens 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 eo quippe filius quod verbum, & eo verbum quod filius, & multa consimilia inveniuntur dicta ab Aug. ex quibus videtur quod verbum dicatur personaliter & non essentialiter.

2. IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut in divinis est verbum sic & amor & sibiinvicem correspondent, sed amor dicitur essentialiter & non personaliter, ergo & verbum.

3. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est quid sit verbum in divinis, & ex hoc apparebit secundum quod principaliter queritur, videlicet verum dicatur personaliter an essentialiter. Quantum ad primum sciendum quod in divinis verbum est ipsemet actus intelligenti quo deo manifestata sunt omnia, quod patet primo auctoritate Anselmi in monolog. ubi dicit quod deum summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri, intueri autem in deo dicitur suum actum intelligenti. Istud autem necessarium est dicere quantum ad illos qui ponunt verbum in nobis esse actum intelligenti, quia illa quae reperitur in deo, & in creaturis se habent proportionabiliter hinc & inde excluditis imperfectionibus a deo, sed verbum mentale reperitur communiter in deo & creaturis, ergo cum in creaturis sit ipsemet actus intelligenti, relinquitur quod idem sit in deo, praecipue quia actus intelligenti dicitur summus & ultimam perfectionem in omni natura intellectuali. Item verbum est aliquid pertinens ad intellectum, ut intelligens est intelligentia quacumque, vel saltem intelligentia 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 unum, videlicet differre ratione, scilicet intellectus divinus, & essentia eius quae est primum obiectum eius sufficientissime representativum sui & omnium aliorum, & ipsum intelligentem perfectissimum. Quicquid autem aliud ponitur non pertinet ad intellectum, ut est intelligens, quia dato quod nulla emanatio esset in divinis adhuc deus ita perfecte intelligeret se tunc sicut nunc, propter quod oportet quod verbum sit alterum tertium praedicatum. Costat autem quod non est intellectus nec obiectum vel sub hac ratione, ergo est ipse actus intelligenti &c. Quod etiam potest haberi ex dictis aliorum, dicitur enim quod emanatio verbi (quod ponitur quiddam productum) non est propter aliquam necessitatem intelligenti, sed solum propter naturalem quandam consequentiam, ex quo possumus arguere contra ea dupliciter.

1. Primo sic, haec naturalis consequentia verbi producti, aut est in omni intelligentia perfecta & expressa, aut solum in divina. Non in omni intelligentia perfecta & expressa, quia si prima cognitio quae habet intellectus noster de re sibi representata per speciem vel in fantasia esset adeo perfecta quod nec perfectior nec aliquid habere posset proculdubio in nostro intellectu nihil ultra produceretur, & si fieret, frustra foret propter hoc enim attribuitur intellectui formare verbum secundum istos ut habeat aliquam cognitionem vel considerationem quae a principio non habuit. Si vero haec naturalis consequentia sit solum in cognitione divina quae a principio fuit perfectissima nec aliam habere potest, mirum est unde hoc habetur cum in nobis videamus oppositum ut dictum est. Cōcluditur enim hinc de ex oppositis et opposita ex eodem, id est ex oppositis, quia cōcluditur formatio verbi in nobis ex imperfectione nostrae primae cognitionis, & idem cōcluditur in deo ex perfectione cognitionis. Similiter cōcluduntur opposita ex eodem quia si non possumus habere aliquam cognitionem de re nisi illi quae habemus a principio non formemus verbum. Deus autem qui calem habet format verbum, ergo oppositum cōcluduntur ex eodem, scilicet formare verbum & non formare verbum. Tales autem conclusiones sunt manifeste inconuenientes, ergo &c.

Secundo quia si verbum est in divinis propter naturalem consequentiam emanationis & non propter aliquam necessitatem intelligenti, quia sine eo esset imperfecta intelligentia & non esset per intelligentem emanationi verbi, sequitur quod tale emanans non dicitur verbum, quia illud quo excludit, deus quae perfecte diceret se & alia non esset verbum, quia dicere non est sine verbo sed exclusio omni emanante realiter adhuc diceret se & alia quae perfecte, ergo nihil emanans realiter est verbum. minor patet ex dicto aliorum, quia quae perfecte intelligit se & alia aequae perfecte dicit se & alia, sed deus aequae perfecte intelligeret se & alia si nihil esset realiter productum in divinis sicut nunc intelligit & nunc etiam non perfectius intelligit patet, quia producit aliud ex se etiam secundum istos, quia illud productum non est, ut dicunt, propter aliquam necessitatem intelligenti, quasi pater sine illo productum non intelligeret, aut non ita perfecte, sed tantum propter naturalem consequentiam, unde & perfecta cognitio preintelligitur huic emanationi, quare &c. Patet ergo primum principale, scilicet, quid sit verbum mentale tam in nobis quam in deo, quia est ipsemet actus intelligenti.

6. EX HOC autem iam patet secundum, scilicet verum verbum dicatur

catur 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 patet, quia persona & omnia alia personalia pertinent ad emanationes, minor similiter patet, quia verbum vel visum est prius est actus intelligenti: emanatio autem actus intelligenti ab intelligenti, & verbi a dicente quod idem est non est realis emanatio in divinis, sed tantum secundum rationem. Intelligere enim non est producere intelligentiam tanquam rem distinctam, sed est habere intelligentiam, & dicere non est producere verbum realiter distinctum, sed est habere in se verbum, & haec in deo nullam realem distinctionem habent, quare patet quod verbum de vi vocis & proprie non dicit 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 eadem super creaturam vel reflectitur super personam, eadem etiam super creaturam, sicut super personam divinam, reflectitur etiam super personam dicentem. Quilibet enim persona dicit se & alia creaturam, ergo &c. maior patet, quia omnis actus personalis est actus quo producit personam & non creaturam, sit quia nulla persona a seipsa producit, unde actus personalis non potest convenire personae quae nihil producit, nec potest cadere super creaturam quae per eam non producit, nec super personam a qua est, quia illa seipsam non producit, minor similiter patet, quia cuiuslibet personae competit dicere mentale respectu sui & creaturae. Quilibet enim dicit se & creaturam, ut dictum est, sequitur ergo conclusio.

8. Sed adhuc dicitur quidam quod dicere dupliciter sumitur. Vno modo prout dicere est idem quod verbum producere, & sic est actus non personalis, nec competit cuiuslibet personae, sed tantum patri, nec illi competit dicere respectu sui vel creaturae, sed solum respectu filii qui est verbum. Hoc enim modo patet dicit verbum, id est, producit filium, non autem dicit se vel creaturam: & huic dicere responderet verbum tanquam terminus productus & verum dicitur personaliter. Alio modo dicere sumitur pro eo quod est manifestare per verbum vel in verbo, & sic dicere est actus essentialis & convenit cuiuslibet personae respectu sui & aliorum, quilibet persona enim manifestat se & alia in verbo: & huic dicere non responderet verbum tanquam idem vel tanquam terminus per ipsum productus, sed est forma (ut sic loquar) per primum dicere producta in qua relucet & manifestatur omnia: ideo non valet argumentum.

9. Sed istud non videtur bene dictum. Primum quia sicut nullus dicit vocaliter accipiendo dicere, p manifestare nisi per verbum suum vocale & non per verbum vocale ab alio, patet: ita videtur quod nullus dicat mentaliter nisi per verbum suum mentale a se mentaliter, patet & non per verbum mentale ab alio, patet. Si ergo verbum in divinis sit actus personalis, pura filius, sequitur quod in tali verbo vel per tale verbum non dicit vel non manifestabit se nisi pater. Costat autem quod quilibet persona dicit se & alia, proprie accipiendo dicere, p manifestare: ergo dicit se & alia alio verbo quod sit verbum a solo patre productum. Illud autem non potest esse nisi verbum essentialiter sumptum quod est proprie actus intelligenti qui est verbum a quolibet persona dicente, patet quia patet est non secundum se sed secundum rationem. Secundo quia in verbo sumptum p filio nihil manifestat nisi ratione essentialis & non ratione proprietatis personalis: sed nihil habet ratione verbi, proprie nisi ut habet rationem manifestativam: ergo filius non habet rationem verbi nisi ratione essentialis vel aliquid essentialis & non secundum aliquid personale: patet ergo quod verbum de vi vocis & proprie est aliquid essentialis.

10. Secundum patet, scilicet quod appropriatione trahitur ad personale sicut sapientia, nos enim videmus in cognitione divinorum ex creaturis. Et ideo sicut videmus in trinitate creatas, quae accedunt secundum memoriam intelligentiam, & voluntatem, quod primum procedens est actualis notitia quae est verbum ultimum procedens est amor, sic prima persona procedit in divinis appropriationem nomen amoris, licet tam verbum quod amor essentialiter accipitur. Nullus ergo debet imaginari quod filius procedat a patre per actum dicendi mentalem, & ideo fiat verbum proprie, & spiritus sanctus a patre & filio per actum voluntatis, & ideo fiat amor proprie, quia circumscribitur omnibus a filio intellectus & voluntas adhuc essent in divinis generatio filii & processio spiritus sancti per actus coeptionis naturae propter suam circumdatam, ut dictum fuit supra distinctio 6. Sed talia nomina eis apte sunt, propter illa quae videtur in trinitate creatas. Secundo hunc sensum accipiendum est quod dicit Aug. quod in trinitate non dicitur verbum nisi filius, nec donum nisi spiritus sanctus. Et hoc costat quod donum potest competere alteri quam spiritui sancto, puta filio, quia filius datus est nobis, nihil autem datur quod non sit

donum. Coepit etiam patri: cum de ipso scriptum sit Luc. 3. Iustificandus quod iuravit ad Abraham patrem nostrum &c. Sed propter causam solutionis prius dictae appropriatur soli spiritui sancto, & verbum soli filio. *Solutio ar. gumento- rum ante inveniuntur ab Augustino & quaedam similia ab aliis doctoribus, rum.*

QVAE appropriatio in rationem per consuetudinem inolevit, ut haec quae in principio argumentum fuit adducta ad questionem oppositam, quibus de vi vocis verbum mentale tam in nobis quam in deo sit ipsemet actus in intelligendi, qui est aliquid essentialiter. Nec mirum, quia apud homines omnes sola tertia persona in divinis vocatur spiritus sanctus, & hoc est ex consuetudine loquendi, quia de vi vocis pater est spiritus, & filius est spiritus, & uterque est sanctus, unde ubique invenitur quod esse verbum est proprium filii, & esse donum est proprium spiritus sancti, & tertiae personae est proprium esse spiritus sancti, exponendum est proprium, id est appropriatum ex universali consuetudine loquentium & scribentium, quam expositionem invenit Aug. ubi dicit quod pater est caritas, & filius caritas, & tamen spiritus sanctus ipse caritas nuncupatur, quod non est intelligendum quod sic proprie coepit spiritui sancto quod non coepit alius, quia esset contradictio in dictis eius. Sed proprie competit, quia appropriata. Per hoc patet responsio ad obiecta.

DISTINCTIO XXVIII.

Sententia huius distinctionis, & primo in generali.



RAETEREA considerari oportet. Superius inagister determinavit de proprietatibus personarum. Hic vero determinat de proprietatibus vel notionibus personarum quae non sunt personales. Et dividitur in duas. Nam primo determinat de proprietatibus quae importatur per hoc nomen ingenuitatis, scilicet de innascibilitate quae est proprietas personae, quibus non sit personalis. Secundo de comuni spiratione quae non est proprietas personae nec personalis. Secunda incipit ibi: In principio 19. dist. Praeterea aliud nomen. Prima est principalis lectionis. Et dividitur in tres. Primo ostendit qualiter dicatur pater ingenuus. Secundo quomodo convenit genitum filio. Tertio subiungit quoddam incidentem. Secunda ibi: Sciendum est igitur. Tertia ibi: Illud etiam sciri. Prima dividitur in tres partes. Primo ostendit quod sancti vtebatur hoc vocabulo, siue nomine ingenuitatis. Secundo quomodo hoc nomen aliquando ab eis tacebatur. Tertio movet dubitationem manifestam. Secunda ibi: Illud autem tacere non oportet. Tertia ibi: Praeterea quae solet. Prima istarum dividit in tres. Primo ostendit quomodo ingenuus in divinis accipiat. Secundo movet incidentem dubitationem. Tertio ostendit quae proprietates per hoc nomen ingenuus importatur. Secunda ibi: Solet queri. Tertia ibi: Si autem vis scire. Haec est divisio & sententia in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit inagister, & proponit primum quod hoc nomen ingenuus alia dicit proprietatem quam hoc nomen pater, potest enim aliquis esse pater, & tamen non ex eo est ingenuus, quia multi geniti genuerunt, & potest esse ingenuus non tamen pater, proponit etiam quod ingenuus relativum dicitur in divinis. Ingenuus idem est quod non genitus, non genitus autem pertinet ad relationem sicut & genitus, quia negatio praedicamentum non mutat. Et dicitur ingenuus relativum ad non generantem sicut genitus ad generantem. Postea querit, vtrum spiritus sanctus possit dici ingenuus, sed quibuscumque videtur quod sic, quia significatio est eadem utrobique. Aliis videtur quod non, quia ingenuus prius omne principium. Non autem sic prius hoc quod est non genitum. Aug. autem videtur pro eodem accepisse, non quia omnino sint idem, sed quia vnum est quasi interpretatio alterius. Deinde queritur quae proprietates importentur nomine ingenui, & dicit quod nomine ingenui innascibilis importatur. Postea dicit quod hoc nomen ingenuus aliquando a sanctis taceatur, quia enim Arriani ex diversitate quae est inter genitum & non genitum cōcludunt diversitatem naturae. Ideo Ambr. non voluit ut hoc nomine ingenuus. Multa enim oportet aliquando subtrahere propter calumniam. Postea querit vtrum diversum sit esse genitum, & non genitum. Et dicit quod si diversitas refertur ad actum essentialis non sunt diversa. Si vero ad proprietatem personalem diversa sunt. Deinde dicit quod cum dicitur filius, nata sapientia, relatio importatur, licet videatur ad essentialiter pertinere. Et tamen sanctus est intelligendum quod cum dicitur nata sapientia, sapientia non dicit essentialiter paternam, sed hypostasim habentem essentialiter. Ultimo dicit quod licet dictum sit quod sapientia nata & natura imaginis relativum dicitur, tamen essentialiter accipitur, ut quando accipitur pro ipso exemplari naturae divinae, ad cuius imitationem & similitudinem factus est homo. Haec est sententia in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum ingenuus vel innascibilis sit notio patris.

Thom. 1. q. 33. art. 4.



IRCA distinctionem istam primò queritur de proprietate ingenui & innascibilitatis. Secundo de imagine. Circa primum queritur duo. Primum est utrum ingenuum vel innascibile sit notio patris. Secundum est utrum innascibilitas sit proprietas constitutiva personæ patris. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod ingenuum vel innascibile 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 ingenuum, eodem modo propter oppositionem quam habet ad personam procedentem proprietatis eius deberet esse quod diceretur improprocessibilis, sed hoc non ponitur, ergo nec alia debet poni.

2. Item notio patris non debet alij convenire, sed ingenuum vel innascibile 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 unus ab uno, scilicet ab ingenuo genitus proprietate, videlicet in unoquoque innascibilitatis & originis.

4. **R**ESPONSO. Videnda sunt tria. Primum est quid importatur per innascibile vel ingenuum. Secundum est supposito quod illud sit privatio super quid fundatur. Tercium est id quod queritur, scilicet utrum ingenuum vel innascibile sit notio patris.

5. **Q**UANTUM ad primum sciendum est quod innascibile seu ingenuum non importat formaliter aliquid positivum quod pater, quia illud esset absolutum vel relatum non absolutum, quia absolutum convenit omnibus personis, ingenuum autem non convenit filio, ergo non dicit aliquid positivum absolutum. Item nec relatum, quia omnis relatio divina realis est relatio principij vel principij: sed ingenuum non est relatio principij, tum quia secundum unam acceptionem convenit spiritui sancto, qui non est alius personæ principij, tum quia si non esset nec esse posset nisi unum tantum suppositum absolutum illud esset ingenuum & non esset principium, nec est relatio principij, quia convenit patri cui non convenit esse principium, ergo ingenuum non dicit formaliter aliquid positivum absolutum vel relatum. Item nec dicit puram negationem, quia pura negatio potest competere enti & non enti (sicut non lapis vel non homo potest dici de aino & chimera). Sed esse ingenuum non potest competere nisi enti, ergo non dicit puram negationem. Relinquitur ergo quod formaliter importat (solum) privationem eius quod formaliter importatur per genitum, sicut incorruptibile importat formaliter solam privationem eius quod formaliter importatur per corruptibile. Dico autem formaliter, quia ratione denominationis importat quasi materialiter subiectum vel suppositum cui convenit talis privatio. Qualiter autem nomen privationis possit esse in divinis, dictum est supra dist. 11. & sic patet primum.

6. **D**E SECUNDO scilicet super quid fundatur talis privatio. Sciendum quod non queritur de subiecto vel supposito cui convenit talis privatio, hoc enim est suppositum patris secundum omne illud quod est positivum in ipso ut postea dicetur. Omne enim quod est in patre ut in patre est, ingenuum est. Sed queritur de ratione vel proprietate per quam convenit patri & his que in patre sunt esse ingenuum. Et hanc oportet dare in omni privatione ut videtur, quia omnis negatio reducit ad affirmationem, & omnis privatio ad habitum.

7. Et de hoc dicunt quidam quod ingenuum fundatur super essentiam ut non ab alio, unde datur quod in divinis non esset distinctio personarum, sed tantum unum suppositum illud esset ingenuum, quia haberet essentiam non ab alio. Sed istud improbat ab aliis & rationabiliter, quia idem non est fundamentum suipius. Nunc autem ingenuum (ut 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 dicatur ingenuum.

8. Propter quod dicendum est aliter quod ratio per quam aliqua privatio convenit alicui est illa per quam repugnat ei oppositus habitus. Unde ratio per quam ingenuum convenit cuius est illa per quam repugnat ei esse genitum. Ratio autem per quam repugnat alicui esse genitum siue esse ab alio (sic enim nunc accipimus genitum) forte non potest dari communis & univocæ pro absolutis & relativis, quia esse ab alio sicut a causa prout competit absolutis & esse ab alio sicut a principio quod non est a causa prout est in divinis sola relatione distinctis non dicitur univocæ, proportionabiliter tamen potest reddi ratio hinc & inde. In absolutis enim ratio quare competit alicui esse ingenuum vel innascibile est esse omnimode perfectum. Per hoc enim repugnat cuilibet absoluto esse ab alio. Cuius ratio est, quia in absolutis distinctis per essentia quicquid est vel esse

potest ab alio habere essentiam dependentem ab alio in fieri vel in esse vel in utroque simul quod est imperfectum, & per oppositum quod est omnimode perfectum non est ab alio dependens, nec in fieri nec in esse, propter quod non est ab alio, tamen absolutum ab absoluto. Proportionabiliter autem potest dici in relativis sola relatione originis distinctis ut sunt personæ divinae, quia in aliis relativis questio hæc non habet locum pro eo quod in creaturis relativum non est a relativo, nisi quia absolutum est ab absoluto, supposita enim creata quorum est generare & generari sunt distincta per naturas absolutas. Et dictum est qualiter talibus potest competere ingenuum, & propter quam rationem.

9. Sed in divinis habet specialem difficultatem, videtur tamen quod ratio per quam convenit personæ divinæ quod sit ingenuum vel innascibilis est auctoritas universalis principij vel primi principij, nec ideo idem est fundamentum suipius, quia non esse ab alio non est de intrinseca ratione primi, ut postea patebit. Per hoc enim repugnat tali personæ esse ab alio, quia si esset ab alio, non esset principium illius sed econverso, nec a se esse potest, quia nulla natura vel hoc patitur ut aliquid seipsum producat, ergo per hoc quod inter personas divinas aliqua habet auctoritatem primi principij convenit ei quod non ab alio sit. Et ita convenit ei quod sit ingenuum & innascibilis, & hæc auctoritas videtur importare quasi omnimodam perfectionem, licet secundum veritatem auctoritas originis non importet materialitatem perfectionis, ut dictum est distinct. 16.

10. Contra hoc tamen videtur esse dictum Augustini in sexto de trinitate qui dicit quod si pater filium non genuisset nihil prohiberet eum qui dicit quod si pater filium non genuisset nihil habuisset auctoritatem universalis principij, ergo talis auctoritas non est ratio qualiter pater dicatur ingenuus.

11. Et dicendum ad hoc quod intentio Aug. solum est ibi quod paternitas & ingenuum non sunt una virtus formaliter, nec esse patrem est formaliter, esse ingenuum, quod verum est, licet pater natus si non nuncet univocæ principij, sit ratio quare patri conveniat esse ingenuum. Sed quia quicquid ipse intendat ex dictis suis potest concludi contrarium, ut arguitur est, ideo dicenda est quod paternitas vel auctoritas principij non est in omnibus, est quod aliquid sit ingenuum, quia non est ratio in absolutis, illis enim aliquid potest dici ingenuum, etiam si nullus sit principium, sicut si poneretur unum suppositum divinum tantum absolutum & nullo modo aliud esset aut posset esse præter illud, certe illud esset ingenuum, & tamen nullus esset principium, & sic procedit dictum Augustini scilicet quod si pater non genuisset filium vel non produxisset spiritum sanctum nihilominus esset ingenuus, sed certe tunc non esset pater, quia non genuisset nec esset persona distincta relatione originis ab alia, sed tamen esset unum suppositum absolutum quod esset ingenuum ex eo quod haberet omnimodam perfectionem quæ esset possibilis frange hypothese. Sed supposito quod sunt plures personæ divinae distinctæ relatione originis ita quod necesse est quod quilibet earum sit producent vel producta vel utrunque simul, ratio quare unum earum conveniat esse ingenuum respectu aliarum est ratio universalis principij, nec hæc ratione exclusæ pater esset ingenuus, quia omnino non esset pater, cum constitutus in esse per relationem principij primi, sic ergo patet secundum.

12. **D**E TERTIO sciendum quod sicut dictum fuit supra distinct. 13. Ingenuum potest aliquid dici dupliciter. Uno modo quia est ab alio, sed non per generationem & sic ingenuum non potest esse notio patris, nec ei convenit quia a nullo est, sed convenit spiritui sancto, licet non sit proprietas eius notio, quia talis negatio non importat dignitatem. Alio modo dicitur aliquid ingenuum quia omnino non est ab alio, & sic est notio patris, quia inter omnes personas divinas, soli patri convenit non esse ab alio. Et ita secundum doctores sunt duæ proprie notiones patris qui est principium non ex principio, una qua dicitur principium & hæc est paternitas. Alia secundum quod non est ab alio principium, & hoc est ingenuum vel innascibilitas. Et confirmatur tali persuasionem, illud non proprie potest dici ingenuum quod per generationem procedit, aut generatione supponit, vel quod per generationem communicatur, filius autem per generationem procedit, processio autem spiritus sancti generationem supponit, essentia vero per generationem communicatur filio. Et ideo nihil horum proprie potest dici ingenuum, pater autem non genuitur vel filius, nec generationem supponit ut spiritus sanctus, nec per generationem communicatur ut essentia in filio, propter quod pater proprie potest dici ingenuus.

13. **A**D PRIMVM argumentum potest dici quod ingenuum prout convenit patri tanquam notio includit in se improprocessibile, dicitur enim ingenuus quia est non ab alio per quemcumque modum, scilicet nec genitus, nec procedens, propter quod in ingenuo includitur improprocessibile.

QVAESTIO SECUNDA.

Utum ingenuum sit proprietas patris constitutiva.

Thom. 1. q. 33. ar. 4.



AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod ingenuum, seu innascibilitas sit proprietas constitutiva patris, quia prima persona constituitur per primam proprietatem, sed pater est prima persona, innascibilitas vero est prima proprietas, ergo &c. Maior patet. Sed minor probatur quantum ad hanc partem quod innascibilitas sit prima proprietas. Alia enim pars plana est, scilicet quod pater sit prima persona. Quod autem innascibilitas sit prima proprietas probatur multipliciter. Primo sic, illud quod est ultimum in resolutione est primum in compositione, sed innascibilitas est ultimum in resolutione, quia illud est ultimum in resolutione in quo statum nec contingit ulterius querere, sed perveniendo ad innascibilitatem statum. Innascibile enim est quod non est ab alio priore, perveniendo autem ad paternitatem non statum, quia dato, quod pater esset ab alio non propter hoc desineret esse pater, ergo innascibilitas est ultimum in resolutione, quare oportet quod sit primum in compositione. Secundo sic, si innascibilitas esset posterior paternitati, esset posterior etiam filiatione, quia paternitas & filio tanquam correlativa sunt simul natura & intellectu, hoc autem non potest esse, quia omne quod est posterior filiatione communicatur filio, innascibilitas autem non potest communicari filio, ergo non est posterior filiatione & paternitati, ergo est prior, & sic idem quod prius. Item si innascibilitas esset posterior filiatione deberet ab ea, sed hoc est falsum, ergo &c. Tercio sic, si innascibilitas esset posterior paternitati & filiatione, aut esset mediū inter filiationem & communem spirationem, aut in eodem gradu cum spiratione activa, aut posterior. Non potest dici quod sit mediū, quia tunc communis spiratio conveniret filio per innascibilitatem, quod falsum est, nec sunt in eodem gradu cum unum sit affirmativum reliquū privativum quæ non possent esse eiusdem gradus, nec esset posterior spiratione activa, quia esset posterior spiratione passiva cui dicitur relatio, & sunt simul. Hoc autem est absurdum, scilicet quod innascibilitas quæ est proprietas solius patris sit posterior proprietati spiritus sancti, ergo innascibilitas nullo modo sequitur filiationem aut paternitatem, præcedit ergo, & sic prima proprietas &c. Quarto, quia illud est prius quod plus habet de ratione primi, sed innascibilitas plus habet de ratione primi quam paternitas, ergo &c. Minor probatur quia plus est de ratione primi quod non sit ab alio quod ab ipso sit aliud, quia Christus dicitur primogenitus matris. Mat. primo & Luc. 2. ex eo quod ante eum non fuit aliud, & non quia post ipsum fuit aliud ergo &c. Sic ergo probata est, minor sequitur ergo conclusio.

2. **I**N CONTRARIVM arguitur, quia personæ divinae constituntur per se relationibus, sed paternitas est relatio per se innascibilitas vero non est relatio nisi per reductionem, sicut reducitur negatio ad affirmativam vel privatio ad habitum, ergo pater prius & magis per se constituitur per paternitatem quam per innascibilitatem.

3. **R**ESPONSO. Quidam dicunt quod pater per prius constituitur in esse personalis per innascibilitatem quam per paternitatem. Quorum una ratio est illa quæ posita est in arguendo. Sunt etiam alie plures additæ ad idem. Quarum prima talis est. Sicut se habet habere esse ad communicare, ita modus habendi ad modum communicandi, sed habere esse prius est quam communicare esse, ergo modus habendi est prior quàm modus communicandi, sed innascibilitas dicit modum quo pater habet esse, scilicet non ab alio, paternitas vero dicit modum communicandi esse scilicet per generationem, ergo prius est innascibilitas quam paternitas, sed per primam proprietatem constituitur prima persona, ergo &c. Secunda talis est. Illud quod est alteri ratio essendi est prius illo, sed innascibilitas est patri ratio generandi, & per consequens ratio paternitatis, ergo innascibilitas est prior paternitati, & sic idem quod est prius, minor probatur dupliciter. Primo quia sicut se habet genitus ad non generare ita ingenuus ad generare, sed filius, quia genitus non generat, ergo pater, quia ingenuus generat. Secundo, quia sicut se habet non spirare, ita ingenuus ad generare, sed

filius, quia non spirans spirat, ergo pater, quia ingenuus generat, & hæc fuit minor. Tertia talis est, illa quæ sunt in deo perfectiora minus possunt communicari creaturis, sed paternitas communicatur creaturis, non autem innascibilitas, ergo innascibilitas est perfectior quam paternitas, sed per proprietatem perfectiorem prima constituitur persona, ergo &c.

4. Alij dicunt, quod innascibilitas 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 divinis, sed innascibilitas nihil ponit, sed supponit, ergo &c. Maior patet, quia positum oportet constitui a positivo aliquo, & primum a primo, quod autem nihil ponit non est positum, quod vero supponit aliud, non est primum, ergo quod nihil ponit, sed supponit, non potest constituit primam personam in divinis, tum quia positum est, tum quia primum. Minor similiter clara est ex ratione terminorum, innascibilitas enim vel est negatio vel privatio. Neutro autem modo ponit aliquid, sed supponit subiectum, vel aliquam proprietatem per quæ convenit substantiæ, quare &c. Et videtur hæc ratio sufficere concludere quod innascibilitas non solum non constituit primò personam patris, quia non est proprietas prima, imò nihil facit ad eius constitutionem, quia non est positiva proprietas, ad constitutionem enim positum nihil facit nisi quod est positum, unde sicut ad constitutionem spiritus sancti nihil facit quod ab ipso non est aliud, ita ad constitutionem patris nihil facit quod ipse non est ab alio quod est esse innascibilem vel ingenuum. Item illa proprietas per quam una persona non colligit aliam non est constitutiva personæ, sed innascibilitas est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia cum persona divina sit relatio necessario colligit aliam, quod oportet esse ratione proprietatis constituentis ipsam, minor etiam manifesta est, quia pater ratione innascibilitatis solum negat personam à qua sit, & non ponit aliquam.

5. **A**D PRIMVM argumentum principale est dicendum per interemptionem minoris, scilicet quia innascibilitas non est prima proprietas. Et cum probatur, quia illud quod est ultimum in resolutione est primum in compositione. Concedatur tunc ad minorem per interemptionem, innascibilitas non est ultimum in resolutione, imò nec est aliquid eorum quæ sunt in resolutione, quia nec est aliquid eorum quæ sunt in compositione, negatio enim & privatio licet possint consequi ad ea quæ intrinsece compositionem, nunquam tamen sunt de compositione rei, nec per consequens sit in ea resolutio per se. Et quod probatur ulterius, quia illud est ultimum in resolutione in quo statum, nec contingit ulterius querere. Dicendum quod ista resolutio aut intelligitur de resolutione primæ personæ in ea quæ ipsam constituit, aut de resolutione divinarum personarum in primam, quæ resolutio sit secundum rationem producentis & producti. In qua resolutione sit status in primo producte, si intelligatur de prima resolutione quæ est personæ primæ in constitutiva ipsam, sic nullo modo sit resolutio in innascibilitatem, nec in ipsa statum, quia non cadit in constitutionem ut prius dictum est, sed sit resolutio in paternitatem, & in ipsa statum, quia licet paternitas secundum communem rationem nominis dicat tantum relationem fundatam super potentiam vel actum generandi, tamen ut in divinis accipitur dicitur plus, scilicet relationem fundatam super universalem principij, vel super primitatem principij omnium originum divinarum. In primo autem & universali principio semper est status. Non enim esset principium omnium, si in eo non staretur, sed esset ab alio, propter quod in paternitate sic accepta statum sicut in prima proprietate constituit personam patris, non autem in innascibilitate. Si vero fiat resolutio vel resolutio personarum divinarum in primam, sic statum in patre. Sed de hoc nihil ad propositum, nisi diceretur quod in patre est status quatenus est innascibilis, & non quatenus pater. Sed hoc exclusum est per hoc quod dictum est quod paternitas dicit proprietatem fundatam super universalem principij in qua ratione statum, nec est ulterius querere in divinis, sed licet in innascibili sit status, non tamen ratione innascibilitatis, quia potest ulterius queri quare sit innascibilis, quia omnis privatio habet causam, causa enim vel ratio innascibilitatis est universalitas principij & non econverso, quia negatio vel privatio nullius positivum est per se ratio vel causa, sed econverso.

6. Ad secundam probationem eiusdem minoris, quum dicitur si innascibilitas esset posterior paternitati, &c. Dicendum quod in divinis non est prius & posterius secundum rem, licet sit ibi ordo originis quo unum est ab alio. Et tamen in divinis dare prius & posterius secundum modum intelligendi, & hic ordo est inter illa quorum intellectus unius supponit intellectum alterius. Hæc est enim ratio eorum quæ se habent secundum prius & posterius, quod posterius supponit suum prius. Dicendum ergo quod paternitas & inna

et inaccessibilis 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 inaccessibilis, ut est in hominibus. Et inaccessibile potest alicui conuenire sine paternitate, sicut si esset in diuinis vnum suppositum absolutum, unde intellectus vnus non supponit intellectum alterius propter quod 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 inaccessibilitate, quia paternitas dicitur primam relationem fundatam super auctoritatem principij vniuersalis. Inaccessibilitas vero dicitur 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 inaccessibilitate, & cum dicitur ergo filio similiter esset prior, concedatur. Et cum subditur: Omne quod est posterius filiatione est communicabile filio, verum est in positum, non autem in negatiuum vel priuationem, quia negatio & priuatio non possunt communicari, nisi ratio per quam inest subiecto sit communicabilis. Et quia auctoritas principij vniuersalis super qua fundatur inaccessibilitas non est communicabilis filio, ideo nec inaccessibilis.

7. Quod dicitur tertio si inaccessibilis esset posterior paternitati & filiatione, &c. Dicendum quod inaccessibilis nec est media inter filiationem & spirationem, nec est simul cum spiratione, nec posterior est, quia omni ipse potest 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 quod inaccessibilis habet plus de ratione primi quam paternitas. Dicendum quod est falsum, quia ratio primi non consistit in eo esse ab alio. Tum quia ratio positiui totaliter consistit in eo quod positum est. Primum autem dicit quid positum est. Et ideo non esse ab alio nullo modo est intrinsecum de ratione primi. Tum quia si esset vnum tantum, illud esset inaccessibile vel non ab alio, non tamen primum. In quo ergo consistit ratio primis dicendum quod cum primum sit nomen ordinis, primum est ex quo, vel post quod omnia alia sunt. Et verum est quod ad hoc sequitur quod si nullo sit, sed non est hoc intrinsecum de ratione primi, sed est proprietas concomitans. Constat autem quod paternitas quae est proprietas originis respectu alterius magis participat ratione primi iam dictam quam inaccessibilis. Et quod dicitur vltimus, quod Christus dicitur primogenitus, &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 naturae. Et hoc minuit improprietatem modi loquendi.

9. AD RATIONES contrariae opinionis. Ad primam concedo totum usque ibi inaccessibilis dicitur modum habendi esse, paternitas vero modum communicandi. Et istud est negandum. Inaccessibilis enim non dicitur formaliter modum habendi esse, sed modum non habendi, paternitas vero modum communicandi non dicitur, sed proprietas personae communicantis. Sed vniuersaliter principij dicitur modum habendi esse, scilicet ut in fonte. Et ideo hoc secundum modum intelligendi praecedat vtrumque, scilicet paternitatem & inaccessibilitatem, tanquam fundamentum vtriusque. Posset etiam dici quod in absolutis prius est habere esse & modum habendi, quam communicare esse & modum communicandi. Sed in his quae constituentur in esse per communicare esse sicut sunt personae diuinae, quae constituentur in esse personali per dare esse & accipere esse non est verum, sed sunt simul secundum intellectum verum habere esse & communicare esse modum habendi, & modum communicandi, unde praeter falsitatem minoris maior etiam non est vniuersaliter vera.

10. Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia inaccessibilis non est paternitati ratio essendi. Ad probationem cum dicitur sicut se habet genitus ad non generare, ita genitus ad generare. Dicendum quod falsum est, quia affirmatio potest esse causa negationis & non e converso, unde esse genitum potest esse ratio non generandi. Ex eo enim quod est aliquid genitum habet quod non sit vniuersale principium, & per consequens quod non sit pater, prout paternitas sumitur in diuinis modo superius dicto, sed ingentum in quantum huiusmodi nullius affirmatiui est causa seu ratio, sed soli 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 positum esse causam positum & non negatiuum tantum.

11. Ad tertium dicendum quod sola positiua directio & formaliter important perfectionem. Et ideo inter positiua quae deo conueniunt illa sunt perfectiora quae minus possunt communicari creaturis, sicut omnipotentia perfectior est quam sapientia. Si

autem alterum sit positum & non communicabile. Alterum vero priuationem & incommunicabile, non propter hoc illud negatiuum, quantum ad hoc quod dicit formaliter, erit perfectius positum, quia negatio nullam perfectionem ponit, licet forte aliquid supponat perfectius illo positum. Et hoc modo ingentum vel inaccessibilis supponit vniuersaliter principij quare est incommunicabilis & aliquid perfectius vel quasi perfectius secundum modum intelligendi quam paternitas absolute dicta. Ipsi tamen inaccessibilis quantum ad illud quod dicit formaliter non est perfectior paternitate, sed e converso. Item cum dicitur in minori, quod paternitas est communicabilis: verum est secundum generalem rationem nominis, sed prout est proprietas fundata super auctoritatem primi principij vniuersalis non potest communicari sicut nec inaccessibilis.

QUESTIO 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 Gene. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Et Augustinus dicit de fide ad Petrum, quod vna est sanctae trinitatis diuinitas & imago, ad quam factus est homo, quare &c.

2. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus, quod est absurdius quam imaginem ad se dici, ergo dicitur relatiue, sed relatiue in diuinis sunt personae, ergo &c.

3. RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit de ratione imaginis. Secundum vtrum conueniat diuinis. Tertium an sit proprium filij.

4. DE PRIMO dictum fuit supra dist. 3. scilicet quod de ratione imaginis sunt duo. Vnum est, quod illud quod dicitur imago, sit simile illi cuius est imago. Aliud est, quod ab eo sit productum effectiue vel ex parte, ut plenius deductum fuit prius.

5. QVANTVM ad secundum videtur esse dicendum, quod imago non conueniat proprie diuinis, prout tamen conuenit dicitur personaliter & non essentialiter. Primum pater, quia si esse imaginem conuenit diuinis proprie, aut conueniret deo, respectu creaturae, aut vni personae diuinae respectu alterius, non primo modo, quia imago est aliquid productum ad imitationem alterius cuius est imago, sed nihil diuinum est productum ad imitationem creaturae, sed potius e converso creatura producta est ad imitationem diuinae naturae, ergo deus non est imago creaturae, sed potius creatura dei est imago: verum tamen licet exemplar vocamus quandoque nomine exempli (quamuis nomine imaginis, & hoc modo sumitur imago Gen. 1. Et ab Augustino libro de fide ad Petrum in auctoritate prius allegata.

6. Itē nec vna persona potest proprie esse imago alterius personae diuinae, quia imago importat similitudinem ad illud cuius est imago, vbi ergo non est propria similitudo, ibi non est propria imago, sed in vna persona respectu alterius non est propria similitudo, ergo &c. probatio minoris, quia propria similitudo non est inter personas diuinas quoad relationes originis, quia secundum Augustinum quis de quo sit non est aequalitatis aut similitudinis. Sed oportet quod attendatur secundum essentiam acceptam sub ratione quantitatis vel virtualis vel perfectionis, vnde dictum fuit prius, vbi etiam dictum fuit quod similitudo proprie dicta differt ab identitate qua vnum numero dicitur idem sub ipsi quantum ad duo, scilicet quantum ad distinctionem extremorum, & quantum ad fundamentorum distinctionem, quia in similitudine proprie dicta prout reperitur in creaturis quae sunt nobis notiores, & quibus nomina imponimus primo 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 conuenientia inter identitatem & similitudinem minor totali identitate & maior similitudine, patet ergo quod vna persona non est alij similis proprie, sed est plures similis, quia vere persona vna est eadem cum alia in essentia, & per consequens vna non est proprie imago alterius, quia vna non imitatur aliam in essentia cum nunquam sit proprie imitatio secundum vnum & idem numero, accipiendo tamen imaginem & similitudinem pro summa conuenientia in vna forma & natura inuenitur

inuenitur in diuinis imago & similitudo, quae tamē est aliquid potius imago vel similitudo, & 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 personae, ergo &c. & sic patet secundum.

7. CIRCÀ tertium notandum quod esse imaginem conuenit tam filio quam spiritui sancto, filio tamen magis competere per appropriationem. Primum patet, omne productum in similitudine & aequalitate ad alterum est eius imago. In hoc enim consistit ratio imaginis, sed spiritus sanctus producit in similitudine & aequalitate ad patrem sicut filius, ergo quilibet potest dici imago patris vnus sicut alius. Et hoc sic expresse dicit Damascenus & doctores Graeci. Secundum patet, scilicet quod solus filius per appropriationem dicitur imago, quia est spiritus sanctus est similis patri ut filius, tamen filius ex ipsa ratione nominis habet quod sit similis patri, & quod producat in similitudinem patris, dicitur enim filius, quia sic velle. Spiritus autem sanctus non hoc ex ratione sui nominis habet, & de se patet, nec ex modo processionis suae quum non procedat ex modo naturae, qui est modus assimilationis in generatione profectorum, sed per modum voluntatis. Per voluntatem autem producit non quale est producentis, sed quale vult producere. Et ideo solus filius per quandam appropriationem dicitur imago, non autem spiritus sanctus. Et sic loquitur scriptura de filio Coloss. 1. quae est imago inuisibilis dei. Et beatus Augustinus de trinitate, qui dicit quod solus filius est imago patris.

8. AD ARGUMENTA patet solutio ex iam dictis.

DISTINCTIO XXIX.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

IN PRAETEREA aliud nomen &c. Superius magister determinauit de inaccessibilitate quae est proprietas personae non personalis. Hic vero determinat de alia proprietate, scilicet de notione quae non est proprietas personae quia vni tantum personae non conuenit nec proprie personae, quia nullam personam constituit, scilicet de communis spiratione quae designatur cum dicitur pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti. Et diuiditur ista pars in duas. Primo enim ostendit quomodo nomen principij de deo dicitur. Et quia deus dicitur principium quadoque ex tempore quandoque ab aeterno. Ideo secundo ostendit qualiter aliquid de deo dici potest ex tempore. Secunda incipit, in princ. 3. dist. ibi dicitur quodammodo. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in duas, primo inquit quor modis dicitur deus esse principium. Secundo persequitur diuisionis partes. Secunda incipit ibi. Et pater ab aeterno. Et diuiditur in duas. Primo ostendit qualiter deus dicitur principium creaturae. Secundo qualiter vna persona dicitur principium alterius. Secunda ibi. Deinde in eodem. Hae secunda diuiditur in duas. Primo ostendit quod pater dicitur esse principium filij, & pater & filius spiritus sancti esse principium, non tamen essentialiter, sed notionaliter. Secundo ostendit quae notione pater dicitur esse principium filij, & pater & filius spiritus sancti sunt principium. Secunda incipit ibi, quia igitur notione, & haec est diuisio praesentis lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit quod principij nomen dicitur relatiue in diuinis, importat enim relationem ad creaturas vel relationem personarum adinuicem. Deinde dicit quod quilibet persona & tota trinitas dicitur principium creaturarum & eorum quae naturalem esse habent, non autem peccatorum quae naturam viciant, & hoc ratione creationis propter quam creationem relatio intelligitur inter deum & creaturas. Sunt enim omnes personae vni principium respectu creaturae. Et hoc ex tempore non ab aeterno. Postea dicit quod persona est principij alterius, pater enim est principium filij, quia ipsum genuit, & pater & filius sunt principium spiritus sancti, quia ab eis procedit. Sunt autem pater & filius vnum principium spiritus sancti, dicitur autem vna persona principij alterius non ex tempore, sed ab aeterno. Non essentialiter, sed notionaliter respectu alterius. Vltimo dicit quae 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.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum persona possit dici principium alterius.

Thom. 1. q. 33. art. 1.



CIRCA hanc distinctionem quaeritur primo vtrum vna persona possit dici principium alterius. Et videtur quod non quia principium & causa idem sunt, ut dicitur & metaphysice. 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 Apocalyp. primo, ego sum alpha & omega principij & finis, sed vna persona non est finis alterius, ergo nec principium.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus, 4. de trinitate, quod pater est principium totius deitatis.

4. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an ratio principij reperitur in diuinis respectu diuinorum. 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 quod cum voces sint signa rerum, in diuinis autem est vnitas essentiae & pluralitas personarum, ideo cauenda sunt nomina quae tollunt vnitatem essentiae aut diuisionem personarum. Quo supposito dicendum est quod in diuinis est principium respectu diuinorum non autem causa. Primum patet, quia secundum philosophum, & metaphysicam principium est unde est aliquid, sed in diuinis vna persona est ab alia, ergo vna persona est principium alterius. Secundum quia causa & causatum distinguuntur per essentiam, sed in diuinis nulla est distinctio per essentiam, 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 verum esse procedens & esse sequens, vel saltem secundum naturam, quia esse effectus sequitur ordine naturae esse causa, ut ratio causae indicat, sed ibi est vnitas essentiae ibi non potest esse vnum procedens & aliud sequens, quia esse absolutum non est nisi vnum. Esse vero relata non praecedunt se aliquo modo, sed sunt simul natura & intellectu, igitur vbi est vnitas essentiae ibi non potest esse proprie causa & causatum, sed solum in distinctis per essentiam & haec fuit maior, ergo sequitur conclusio, & sic patet primum principale.

6. QVANTVM ad secundum dicunt quidam quod nomen principij dicitur vniuocum cum dicimus quod deus est principium creaturarum, & cum dicimus quod vna persona est principium alterius, quod probant sic, illud quod non variat conceptum minus commune neque magis commune, quae enim sunt vnus triangelus sunt vna figura, sed non e converso, ut patet ex 5. met. ca. de vno, sed causa est minus commune quam principij, nam omnis causa est principium, sed non e converso, ergo quod non variat conceptum causae nec principij, sed causae in aliena natura & in propria non variat conceptum causae, nam causa vniuoca & aequiuoca pertinet ad idem genus causae & vniuocae scilicet ad genus causae efficientis, ergo principiare in natura sua ut in diuinis & in aliena ut respectu creaturarum non variat conceptum principij quin sit hinc inde vniuocum.

7. Sed istud non valet, quia licet principiare in natura sua vel aliena (dummodo veraque differunt secundum numerum) non variat rationem causae vel principij, tamen principiare in natura sua eadem secundum numerum & in aliena variat rationem principij variatione quae est, secundum quid & simpliciter ut patet ibi.

8. Dicendum est ergo quod nomen principij cum dicitur deus esse principium creaturarum, & cum dicitur vnam personam esse principium alterius non dicitur vniuocum, quod patet sic, potentia dicit absolute rationem principij, ut patet ex eius definitione quae ponitur quinto metaphysice quae est quod potentia est principium transmutandi alterum & transmutandi ab altero. Sic igitur est indicandum de principio respectu diuinorum & respectu creaturarum sicut de potentia generandi vel spirandi quae est in diuinis respectu diuinorum, & de potentia creandi quae est in deo respectu creaturarum. Sed potentia non dicitur vniuocum de potentia generandi & potentia creandi. Alioquin potentia generandi contineretur sub omnipotentia, sicut potentia creandi, cuius oppositum ostensum fuit supra distinctio. 1. 2. ergo principium non dicitur vniuocum de potentia generandi, & spirandi quod est intrinsecum in diuinis respectu diuinorum & de principio creandi quod est respectu creaturarum, sed dicitur analogice secundum prius & posterius.

9. Cui autem competat ratio principij & potentiae per prius, puto quod principij & potentiae creandi. Cuius ratio est, quia ibi per prius inuenitur ratio potentiae & principij productiui, vbi producit per potentiam vel principij simpliciter aliud vel alterum, ibi vero inuenitur per posterius vbi producit secundum quid aliud vel alterum, quod patet ex duobus, scilicet ex eo quod simpliciter praecedit secundum quid, & ex eo, quod tam potest, quam principium productiuum dicitur ad aliud (ut 7. q. 1. patet ex

pater ex definitionibus eorum) sed in productione creaturarum a deo producit simpliciter aliud per potentiam seu principium creaturam (ut de se patet.) In productione vero personarum a persona non producit simpliciter aliud per principium seu potentiam generandi vel spirandi ergo principium & potentia per prius dicuntur de principio & potentia creandi respectu creaturarum quam de principio & potentia generandi vel spirandi respectu diuinorum. Sed contra hoc videtur esse duo. Primum est, quia illa que sonant perfectionem per prius conueniunt deo quam creaturis, perfectiones enim deriuantur a deo in creaturas, & non econuerso, sed esse principium sonat perfectionem: ergo per prius conuenit deo quam creaturis: ergo principium in diuinis respectu diuinorum per prius dicitur principium quam respectu creaturarum. Secundo, quia esse principium respectu personarum reperitur in deo ab eterno. Esse autem principium creaturæ conuenit deo ex tempore, sed ea que conueniunt deo ab eterno per prius conueniunt ei quam ea que conueniunt ei ex tempore sicut eternitas precedit tempus: ergo &c. Tercio, quia idem nomen competens causæ & effectui, per prius competit causæ quam effectui, sed principium in diuinis est causa principiationis creaturæ, ergo principium & principatio per prius competit deo respectu diuinorum quam respectu creaturarum.

11 Et dicendum ad primum quod ratio non plus concludit nisi quod ratio principij per prius & verius conuenit deo quam creaturis. Et istud verum est: quia per prius & verius dicitur deus principium creaturarum quam vna creatura dicitur principium alterius creaturæ, sed ex hoc non debet concludi quod vna persona dicatur verius principium alterius personæ quam deus dicatur principium creaturæ, quia etsi principium verius dicatur de deo quam de creaturis, non tamen respectu diuinorum, quia si principium sonat perfectionem et arguitur principium sonat defectum qui nullo modo est in diuinis.

12 Ad aliud dicendum, quod dato quod persona sit a persona ab eterno, creatura autem non sit a deo nisi ex tempore, non tamen sequitur quod principium verius & prius dicatur de persona respectu personarum, quam de deo respectu creaturæ. Cuius ratio est, quia nos non querimus de priori & posteriori secundum durationem, sed secundum proprietatem participationis eius quod importatur per nomen. Et isto modo nihil prohibet quod illud quod est posterius duratione sit prius participatione nominis, sicut sortis qui fuit heri verius & prius dicitur ens quam motus coeli qui fuit in principio mundi. Similiter nihil prohibet quod ratio principij verius (& sic per prius) conueniat deo ex tempore respectu creaturæ quam conueniat vni personæ respectu alterius ab eterno.

13 Ad tertium dicendum, quod maior est falsa, sanum enim dicitur de medicina & de animali. Et calidum de sole & igne sicut de causa & effectui. Et tamen prius dicitur animal sanum quam medicina. Et ignis calidus quam sol, quia res nominis in eis verius inuenitur, minor etiam dubia est & forte falsa: quia deus est principium creaturarum secundum illud quod est commune personis, & esset in diuinis circumscripta productione personarum.

14 AD PRIMVM argumentum in oppositum patet responsio, principium enim & causa sunt idem sicut superius & inferius. Omnis enim causa est principium & non econuerso. Et ideo alicubi inuenitur ratio principij, ubi non inuenitur ratio causæ, ut in diuinis respectu diuinorum.

15 Ad secundum dicendum, quod non est simile de fine & de principio, quia principium dicit solum ordinem originis qui est in diuinis, sed finis importat præminetiam bonitatis que non est in diuinis respectu diuinorum, sed solum respectu creaturarum, quarum deus est principium & finis.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.

Thom. 1. q. 36. art. 4.

SECUNDO queritur, vtrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti. Et videtur quod non, quia non possunt esse vnum principium, nisi ratione essentiae vel proprietatis: non ratione essentiae, quia eodem modo spiritus sanctus posset dici principium sui ipsius cum sit 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.

1 Item si propter unitatem proprietatis pater & filius dicantur principium, per oppositum ubi erunt plures proprietates realiter distinctae ibi erunt plura principia, sed in patre sunt plures proprietates realiter differentes, scilicet paternitas, & spiratio actiua ut prius ostensum fuit, ergo pater posset dici plura prin-

cipia, sed hoc non dicimus, ergo nec aliud.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. 6. de trinit. q. 4. pater & filius non sunt duo principia spiritus sancti, sed vnum.

4 RESPONSIO. Omne agens agit per aliquam formam, per quam est actus, & que est sibi ratio agendi. Et ideo omne productum comparatur ad duo, scilicet ad agentem & ad formam etiam que est principium actionis. Et vtrumque censetur nomine principij. Principium enim quandoque vocatur ipsum agens testante philosopho 5. metaphysice quod principatus & potestates principia dicuntur, & pater & mater dicuntur principia filij, forma etiam per quam agens agit dicitur principium, sicut in eodem quinto. Et dicitur quod potentia est principium transformandi alterum. Ob hanc ergo nominis multipliciter oportet vario modo dicere. Si enim nomen principij accipitur primo modo pro eo quod agit, quum illud sit suppositum (pater autem & filius non sunt vnum suppositum, sed plura) necesse est dicere quod pater & filius sint plura principia spiritus sancti, sed quia agens magis proprie dicitur principians quam principium, ideo licet communiter dicatur quod pater & filius sint duo principia, vsus tamen communis non recipit quod dicatur duo principia. Si autem nomen principij sumatur non pro agente, sed pro eo quod agit, sic proprie loquendo debet dici quod in patre & filio est vnum principium quo spirant spiritum sanctum & nihilominus verè dicitur quod pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, sed non aequè proprie sicut primum. Primum patet, quia principium quo pater & filius spirant spiritum sanctum est vis spiratiua, sed illa est vnica in patre & in filio, ergo proprie dicitur quod in patre & filio est vnum principium, quo spirant spiritum sanctum, minor patet, quia siue essentia siue relatio communis spirationis sit principij spirandi, verique est vnica tantum in patre & filio, & ideo proprie dicitur quod in patre & filio est vnum principium quo spirant spiritum sanctum, & hoc est secundum omnem consuetudinem loquentium magis proprius modus loquendi quam si dicitur quod pater & filius sunt vnum principij spiritus sancti accipiendo principij pro eo quo spirant. Cum enim illud principium sit vis spiratiua, nec dubium sit quod non eque proprie dicitur quod pater & filius sint vna vis spiratiua, sicut dicitur quod in ipsa est vna vis spiratiua, pater quod ille modus loquendi deficit à proprietate alterius & nihilominus est verus, quia omne productum directius respicit principium quo agens agit quam suppositum quod agit, nam si diuersæ sunt formæ in vno supposito diuersæ erunt actiones & effectus, non obstante unitate suppositi, vis autem spiratiua que est ratio producendi spiritum sanctum est vna in patre & filio, ideo conceleandum est patrem & filium esse vnum principium spiritus sancti non obstante pluralitate suppositorum propter unitatem principij quo spirant, hæc tamen locutio deficit à proprietate primæ ut dictum est. Sub eodem sensu concedendum est quod pater & filius sunt idem principium spiritus sancti. Relatiuum enim facit de re secundum notitiam respectu eius quod significat a concedens, sed hæc pater & filius sunt vnum principium spir. san. antecedit ad hæc, pater & filius sunt idem principium spiritus sancti, ergo per ly idem, non significatur identitas in supposito, ut quidam dixerunt, sed in ratione principij quod est verum.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quod pater & filius dicuntur vnum principium spiritus sancti ratione vniuersalis virtutis spiratiuæ existentis in ambobus. Vis autem spiratiua vel est sola essentia ut secunda ad producendum vnam personam tantum, quæ ut 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 suppositorum, quando enim supposita distinguuntur per naturas absolutas impossibile est aliquid vnum numero absolutum vel relatum esse in pluribus suppositis, ubi autem distinguuntur solum relationibus possibile est in diuersis suppositis esse aliquid vnum numero non solum absolutum, sed relatum, exceptis duntaxat relationibus quibus distinguuntur sic autem est in diuinis.

6 Ad aliud dicunt quidam quod licet pater & filius dicantur vnum principium propter unitatem virtutis spiratiuæ, pater tamen non dicitur duo principia, ex hoc quod in ipso est vis spiratiua & generatiua, quia implicaretur pluralitas suppositorum in patre. Sed istud non valet, quia si dicendo patrem esse duo principia, intelligatur pluralitas suppositorum, ita dicendo patrem & filium esse vnum principium implicaretur unitas suppositi, quare si vnum non dicitur nec aliud. Ideo dicunt alij quod pater non potest dici duo principia, quia vis generatiua & spiratiua in patre non sunt duo principia realiter distincta, quia potentia generandi & spirandi spirandi dicit essentia cum proprietate, ergo cum in patre sint duæ essentiae cum duabus proprietatibus, non possumus dicere quod illa sint in patre duo principia, & multominus quod pater sit duo principia. Sed ista responsio minus valet quam prima, quia sicut secundum istos vis generatiua includit essentiam

& proprietatem sic, & persona, sed per solam realem differentiam relationum dato quod sit vna numero essentia dicimus personas differre realiter, ergo similiter ex sola diuersitate relationum non obstante unitate essentiae debemus dicere has vires, scilicet vim spiratiuam & vim generatiuam differre realiter, & esse principia diuersa.

7 Dicendum ergo aliter, quod si nomen principij accipitur pro eo quod agit sic pater est vnum principium, pater autem & filius sunt duo principia. Si autem accipitur principium pro eo quo agens agit sicut dictum est proprie loquendo debet dici quod in patre & filio respectu spiritus sancti est vnum principium scilicet vis spiratiua, in patre autem respectu filij & spiritus sancti sunt duo principia, scilicet vis generatiua & spiratiua, si tamen hæc includant intrinsecè relationem. Si autem dicatur quod pater & filius respectu spiritus sancti sunt vnum principium verè dicitur, sed deficit à proprietate alterius modi loquendi, & non video qualiter eodem modo non possit dici quod pater sit duo principia respectu filij & spiritus sancti, nisi teneatur sola essentia intrinsecè, quia tunc vis generatiua & spiratiua non essent duo principia, sed vnum tantum quo produceretur filius & spiritus sanctus ordine quodam propter quod sortitur diuersa nomina, ut plenè deductum fuit supra dist. 7. Et tunc pater nullo modo posset dici plura principia qualiter etiamque sumeretur principium.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum pater & filius possint dici plures spiratores.

Non est specialis apud Thomam, sed tractatur. 1. q. 36. art. 4. ad vltimum.



IERTIO queritur vtrum pater & filius possint dici plures spiratores. Et videtur quod non, quia sicut omnes personæ conueniunt in actu causandi, ita pater & filius in actu spirandi, sed tres personæ non dicuntur tres creatores, sed vnus creator: ergo pater & filius non debent dici duo spiratores, sed vnus spirator.

2 Item si vnum relatiuum dicitur multipliciter ita & reliquum, sed spirator & spiratus dicuntur correlatiue, ergo si dicuntur 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 à spiratoribus. Non enim est à patre & filio alia actio 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 RESPONSIO. Hæc questio non est de re, sed de modo loquendi. Et quia loquendum est ut plures, ideo quilibet modus dicendi cum probabilitate dictus tolerandus est. Dicunt ergo quidam quod pater & filius debent dici vnus spirator, quoniam motiuum est, quia hæc est differentia inter nomina adiectiua & substantiua, quia cum nomen adiectiuum dicat rem suam in adiectiua ad alterum trahit numerum ab his quibus adiacet: est quod forma per ipsum importata non plurificetur, substantiuum autem quum non dicat rem suam ut alteri adiacentem, non trahit ab altero numerum nisi ex sola plurificatione forme importate per ipsum ut dictum fuit dist. 9. Ex hoc sic arguitur, substantiuum non plurificatur nisi forma vel res importata per ipsum plurificetur, sed spirator est substantiuum, & res importata per ipsum non plurificatur. Est enim tantum vnus actus spirandi quod nominaliter importatur per nomen spiratoris, ergo nullo modo possunt dici spiratores plures.

5 Secundum istum modum responderetur ad rationes in oppositum ad auctoritatem Hilarii, quod Hilarius locutus est excessu quicquid spirant sunt spirantes, non dicuntur tamē spiratores: licet enim verbum resoluitur per suum participiū & in nomen verbale, tamen in participio resoluitur secundum eundem numerum, quia vtriusque tam verbum quam participiū est adiectiuum, sed in nomen verbale quando est substantiuum si res importata per vtrumque plurificetur, quod non est in proposito. Et ideo pater & filius dicuntur duo spirantes, non autem duo spiratores.

6 Alii modis dicendi est, quod pater & filius possunt dici plures spiratores. Et isti de modo predicandi adiectiuorum non minus dicunt sicut alij. De substantiis autem probabiliter distinguunt hoc modo, quod nomina substantiua aut significant in abstracto aut in concreto. Si in abstracto tunc nunquam predicantur pluraliter nisi res importata per ea plurificetur, quia talia rem suam important absque habitudine ad supposita. Si in concreto, hoc potest esse dupliciter, quia vel illud concretum est nomen substantiua, ut homo, asinus & huiusmodi: & in his est idē quod in abstractis, quia in his forte suppositum importatum per concretum & natura per abstractum, sunt idem. Et ideo vnum non dicitur pluraliter quin pluraliter dicatur reliquum, unde non sunt plures homines nisi sint plures humanitates. Vel illud concretum est nomen actus, sicut nomen verbale, ut doctor, cursor, & similia. Et quia actus intelligitur ut egrediens à supposito, ideo tale nomen semper praefiguratur de pluribus suppositis pluraliter, sicut verbum & suum participiū. Pro hac opinione est ratio & exemplum. Ratio, quia omne nomen verbale degenerat in adiectiuum. Et ideo sequitur modus predicandi adiectiuorum. Quod autem degeneret in adiectiuum, patet, ex hoc quod verè substantiua nunquam proprie sibi inuicem coniunguntur ex eadem parte enunciationis sine coniunctione media. Non enim bene dicitur sortes plato currunt, sed sortes & plato currunt. Et idem est in omnibus. Nomina autē adiectiua absque coniunctione adduntur substantiis, ut dicendo sortes musicus. Nunc autem nomina verbalia adduntur substantiis verè sine coniunctione media, ut dicendo petrus scriptor venit & inconuenienter valde interponeretur coniunctio dicendo petrus & scriptor venit, referendo ad idem suppositū. Et ideo nomina verbalia induunt modum adiectiuorum. Et ideo non est mirum si semper de pluribus suppositis praedicentur pluraliter more adiectiuorum. Exemplum est ad hoc, quia pluribus ducentibus nauem vnus est actus quo nauis ducitur scilicet motus eius, & tamen plures dicuntur esse ducentes: sicut plures ducentes, ergo similiter pluribus spirantibus spiritum sanctum licet sit tamen vnus actus quo spiratur, possunt tamen dici plures spirantes & plures spiratores.

7 Istud tamen non est omnino simile, quia licet sit tantū vnus motus nauis, tamen virtutes plurium ducentium nauem sunt plures & non vna. In proposito autem non solum actus spirandi est vnus imò virtus spiratiua in pluribus spirantibus est vnica propter quod magis possunt dici plures ducentes nauis quā pater & filius possint dici plures spiratores spiritus sancti.

8 SECUNDOVM hunc modum responderetur ad rationes in oppositum. Ad primam est dicitur quod omnes personæ 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 suppositum absolutum in diuinis sicut ponunt iudei & gentiles adhuc ei cōpeteret creare. Et ideo creatio non solum egreditur ab omnibus personis ut sunt vnum sed omnino videtur esse extra rationem actus creandi quod sit à pluribus personis, sed actus spirandi, licet sit à patre & filio ut sunt vnum in spiratiua potentia, tamen necessario supponit pluralitatem illorum qua non posita nullo modo esset iste actus in diuinis ut probatum fuit supra, dist. 9. 2.

9 propter quod magis conuenit dicere quod pater & filius sint plures spiratores quam quod pater & filius & spiritus sanctus sint plures creatores.

10 Ad aliud dicendum quod si vnum relatiuum dicitur multipliciter multipliciter rationum specificarum oportet alterū multipliciter dici. Si autem vnū plurificetur secundum numerum solum non oportet alterum multiplicari similiter, vnus enim pater refertur ad multos filios. Similiter in proposito vnus spiritus potest referrī ad plures spiratores, quia illa pluralitas 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.



SVNT enim quedam &c. Superius determinauit magister quomodo diuina personæ sint principium creaturarum. Hic vero determinare intendit de his que de deo dicuntur ex tempore. Unde ista pars diuiditur in duas. Primo determinat suum intentum. Secundo incidentaliter soluit quandam questionem superius dictam, ibi, potest hic solui. Prima diuiditur in tres. Primo ostendit quædam de deo dici ex tempore. Secundo ostendit modum quo de deo

deo dicuntur. Tercio declaratum includit. Secunda ibi, Quomodo ergo obtinebit. Tertia ibi, Ex his aperte ostenditur. Prima dividitur in tres. Primo proponit intentum. Secundo circa hoc mouet obiectionem. Tercio soluit. Secunda ibi, Sed hic aliquis diceret. Tertia ibi, adduci potest. Hec est sententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit. Et proponit quod quidam temporaliter & relatiue, & secundum accidens de deo dicuntur non secundum accidens quod sit in deo, sed quod est in creaturis ut creator, refugium, dominus, & similia. Non enim deus potest ab aeterno esse dominus, quia seruum non semper habuit, sed cepit habere ex tempore. Postea obiicit quod non videtur ex quo tempore corperit 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 tempus 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 qualiter 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 diuinis respectu creaturarum, & ponit exemplum, sicut unum sine sui mutatione fit precium, ita deus sine sui mutatione fit creator. Postea concludit propositum dicens, Ex dictis manifestum est quod hec 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 questionem quam supra reliquerat insolutam, scilicet quo modo spiritus sanctus datus a se possit referri ad se, & respondet quod cum spiritus 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.

Vtrum aliquid dicatur de deo ex tempore.

Thom. 1. q. 13. art. 7.



IRCA distinctionem istam quaeruntur duo. Primum est vtrum 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 aeterno, ergo nullum nomen potest dici de deo ex tempore.

2. Item de re temporali nihil potest dici ab aeterno, 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 necessaria sunt semper insunt. Quae autem ex tempore insunt, non semper insunt. 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. eorum quae praedicantur de aliquo quidam dicuntur absolute, quidam relatiue. Dicendum est ergo quod nihil absolute dictum praedicatur 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 sorte, & animal de homine: cuius ratio est, quia praedicata omnia diuina vertuntur in substantiam excepta relatione secundum omnes doctores, sed praedicatum essentialiter semper dicitur de re & ut dicatur sine calumnia saltem re existente) ergo omnia absoluta dicta de deo semper & ab aeterno dicuntur de eo, ergo non ex tempore solum ut nunc loquimur. Item nullum absolutum potest de nouo aduenire alicui sine eius mutatione, sed deo repugnat omnis mutatio, ergo nihil absolutum potest deo conuenire de nouo siue ex tempore, minor patet de se probatio maioris per philosophum 5. phys. qui attribuit solum relationibus quod possint alicui aduenire de nouo nulla facta mutatione in ipso, absolute ergo nullo modo aduenire 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 ut duo, ubi ergo alteri relatiuorum competit solum referri ex tempore, oportet quod suo correlatiuo competat solum referri ex tempore. Alias esset dare relationem quae non haberet nisi vnum extremum. Nunc est ita quod aliqua nomina relationem

importantia creaturae ad deum continentur 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 relatiue non significant res in deo existentes, sed habitudines eius ad creaturas, habitudines dico non rei, sed rationis, ut patet postea, & tales possent dici de deo ex tempore, quia non ponunt aliquid reale in ipso.

8. Ad secundum dicendum quod de re temporali bene praedicatur vel potest aliquid praedicari ab aeterno, illud, scilicet, quod dicit relationem rationis sicut esse intellectum, unde creatura fuit ab aeterno intellecta deo: Similiter ea quae dicuntur relatione rationis possunt ex tempore dici de deo.

9. Ad tertium dicitur quod accidens dicitur dupliciter. Vno modo prout dicit naturam conditiuam substantiae, & 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 conuenit secundum nostrum modum intelligendi quidam habitudo saltem rationis dei ad creaturam.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum in creaturis relatio differat realiter a suo fundamento.

Non est specialis haec questio apud Thomam, sed tractatur vniuersaliter de omni relatione a Caeetano 1. q. 28. articulo 2.



SECUNDO quaeritur de realitate relationis quae dicuntur de deo ex tempore. Et quaeritur primum vtrum in creaturis relatio differat realiter a suo fundamento, & secundum quod quaeritur, vtrum 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 differunt realiter in eodem supposito faciunt compositionem, 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 alium simile alteri albo non est compositum quam si album esset solum.

2. Item illud quod aduenit alicui de nouo siue eius mutatione non differat ab eo realiter, sed relatio aduenit suo fundamento sine eius mutatione, ut dicitur 5. phys. 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 absolute tum & respectum, ergo sunt diuersae.

4. **RESPONSIO.** Circa questionem istam proceditur sic, quia primo ponuntur aliorum opiniones. Secundum declaratur veritas questionis.

5. **QVANTVM** ad primum sunt duae opiniones. Una est quod relatio & suum fundamentum differunt realiter, sicut diuersae res facientes veram compositionem in suo fundamento relato, ita quod similitudo fundata in albedine, facit compositionem cum ea in ipso si simili, quod sunt diuersae res probatur tripliciter. Primum sic, Diuisio entis extra animam est in diuersas res extra animam, sed diuisio entis in substantia, quantitate, qualitate, relatione, est huiusmodi ut patet in sexto & septimo metaph. ergo relatio dicit diuersam rem a quantitate & qualitate in quibus fundatur. Secundum sic, relatio circumscripto fundamento est, aut ergo est ens reale aut non, si sic habetur propositum, scilicet quod dicit alia realitate 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, alioquin fundamentum non posset esse sine relatione, puta albedo sine similitudine, quod falsum est, ergo relatio est alia res a fundamento.

6. Quod autem illa duo faciunt compositionem in relatio probatur sic, Diuersae essentiae vel qualescunque diuersae res non possunt facere vnum nisi per compositionem, sed relatio & fundamentum suum sunt diuersae essentiae, vel saltem diuersae res, ergo faciunt compositionem in subiecto. Addunt tamen aliqui 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 refertur relatiue similitudinis. Si autem de nouo aliud fiat album, ipsum quidem mutabitur secundum duo, scilicet secundum albedinem, & secundum similitudinem, sed primum album mutabitur solum secundum vnum, scilicet secundum similitudinem acquirendo respectum relatiuum 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 adherent illis ad quae aliquo modo se habent: Et quamuis ipsa secundum se nihil patiantur, alii tamen mutatis commutantur. Est ergo intentio istorum, quod relatio differat realiter a suo fundamento, & facit enim 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 vnius aliud modo est agens secundum aliquid absolutum, vel secundum aliquid respectum, ergo similiter ex hoc quod patitur, recipit vel mutatur, aliud nullo modo recipit aliquid absolutum vel relatum, vel qualitercunque patitur seu mutatur. Secundum est, quod omne illud quod se habet alter nunc quam prius est vere mutatum in se, sed omne, quod recipit aliud realiter a se differens, & faciens cum eo compositionem se habet alter nunc quam prius, ergo vere est mutatum in se, & non solum alterum, maior patet ex diffinitione 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 prius album sit ei simile recipiendo relationem similitudinis, tunc ista secunda actio terminatur per se & immediate ad relationem, quod est contra philosophum, quod philosophum. Secundum est, quod agens & passum oportet prius esse approximata saltem ordine naturae quam vnum agat in alterum. Sed agens quod facit aliquid album vltra mare nullo modo est approximatum albo prius existenti circa mare, ergo satis mirum est, imo improbabile dicere, quod tale agens aliquam actionem habeat circa tale passum imprimendo aliquid non solum faciens compositionem cum eo, sed qualitercunque realiter diuersum.

8. Item si relatio similitudinis facit compositionem in albo respectu alterius albi eadem ratione, relatio dissimilitudinis respectu albi ad nigrum facit compositionem cum eodem, & relatio eius ad suam causam similiter facit nouam compositionem cum eo & relatio eius ad visum ut agens ad passum, & sic de quali infinitis relationibus, quae possunt in eodem fundamento, 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 eam fundamentum, quod declarant sic, relatio enim, ut dicitur, importat duo, vnum in recto quod ponit in suo subiecto, & aliud in obliquo, scilicet terminum ad quem. Verbi gratia patet, quia quae est relatio patris ad filium importat aliquid in recto quod est in patre subiectum, quod refertur per eam sit de terminum ad quem est. Et utrumque est de ratione relationis, quod ratio eius patet, quia sicut qualitas est formaliter quae quales hoc non esset nisi includeret in sua ratione illud quod ponit in subiecto, quod refertur, quare &c. Quod autem includat in sua ratione terminum patet dupliciter. Primum, quia illud quod remoto terminum non remanet, nec in re, nec in intellectu includitur in patre, quia vnumquodque potest saltem manere in intellectu sine eo quod non est de ratione eius. Etiam minor patet quia ablatum terminum ad quem relatio non manet nec in re nec in intellectu, quare &c. Secundum 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 dicitur in recto, & ponit in suo subiecto non dicit aliam rem a suo fundamento sed dicit eandem rem tam 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 rem nisi terminum ad quem est in eodem subiecto cum fundamento. Et ista probatur ratione unica quae talis est. Relatio non differt 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 differt a suo fundamento nisi per illud per quod differt ab absoluto, sed relatio non differt ab absoluto nisi per hoc quod importat terminum ad quem, ergo &c. Differt 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 differt a suo fundamento, sed solum ratione termini ad quem.

10. Contra positionem istam arguitur dupliciter. Primum quia non videtur ire ad intellectum questionis, quia questio est de reali differentia vel reali identitate relationis, & sui fundamenti quae est questio metaphysica, & non de differentia nominis quae est questio grammaticalis, sed res absoluta vel relatio in suo esse reali non habet rectum vel obliquum, sed solum voces significantes quae pertinent ad grammaticum, ergo ad questionem de identitate vel diuersitate rerum secundum suam realitatem non est respondendum per distinctionem inter rectum & obliquum.

11. Secundum arguitur ad rem dimittendo nomina, sicut 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 vero sit aliqua realitas aut est realitas sui fundamenti praecise, aut sui termini praecise aut realitas utriusque formaliter & quidditative, aut est habitudo metaphysica differens ab utroque 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 diffinitionem eius esse, quia relationis ratio est esse ad aliud, ratio autem absoluti 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 imo essent diuersa praedicata ratione connotati quia relatio connotat terminum ad quem, quem non connotat fundamentum. Contra, quia licet nomen similitudinis connotet aliquid in forte quod non connotat nomen albedinis tamen si eadem res est praecise & formaliter albedo & similitudo impossibile est quod illa una res connotet terminum & sic sit relatio, & non connotet & sic sit fundamentum, quia impossibile est quod eidem rei respectu eiusdem conueniant simul connotare vel exigere aliquid, & non connotare & non exigere illud nisi eidem rei respectu eiusdem conueniant 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 est 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 alicuius praecise connotet vel requirat realiter aliquid, & non connotet vel requirat realiter illud idem, propter quod si albedo fortis & eius similitudo sunt praecise & formaliter eadem realitas, impossibile est quod illa res connotet aliquid & non connotet illud quamuis ad verificandum vni nomen puta nomen similitudinis de forte aliquid requiratur sibi coexistens quod non requiritur ad verificandum albedinem de ipso, quia vni nomen sumitur ex conceptu vnius 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

nam membrum, scilicet q. relatio sit præcisè realitas sui termini, sequuntur eadem inconuenientia quæ dicta sunt, & per easdem rationes, & adhuc quædam magna absurditas, scilicet quod realitas relationis possit esse distincta secundum suppositum à realitate sui fundamenti, quia terminus relationis frequenter est in alio supposito quam sit fundamentum, sed quia nō credo quod aliquis hoc sentiat, ideo nō plus dico de hoc. Si autem detur tertium membrum, scilicet quod realitas relationis sit realitas utriusque, fundamenti scilicet & termini, formaliter & quidditatiue adhuc sequuntur eadem inconuenientia quæ prius, & possunt eodem modo deduci, & præter hoc sequitur aliud inconueniens satis absurdum, scilicet quod similitudo Platonis ad forte sit æque formaliter albedo fortis, sicut albedo Platonis & e-conuerlo, quia similitudo fortis ad Platonem æque essentialiter includit albedinem utriusque: & per consequens similitudo fortis ad Platonem, & Platonis ad fortem esset vna numero tantum, quia quilibet includeret easdem partes numero essentialiter. Et æqualiter, & iterum nulla relatio esset aliquid vni, sed formaliter plura, quæ sunt adeo inconuenientia quod non credo aliquem intelligentem hoc sentire. relinquentur ergo quod ex quo realitas relationis non est præcisè realitas sui fundamenti, nec præcisè realitas extremi, nec realitas utriusque simul formaliter & quidditatiue quod ipsa sit realitas habitudinis mediæ realiter differens ab utroque vel ipsa non est aliqua realitas secundum se.

13 Ad rationem eorum dicendum est per interemptionem maioris, quod relatio sit aliqua realitas differt à suo fundamento per aliud quam per terminum ad quem. Et cum probatur quod relatio non differt à suo fundamento nisi per illud per quod differt ab absoluto, verum est, & cum dicitur in minore, quod relatio nō differt ab absoluto, nisi per hoc quod importat terminum ad quem, falsum est, imò differt primo & per se, per hoc quod est essentialiter quidam respectus vnius ad alterum. Per hoc enim quod importaret solum terminum ad quem non posset differre ab absoluto, quum utrumque sit absolutum, nisi forte sicut differunt duo absoluta ab vno absoluto, quam differentiam non querimus. Et iterum nihil differt ab altero realiter & quidditatiue & formaliter per illud quod 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 dictū eorum, dicunt enim quod sicut qualitas est qua formaliter quales dicimur, ita relatio est secundum quam subiectum habet eam formaliter referitur. Et ideo sicut tota essentia & formalis quidditas qualitatis est in eo quod per ipsam denominatur quales, ita tota essentia & formalis quidditas relationis est in subiecto relatio quod per eam formaliter referitur.

14 Dicendum est ergo aliter, quod relatio dicitur dupliciter. Vno modo pro respectu reali existente in rerum natura consequente ad suum fundamentum per se vel accidentali, per se sicut esse in alio sequitur ad naturam accidentis accidentali, sicut tangi vel tangere accidentaliter aduenit corporibus se tangentibus. Alio modo relatio accipitur prædicamentali, & sic quantū est de necessitate prædicamenti relationis non dicit respectum realem, sed denominationem realem, ut infra patebit. Si ergo primo modo accipiat relatio, dicendum quod talis relatio in creaturis realiter differt à suo fundamento, nō facit tamen compositionem cum ipso, quod differat 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 habet quod vnica possunt separari sic quod vnum remaneat in integritate nature suæ sine alio, differunt realiter. Si tamen utrumque sit res, sed esse in se, vel per se, & esse in alio, & ea in quibus habet fundari sunt huiusmodi, fundatur enim modus essendi in se vel per se in substantia completa & modus essendi in alio in forma inherente ut est accidentis. Videmus autem quod utraque natura remanet in integritate sua absq. 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 quod non faciat compositionem cum fundamento, & hoc similiter medio ut 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 totum ad partes. Partium autem quedam sunt quantitates, quarum vna non est in alia, sed iux-

ta aliam positione differens. Aliæ vero se habent ut materia & forma substantialis, vel ut subiectum & forma accidentalis. Constat autem quod esse in alio & accidentis absolutum in quo fundatur puta qualitas vel quantitas non faciunt vnum compositum, tanquam partes quantitativæ positione differentes. Itē nec ut materia seu subiectum & forma faciunt vnum compositum quatenus vnum est in alio informatiue vel inherenter. Ad cuius probationem præintelligendum est, quod res dicitur analogice 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. Unde habet minimum de entitate, quia est solum modus entitatis, & non est entitas habens modum, sed modus tantum: res ergo dicta per se & simpliciter qualis est absoluta cum omni re absoluta facit compositionem, sed illud quod dicitur secundario res, & secundū quid cum nullam facit compositionem, nec cum absoluto, nec cum re, & hoc potest probari sic, si relatio vel quicunque respectus & fundamentum eius faceret compositionem hoc esset, quia vnum esset in quo aliud, & alterum esset quod in alio. Vel ut clarius dicatur vnum esset quod inhereret (scilicet respectus) & aliud cui inhereret, scilicet fundamentum, sed illud non potest esse, quia illud quod est in alio, ut ei inherens est res habens modum, & nō est modus solum: Ex quo enim est res & saltē largē. Et quia est in alio inherenter modum habet essendi, sed respectus est modus solum, & non res modum habens ut dictum est, ergo ei non competit esse in alio modo quo ex talibus sit compositio.

16 Et videtur mihi, salvo 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. Unde prius est negandum, quia nihil esset quod esset essentialiter respectus quod esset ponendum, quia illud quod est pure & essentialiter respectus esset in alio subiectiue inherenter. Sicigitur patet quod relatio vel quicunque respectus, qui est realis & actualis dependens a coexistencia alterius differt realiter à suo fundamento, & tamen non facit compositionem cum eo: Et idem est de omni eo quod est solum modus essendi.

17 Si autem accipitur respectus solum pro eo quod sufficit ad relationem prædicamentalem seu ad prædicamentum relationis sicut videtur philosophus accipere s. meta. & in prædicamentis, ubi dicit quod album refertur ad aliud album. Et vnum quantum ad aliud quantum secundum similitudinem, & equalitatem, & 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, fortis dicitur similis Platoni & e-conuerlo, non quod ista similitudo sit aliquid quod sit essentialiter respectus. Sed sic denominatur ex hoc, quod habet albedinem in se, & alius habet albedinem sicut ipse. Nam si fortis 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 confugit non solum ex albedine quæ est in ipso, sed ex albedine quæ est in alio. Unde cum dicitur quod fortis est similis Platoni nō est aliud dictum, nisi quod fortis habet albedinem sicut Plato habet eam. Et idem dico de æqualitate & inæqualitate suo modo. Et forte hoc intellexerunt illi de secunda opinione, qui dicunt quod relatio importat vnum in recto & aliud in obliquo, quia aliud pertinet ad solam denominationem sumptam ex diuersis rebus nō consistam per actum intellectus. Et si sic intellexerunt, non video quod in hoc male dicant quod ad relationes prædictas quæ fundantur super quantitatem & qualitatem. Sed quod idem dicant de omni relatione vel respectu non puto esse verum propter ea quæ iam dicta sunt, & alia quæ inferius dicentur.

18 Contra hanc opinionem quatenus dicit relatiuas denominationes non esse reales respectus in rerum natura, & tamen pertinere ad prædicamentum relationis sunt rationes prime opinionis supra posite. Et ideo respondendum est ad eas. Ad primam concedendo maiorem, quod diuisio entis extra animam est in diuersas res. Ad minorem quæ dicitur q. ens extra animam dicitur in substantiam, quantitatem, qualitatem & relationem, & ad hoc dicunt alij de secunda opinione concedendo quod relatio differt realiter à tribus primis prædicamentis, quia præter fundamentum importat terminum in obliquo. Sed illud nō videtur bene dictum, quia nihil differt à prædicamento quocumque per hoc quod includit rem illius prædicamenti, sed per hoc quod conuenit, sed extremum qualitatis vel similitudinis est res cuiusdem prædicamenti cum fundamento: Est enim quedam quantitas vel qualitas sicut fundamentum, ergo relatio talis nō differt à prædicamento quantitatis vel qualitatis ratione extremi plusquam

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 per tinet ad illud prædicamentum.

19 Et ideo dicendum est aliter, quod diuisio entis extra animam non est in decem prædicamenta secundum formales eorum rationes quia nullum prædicamentum in se constituitur, vel ab alio distinguitur, nisi concurrere operatione intellectus. Prædicamentum enim quodlibet in se continet ordinem prædicationis secundum sub & supra sub ratione speciei, generis, & differentie, quæ nō possunt esse sine operatione intellectus. Distinguitur etiam vnum prædicamentum ab alio secundum figuram prædicationis ut patet ex quinto metaphysicæ, cap. de vno. Vbi dicitur quod eadem genere sunt, quorum est eadem figura prædicationis. Et loquitur de genere prædicamentali, modus autem prædicandi supponit actum intelligendi, ergo ens extra animam non distinguitur in decem prædicamenta secundum formales rationes eorum, quibus constituntur & distinguuntur, sed diuiditur ens extra animam in decem prædicamenta, quoad res quæ præstant sufficiens fundamentum ex modis prædicandi, ut 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 plurificetur res extra animam secundum plurificationem prædicamentorum 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.

20 Ad secundum patet per idem quod relatio quæ est essentialiter & realiter respectus differt realiter à fundamento, relatio vero 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 fortis dicitur similis Platoni, quia habet albedinem sicut Plato.

21 Ad tertium dicendum quod relatio quæ est respectus realis accedit fundamento, ut aliquid realiter dicitur ab eo, relatio autem quæ est denominatio respectiua accedit 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.

22 AD RATIONES principales respondendum est ad primam, quum dicitur quod quæcunque differunt realiter in eodem supposito faciunt compositionem, dicendum quod verum est si utrumque 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.

23 Ad secundum dicendum est quod 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 quum dicitur quod noua res non potest aduenire alicui sine eius mutatione, nisi per nouam actionem, verum est de re absoluta, de respectu autem maxime extrinsecus adueniente non est verum, vel de respectiua denominatione.

24 AD ARGUMENTVM alterius partis dicendum est quod fundamentum & respectus realis differunt primis differentis entis modo quo dictum fuit prius, sed denominatio respectiua non differt à suo fundamento directe, per differentiam entis. Sed quia est nomen 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.

DEINDE queritur vtrum relationes quæ dicuntur de deo ex tempore sint reales. Et videtur q. sic, quia illud quod est secundum 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.

Item relationes quæ habent reale fundamentum, & reale extremum sunt relationes reales, sed relationes quibus deus refertur ad creaturam ex tempore sunt huiusmodi, habet enim reale extremum, scilicet creaturam, & reale fundamentum, dictum enim fundatur super potestatem diuinam. Et creator su-

per actionem, ergo &c.

Item quod 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 quinto physicorum, 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 quam prius, & hoc est mutatum esse. Cum ergo realis relatio adueniat sine mutatione ut dictum est, patet quod ipsa non facit cum eo cui aduenit compositionem, quare &c.

4 IN CONTRARIVM est, quia nihil est in deo realiter, quod non sit æternum, sed tales relationes non sunt æternæ, sed ex tempore, ergo non sunt realiter in deo. Ad idem est quod dicit Aug. & magister in litera, quod tales relationes sunt tantum appellationes relatiue.

5 RESPONSI O. Hic sunt duo videnda. Primum est, unde habeat relatio quod sit realis. Secundum est illud quod queritur principaliter scilicet vtrum relationes quæ dicuntur de deo ex tempore sint reales.

6 QVANTVM AD primum dicunt quidam quod quinque requiruntur ad relationem realem. Primum est quod sit alicuius rei existentis extra animam, quia non ens non potest esse realis relatio. Refertur enim realiter supponit vel saltem co-exigit esse reale. Secundum est, quod referatur sit ratio fundamentalis quare reformatur sicut in motu inquantum motuum est aliquid scilicet potentia à quia in qua fundatur respectus eius ad mobile, & propter defectum illius conditionis intellectus in quantum huiusmodi non refertur ad intelligentem, quia intellectum in quantum intellectum denominatur ab actu intelligendi, qui nihil secundum rem ponit in intellectu, sed solum in intelligente, & hæc duo sumuntur ex parte subiecti. Tertium est quod terminus ad quem est relatio sit res, quia ad nihil non est relatio realis. Quantum est, quod sit diuersum realiter à suo correlatiuo, quia eiusdem ad seipsum non est relatio realis. Cum enim ratio relationis sit esse ad aliud si non est aliud realiter, nō erit relatio realis, & duo vltima sumuntur ex parte termini. Quintum est quod requiruntur quod extrema sint eiusdem ordinis, quod sic exponitur, videlicet quod vel ambo sint extra genus, ut paternitas & filio in diuinis, vel quod utrumque sit in genere ita quod si vna relatio sit species 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 vero dei ad creaturam non sic imò per vnum & idem re quod 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, requirit ad hoc q. relatio sit realis, quia hæc quinque aut requiruntur ad realitatem relationis, ut causæ aut nō, vel aliqua sic, aliqua non, non potest dici quod omnia requirantur ut 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 causarū, vel omnes concurrunt ad vnum genus causæ, q. similiter non potest esse, quia nō omnia illa quinque habent eandem habitudinem ad relationem ut de se patet, quod tamē oporteret si concurrerent ad vnu genus causæ, vel quedam eorū concurrerent ad aliud genus causæ, puta duo prima, quæ se tenet ex parte subiecti. Et alia concurrunt ad aliud genus causæ, puta tertiū & quartū, quæ se tenent ex parte termini, quod etiā esse nō potest, quia terminus relationis, quæ est opposita relatio nō potest habere aliquā causalitatem, super alia relatione sibi ex opposito respondentē, quia quilibet haberet eandem causalitatem super aliam conueniens cum quolibet sit terminus alterius, & esset circularis quod est inconueniens in causis eiusdem rationis. Oportet ergo quod quedam eorum sint causæ, & quedam non. Et tunc illa quæ sunt causæ debuerunt assignari, alia vero nō, aut quod nullum eorū sit causa, & tunc non est in aliquo responsum ad questionē qua queritur à quo habet relatio q. sit realis. Specialiter autē q. illud quintū requirit ad realitatem relationis, s. q. extrema sint eiusdem ordinis exponendo sicut exponit, nō videtur verū, primū quia ipsū dictū videtur sibi ipsi repugnare. Dicit enim q. creatura refertur realiter ad deū sed constat q. extrema illius relationis nō sunt eiusdem ordinis, ergo esse eiusdem ordinis nihil facit ad realitatem relationis. Si dicitur quod esse eiusdem ordinis non requiritur ad realitatem relationis, sed ad hoc quod hinc & inde sit mutū realis relatio in utroque extremorum. Nō valet primū, quia nos solum querimus quid est causa realis relationis, & patet quod

quod esse eiusdem ordinis non facit ad hoc ut videmus in exemplo adducto de relatione creaturæ ad deum. Secundo quia ad hoc quod realitas relationis sit in utroque extremo solum requiritur quod causa realitatis relationis sit in utroque extremo, posita enim sufficiens causa ponitur effectus. Cum ergo identitas ordinis nihil faciat ad realitatem relationis (quia siue ea inuenitur realis relatio videtur quod positis in utroque extremo ceteris quæ sufficiunt ad realitatem relationis absque identitate ordinis ut dictum est debeat in utroque realis relatio poni. Sed omnia quæ ponuntur requiri ad realitatem relationis sunt in relatione deus ad creaturam, sicut in relatione creaturæ ad deum ut patet in illis quatuor quæ prius posita sunt, ergo non obstante diversitate 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 quæ assignatur de diversitate ordinis inter deum & creaturam non est sufficiens, dicitur enim quod quia ambæ relationes non sunt limitatæ ad genus & speciem, vel ambæ illimitatæ, sed una est limitata illa scilicet quæ est creaturæ ad deum, alia vero illimitata scilicet illa quæ est dei ad creaturam, ideo illa quæ est limitata est relatio secundum rem, illa vero quæ est illimitata est relatio secundum rationem.

9. Istud enim non videtur convenienter dictum, quia esse limitatum & illimitatum potest facere quod ex quibus hæc conueniunt non dicantur vniuersæ, sed non potest facere quod differant sicut res & ratio. Verbi gratia, sapientia illimitata quæ est sapientia diuina, & sapientia limitata quæ est sapientia creata non dicuntur vniuersæ, sed tamen non differunt sicut res & ratio, imò sicut sapientia creata est realis sapientia, sic imò verius sapientia diuina est realis sapientia. Similiter in proposito relatio dei illimitata, & relatio creaturæ limitata non dicuntur vniuersæ, sed propter hoc ut videtur, non differunt ut res & ratio, imò 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 præcedente questione, videlicet pro reali respectu existente in rerum natura, & consequente ad suum fundamentum per se vel per accidens, vel pro reali denominatione sumpta ex pluribus. Accipiendo primo modo 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 & præcise à realitate fundamenti seu à causa fundamenti, vocatur autem hic fundamentum reale, quando relationum ex natura aliquius existentis in ipso coexistit aliud: & hæc 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 firmitatem 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 quum 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 duratio cum natura accidentis, sed illud quod est simul cum natura diuina est ab æterno & 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 dicitur 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. Vtrumque 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 quæ creaturæ potest denominari non solum secundum ea quæ competunt ei absolute, sed etiam secundum ea quæ competunt ei in habitudine ad creaturam, quia creatura est ex tempore, ideo talis denominatio competit deo ex tempore, ut est dictum creator vel creans quum de nihilo alia producit, vel quum dicitur dominus, quia præest creaturæ, & illa subest, & illæ denominationes respectu rebus sunt quædam reales appellationes sumptæ ex pluribus rebus, sed non sunt reales respectus existentes in deo, & præ-

dictæ denominationes respectu rebus magis videntur pertinere ad prædicamentum actionis quam relationis.

13. AD PRIMVM ARGUMENTVM dicendum quod circumscripto omni actu rationis deus est creator, & dominus nec ista nomina dicunt relationem rationis, sed denominationem actionis extrinsecus adueniente quæ est realis, sicut & illud extrinsecus adueniens vnde oritur.

14. Ad secundum dicendum quod denominatio respectiva dei ad creaturam est realis, quia habet reale fundamentum & reale extremum, sed in deo nullus est realis respectus per comparisonem ad creaturam.

15. Ad tertium dicendum quod nos non negamus quin deo conueniat realis denominatio respectiva sumpta ex pluribus, talis enim potest aduenire alicui sine eius mutatione & compositione, sicut patet de similitudine & æqualitate: & de his est verum dictum Aristotelis quinto physiceorum, sed realis respectus per se consequens fundamentum suum non potest de nouo aduenire sine eius mutatione, nec respectus accidentaliter aduenire de nouo alicui, quin ponat in eo nouum modum essendi, & propter hoc nullus prædictorum respectuum potest deo conuenire ex tempore.

DISTINCTIO XXXI.

Sententia in generali & speciali.

RÆTERRA considerari oportet. Superius determinauit magister de proprietate personarum: nunc determinat de appropriatis. Et dicitur in duas partes. Primo enim determinat de appropriatis personarum. Secundo inquitur quomodo secundum appropriata personarum adiunctionem comparantur. Secunda pars incipit in principio trigesime secundæ distinctionis. Hic oritur questio. Prima diuiditur in tres. Primo determinat quorundam nominum significationes, quæ personis diuinis appropriantur. Secundo assignat appropriata secundum Hilarij. Tercio secundum Augustini. Secunda ibi. Hic non est prætermittendum. Tercia ibi. Illud autem sciri oportet. Prima pars diuiditur in tres. Primo inquitur de significatione huius nominis æqualitas. Secundo de similitudine. Tercio ex dictis approbat quorundam sententiarum. Secunda ibi. Hæc etiam dicimus de similitudine. Tercia ibi. Vnde quibusdam. Secunda pars principalis in qua ponit appropriationem Hilarij diuiditur in duas. Primo enim ponit appropriationem Hilarij cum expositione Augustini. Secundo respondet ad præmissa. Tercia pars principalis in qua ponit appropriationem Augustini diuiditur in duas. Primo enim proponit eam. Secundo ponit appropriationem rationem. Secunda ibi. Sed plurimum mouet. Hæc est sententia in generali. In speciali sic procedit. Inquitur primo. Vtrum hoc nomen æquale substantiam an relationem dicat in diuinis. Secundo inquitur vtrum æqualitas secundum essentiam, an relationem attendatur. Tercio inquitur quæ sit ipsa æqualitas. Ad primum respondet quod æquale relatiue dicitur, nihil enim subijci est æquale. Ad secundum respondet quod æqualitas est quedam relatio secundum nomen solum. Reales enim qualitates in diuinis est identitas unitatis. Postea dicit quod idem est de similitudine, quia relatiue dicitur secundum nomen, similitudo autem secundum essentiam unitatis attenditur. Postea autem approbat ex his opinionem quorundam dicentium quod simile & æquale, non potest esse, sed negatiue dicuntur in diuinis, æqualitas enim excludit magnitudinem differentiam. Similitudo vero diversitatem. Postea ponit appropriationem Hilarij, dicens quod Hilarij æternitatem appropriat patri, speciem filio, vnum spiritui sancto, quam Augustinus exponit dicit æternitatem appropriat patri, quia æternitas prius principium, & ideo conuenit patri, quia innascibilis est. Filium vero vocat imaginem cui attribuit speciem & pulchritudinem propter perfectam & proportionatam patris representationem. Vtrumque æqualitate & similitudine, spiritum sanctum vocat munus, quia donum est patris & filij, cui attribuit vnum ab ipso enim ad nostram vtilitatem omnia nobis infunduntur. Postea respondet ad quoddam dubium posset eniri aliter quæ creare quod Hilarij in verbis prædictis proprietates personarum expressit. Vnde determinat quod non, videtur tamen quod nomine æternitatis dedisset intellectum vniuersalitatis. Subdit etiam quod secundum Hilarij licet pater sit æqualis filio, & conuerso, tamen dicit quod filius æquatur patri, & per originem tendit in patris æqualitatem, & non conuerso. Postea ponit applicationes Augustini quod patri vnitatem appropriatur filio, æqualitas spiritui sancto, vniuersitas quodammodo. Postea declarat, & primo quo modo vnitatem appropriatur patri, licet enim omnes personæ propter naturæ vniuersitatem, & con-

formitatem voluntatis possint dici vnum, quia tamen non habet principium à quo sit, appropriatur patri qui est sine principio, ubi etiam subdit quod pater & filius & spiritus sanctus dicuntur esse vnum principium. Vnde & vnum dominus, æqualitas vero appropriatur filio in quo primo inuenitur æqualitas in diuinis, spiritus sanctus autem appropriatur concordia, quia ipse procedit in diuinis, ut amor & dilectio. Hæc est sententia &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum æqualitas in diuinis sit relatio realis.

Thom. 1. q. 2. art. 2. ad quæ.

IRCA distinctionem istam queritur de duobus. Primum est de æqualitate diuinarum personarum. Secundum est de appropriatione quæ fit in diuinis. Quantum ad primum sic proceditur. Et videtur quod æqualitas in diuinis relatio sit realis, quia illæ relationes quæ 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 æqualitatis (verobique enim est essentia diuina fundamentum, & personæ diuine sunt extrema) ergo cum relationes originis sint reales, videtur quod relatio æqualitatis sit realis.

Item sicut perfectio diuinæ essentiae requirit quod ipsa à 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 à patre, ergo propter secundum patet debet realiter refertur ad filium relatione æqualitatis, quia filius habet eandem essentiam cum patre.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia si æqualitas in diuinis esset realis relatio, tunc in diuinis essent plures relationes reales quam quatuor, hoc autem est inconueniens, ergo &c.

4. RESPONSIO. Hic est triplex modus dicendi concursus in conclusione hæc quod æqualitas in diuinis est solum relatio rationum, sed differens in modo probandi. Primus modus talis est, relationum quædam sunt similia nominum, sicut illæ quæ fundantur super vnum pro idē simile & æquale. Quædam distinduntur super numerum, ut duplum subduplum, quædam fundantur super actionem, & passionem ut pater & filius, quædam autem referuntur ut mensura & mensuratum, & hæc relationes dissimilium nominum proportionabiliter se habent ad illas quæ sunt similia nominum & conuerso: ita quod sicut sunt duo modi reales relationum dissimilium nominum, scilicet illarum quæ fundantur super numerum, & illarum quæ fundantur super actionem & passionem, ita sunt duo modi reales relationum similia nominum & similitudo. Tercius autem est secundum rationem, scilicet æqualitas. Tunc dicuntur isti vterius quod sicut qualitas & quantitas in diuinis transeunt in substantiam, sic relationes fundantur super quantitatem, ut æqualitas, & super qualitatē, ut similitudo. Idem autem in relationem fundantur in super substantiam, quæ est nomen, oportet quod æqualitas semper sit relatio secundum rationem, & transeunt in identitatem sunt relationes rationis tantum.

7. Licet hæc conclusio sit vera, tamen ratio probans eam multiplicitate deficit. Primo, quia quæ relationes dissimilium nominum proportionantur relationibus similia nominum non est de se secundo, quia dato quod proportionentur, ita ut relatio identitatis respondeat relationi mensuræ & mensurabili, tunc deberet dici vna parte realis, & ex alia secundum rationem tantum, sic identitatis, quod est absurdum. Tercio, quia applicatio ad propositum transeunt in substantiam, quæ sit quantitas & qualitas in diuinis identitatem quæ sit relatio rationis. Possunt enim in diuinis accipere dupliciter identitatem. Vno modo prout vnaquæque personarum eadem subijci, & hæc identitas proculdubio est realis, non est transiens similitudo & æqualitas. Alio modo possunt accipere identitatem, prout vna persona dicitur eadem alteri in essentia, & in hac transeunt similitudo & æqualitas. Sed quod hic sit relatio rationis non minus est dubium de similitudine & æqualitate etiam in creaturis: Si autem aliquando duo participantia

vnum in specie quantitatis & qualitatis referuntur ad se iuncte realiter, multo fortius ea quæ participant vnum in specie substantiæ secundum illud vnum debent referri ad se iuncte realiter, eodem modo in diuinis, ubi plura supposita participant vnum secundum numerum, siue illud vnum accipatur sub ratione substantiæ siue quantitatis, vel qualitatis, æque dubium est, ex quo supposita relata sunt realiter distincta, & fundamentum realiter vnum quod referantur secundum rationem tantum fundamento accepto in ratione substantiæ, sicut eo accepto in ratione quantitatis & qualitatis. 6. Secundus modus probandi eandem conclusionem talis est. De ratione relationis est, quod per eam aliquid dicatur ad se habere, sed secundum æqualitatem diuina persona non se habet ad aliud secundum rem, quia persona dicitur æqualis personæ secundum essentiam acceptam sub ratione quantitatis: vna autem persona est eadem alteri quoad essentiam, quare æqualitas inter diuinas personas non est relatio realis.

7. Sed contra hoc arguitur, quia licet 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 diuinæ fundantur super essentiam quæ est vna numero indistincta in omnibus personis. Igitur vnitatis essentia diuinæ, & diuinarum personarum in essentia accepta sub ratione quantitatis non impedit quin æqualitas sit realis relatio, quod autem essentia quæ est vna numero sit fundamentum omnium relationum diuinarum etiam originis patet, quia in diuinis non sunt nisi duo prædicamenta, substantia, & relatio, sed relatio non potest fundari super relationem alioquin esset processus in infinitum: ergo fundatur super essentiam, vel substantiam quæ est idem.

8. Et ideo aliqui suppleunt modum istum dicentes quod licet non sit necessarium ad realitatem relationis, quod extrema habeant distinctum fundamentum, tamen necessarium est, quod extrema, ut extrema sint realiter distincta, nunc est ita quod personæ diuinæ licet sint realiter distinctæ: ut sunt extrema relationum originis, non tamen ut sunt extrema relationis æqualitatis, & similitudinis propter quod relationes originis sunt reales, non autem relationes æqualitatis, vel similitudinis, minor probatur, quia pater & filius de se dicuntur extrema relationum originis: & de se distinctionem habent, sed pater & filius ut sic non sunt extrema relationum æqualitatis aut similitudinis, sed ut quæ vel qualia, æqualitas enim est duorum quantum, & similitudo duorum qualium: pater autem & filius non distinguuntur ut quanti, & æquales, sed sunt penitus vnum re, quare &c.

9. Tercius modus est, qui videtur verior, & magis consonat prædictis, quod relationes æqualitatis & 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 & æqualitas 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 exigentiam, nunc est ita quod personæ diuinæ non habent inter se necessariam exigentiam ratione essentiae, ut est fundamentum æqualitatis & similitudinis: habent autem ut ipsa est fundamentum relationum originis, ergo solæ relationes originis sunt reales, non autem relationes æqualitatis aut similitudinis, maior probata fuit prius, minor declaratur, quia essentia diuina, aut est vna habens rationem quantitatis & qualitatis, & sic est fundamentum relationum æqualitatis & similitudinis, aut est essentia secundæ, & sic est fundamentum relationum originis. Ex fecunditate enim diuinæ essentiae est quod in ipsa vna numero existente sint plures personæ, quarum personarum vna sit ab alia & tertia ab utraque. Cum igitur essentia diuina, ut est vna non requiratur quod sit in pluribus: sed hoc requirit solum in quantum est fecunda: & sub hac ratione solum est fundamentum relationum originis, patet quod ille sole sunt reales in diuinis, respectus autem realis accidentaliter adueniens non conuenit deo etiam per comparisonem ad creaturam, ut prius probatum fuit, & multominus per comparisonem ad intrinsecam, propter quod æqualitas quæ est inter personas diuinæ non potest esse realis respectus accidentaliter adueniens. Denominatio etiam respectiva quæ est realis relatio sumitur ex pluribus rebus realiter inter se differentibus, ut supra dictum fuit, æqualitas autem diuinarum personarum non est denominatio sumpta ex pluribus rebus, sed est denominatio sumpta ex vna re, quæ nullo modo est realiter plurificata, sed solum secundum rationem, & ideo non est realis relatio in diuinis sicut in creaturis.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod illæ relationes quæ habent eadem extrema, & idem fundamentum sub eadem reali ratione exigentiæ extremorum omnes sunt reales

Vtrum essentialia attributa debeant appropriari diuinis personis.

Thom. 1. q. 39. art. 7. c. 8.



SECUNDVM principale sic proceditur. Et videtur quod essentialia attributa non debeant appropriari diuinis personis, quia aequale commune sunt in diuinis attributa essentialia sicut essentialia, sed essentialia nulli appropriantur, ergo nec essentialia.

1. 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.

2. **IN CONTRARIUM** est quod dicit Augustinus & Hilarius in littera.

3. **RESPONSIO.** Dicendum est primo quod appropriatio in diuinis est possibilis. Secundo quod est utilis. Tercio redetur ratio de appropriationibus diuersis.

4. **QVOD** 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 convenientiam cum proprio propter quod de communi trahitur ad proprium, licet autem omnia attributa essentialia sunt communia omnibus personis, tamen quidam habent maiorem convenientiam cum proprio personarum quam aliterius propter quod illi personae potest convenienter 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.

5. **EST ETIAM** utilis, quia per appropriata aequaliter manuducimur 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 propriorum, & sic per appropriata aequaliter manuducimur in notitiam personarum.

6. **QVANTVM** ad tertium notandum est quod alia est appropriatio secundum Hilarium secundum Augustinum. Hilarius enim appropriat eternitatem patri, speciem filio, vnum spiritum sancto. Ratio autem huius appropriationis est haec, eternitas enim quia est mensura ex sua ratione carens principio appropriatur patri qui est principium non de principio. Species autem appropriatur filio quia species quandoque sumitur pro imagine, filius autem est imago patris ut prius dictum fuit. Vnus vero appropriatur spiritui sancto quia vni large accipiendo est assumere aliquid in seculum voluntatis. Spiritus autem sanctus procedit per modum voluntatis, ideo & voluntatis. Spiritus autem sanctus procedit per modum voluntatis, ideo & voluntatis. Spiritus autem sanctus procedit per modum voluntatis, ideo & voluntatis.

7. **SECUNDUM** hunc modum potest sumi illa appropriatio. Ratiocinatio enim 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 continetur deo in ratione suae potentiae actiuae, unde 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 se ipsum. Haec vero praepositio in denotat continentiam. Continetur autem deus res in quantum sua bonitate eas constituit & gubernat. Et ideo esse in quo appropriatur spiritui sancto sicut & bonitas.

8. **AD PRIMUM** argumentum in oppositum dicendum est quod non simile est de essentialia & de attributis essentialibus, quia essentialia ut essentialia non habent maiorem convenientiam cum proprio vnius personae, quam cum proprio alterius, & ideo non potest appropriari vni personae magis quam alii. Sed distincta attributa habent maiorem convenientiam cum proprio vnius

vnius personae quam cum proprio alterius, ut visum fuit prius propter quod appropriantur magis vni quam alteri.

9. **SENTENTIA** huius distinctionis XXXII. in generali & speciali.



IC ORITVR quaestio. Superius determinauit magister de propriis & appropriatis personarum. Hic vero inquirat qualiter personae diuinae comparantur ad invicem secundum appropriata & propria. Et diuiditur in tres. Primo ostendit qualiter comparantur secundum proprium & appropriatum spiritus sancti. Secundo qualiter secundum appropriatum filii. Tercio 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, huius quaestiones quas mouet & soluit. Secunda ibi, post hoc solet quaeri. 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.

1. **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 spiritus sanctus, & responderi secundum Augustinum quod diligant se spiritum sancto. Postea quaerit verum pater sit sapiens sapientia genita. Et respondetur 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 respondetur per distinctionem quod sapientia potest considerari in habitudine principii 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 habitudine causae formalis, & sic est sensus quod sit sapiens per sapientiam genitam formaliter, & hoc est verum. Postea quaerit vtrum sit vna sapientia patris & filii. Et videtur quod non, quia alia est sapientia ingenta alia genita, quarum tamen vna dicitur patris, alia filii. Et respondetur quod vna est sapientia essentialis, sed notiones differunt, sicut dilectio non differt ab essentiali realiter, sed per relationem. Postea quaerit enim pater nullo modo sit sapiens per filium quomodo pater diligit per spiritum sanctum. Vltimo excusat se a solutione huius quaestiones, & dicit hanc quaestionem difficilem esse ad soluendum, tamen sententiam intelligendam quod licet pater diligit se spiritum sanctum, tamen dilectione essentiali diligit se pater & filius. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum pater & filius diligant se spiritum sancto.

Thom. 1. q. 37. art. 2.



IRCA distinctionem istam quaeritur primum, vtrum pater & filius diligant se spiritum sancto. Et videtur quod non, quia aut diligit se sumitur essentialiter, aut notionaliter, sed non potest esse verum si diligit se sumatur essentialiter, quia eadem ratione haec esset vera pater intelligit se filio, vel pater & filius spirant se spiritum sancto, quod non dicimus, quare nullo modo haec potest esse vera, pater & filius diligunt se spiritum sancto.

2. **IN CONTRARIUM** est quod dicit Augustinus de trinitate, quod spiritus sanctus est quod genitus a generante diligitur, genitorumque suum diligit.

3. **RESPONSIO.** 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. Ad-

uertendum quod haec quaestiones non sunt de re, sed de modo loquendi. Circa quem sunt tres opiniones.

4. **PRIMA** est quod omnes tales propositiones sunt falsae & retractatae ab Augustino in suo simili, quando scilicet retractauit istam pater est sapiens filio, vel sapientia genita. sic enim se habet sapere patris ad filium, sicut diligere patris ad spiritum sanctum. Sed istud non placet aliis, quia Augustinus ea quae retractauit expressit specialiter, & ipse non retractauit dicta aliorum, sed sua. Vnde cum alij communiter videntur talibus locutionibus praesumptuosum videtur simpliciter negare eas.

5. **ALIJ** sunt qui dicunt omnes tales propositiones esse veras & proprias simpliciter. Ad cuius euidentiam considerandum est quod secundum istos diligit se potest sumi essentialiter vel notionaliter. Si sumatur essentialiter, tunc omnes tales propositiones sunt falsae, quia diligit se acceptum, est idem quod esse, & ideo sicut haec est falsa pater est spiritum sancto, sic & ista pater diligit spiritum sancto. Si vero diligit se sumatur notionaliter, sic sunt verae, ut dictum est. & iste ablatiuus spiritus sancto constituitur in ratione effectus formalis sumendo large effectum pro omni producto, & forma pro omni eo quod denominat aliquid. Sunt enim aliqui effectus qui denominant suum agens, & ob hoc dicuntur formales. Quandoque enim verbum importat de suo nomine actum, & cum actu dat intelligere productum, tunc productum denominat ipsum agens, sicut florere non solum nominat actum, sed etiam includit productum, scilicet florem, & ideo potest dici quod arbor floret floribus, quamuis flores non sint forma arboris, sed quidam affectus ab arbore procedentes, sed quando in nomine actus non includitur effectus, tunc effectus non denominat agens, sicut non bene dicitur arbor producit florem floribus. Cum igitur diligit se sumatur notionaliter non sit aliud quam spirare amorem, & dicere non sit aliud quam producere verbum, sicut florere est producere florem. Ideo sicut verum & proprie dicitur arbor floret floribus, sic verum & proprie potest dici quod pater diligit se & alia verbo, & quod pater diligit se, & alia spiritum sancto.

6. **ISTE** autem modus non placet aliis propter multa. Primum est, quia diligit se non potest plus sumi notionaliter quam intelligere, sicut enim intelligere nominat operationem intellectus, ita diligit se nominat operationem voluntatis, sed intelligere nunquam sumitur notionaliter, ergo nec diligit se. Secundo, quia sicut probatum fuit supra, distincta sunt actus notionales quibus persona producentur sunt actus naturae diuinae, ut est fecunda, quae fecunditatem non habet ex hoc quod est intelligere & volens, sed praecedit vtrumque, ita quod est intelligere & velle nec sunt actus quibus persona producentur, nec supponuntur ab aliis 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 notionales, qui sunt merè naturales. Tercio, quia dato quod esset aliquid diligit se notionaliter, adhuc nullo modo possent verificari tales propositiones, quia nullus actus notionalis reflectitur supra personam a qua est, nec potest cadere super personam, vel super quaecunque 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 seipsum, 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 diligit se sumatur notionaliter.

7. **SED** ad hoc respondent quidam, quod sunt quidam actus notionales qui sunt reflexiui, sed non omnes. Sunt enim, ut isti dicunt, in diuinis quidam reflexiue operationes, & non notionales, ut intelligere & velle, & istae dicuntur transitum in aliquid, sed non transitum realem, sed rationis tantum. Quaedam autem sunt notionales, sed non reflexiue, sicut generare & spirare, & tales dicunt transitum realem in aliquid suppositum. Quaedam autem sunt quae dicunt transitum realem & transitum rationis simul, sicut dicere & diligere notionaliter, dicere enim non solum respicit id quod actu dicendi producitur, sed etiam illud quod productum verbo representatur. Vnde dicere importat producendum verbum aliquid verbo representare vel manifestare. Et similiter diligit se notionaliter importat, producendo amorem, personalem in aliquid, quasi in amatum tendere, quorum alterum, scilicet producere dicit transitum secundum rem, sed aliud scilicet, tendere in aliquid, tanquam in representatum vel in amatum dicit transitum secundum rationem, & tales actus quum includant vtrumque transitum rei & rationis, ratione transitus realis sunt notionales, sed ratione transitus secundum rationem sunt reflexiui propter quod bene dicitur quod pater diligit 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 istius. Quod non sit verum secundum se patet, quia nullum pure notionale includit illud quod est commune omni personae, sed habere respectum rationis ad aliquid inquam repraesentatum vel manifestatum vel amatum est commune omni personae sicut manifestare, vel amare, ergo non includitur in dicere, vel in diligere sumptis pure notionaler. 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 alium respectum, quia ille alius respectus est extra rationem actus notionalis notionaliter tentus tenderet in illud. Adhuc si dicere & diligere sumpta notionaliter important transitum rei respectu personae, & transitum rationis respectu alicuius alterius, tunc dicere & diligere sic sumpta non poterunt competere nisi illi personae quae transiit in illam 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 repraesentantis se & alia ita quod haec duo copulatione sumpta nulli nisi patri conveniunt, & similiter solus pater & filius diligeret se vel alia spi. san. quia solus pater est filio productus spi. san. & per spi. san. a se productum habet respectum ad se vel ad alia sub ratione amantis, ita quod haec duo copulatione sumpta nulli alij possunt convenire, hoc autem non dicitur immo ista conceditur, filius & spir. sanct. dicunt se vel alia verbo, & ista spir. sanctus diligit se & alia spiritu san. ergo dicere & diligere non sumuntur notionaliter. 12. Item istud dictum contradicit eundem alij dicto eorum. Dicunt enim alibi ut recitatur 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, quolibet enim persona manifestat se & alia, ergo secundum hoc dicere notionalis non importat nisi producere verbum & non repraesentare vel manifestare aliquid, quia illud est simpliciter essentialis, nunc autem ponitur quod dicere notionalis importat repraesentare 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, si militer videtur esse in proposito. Dicendum quod non est simile, quia non fit ibi reflexio nec transitus in aliud, non enim dicitur quod arbor floret se, vel aliquid aliud floribus, hoc enim male diceretur. Hic autem dicitur quod pater diligit se, vel alia spi. san. & ideo male si diligere sumatur notionaliter, sed deberet dici pater diligit spiritu san. 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 floret flore. In verbis autem transitivis non, licet includant productum sicut generare de suo nomine includit genitum, & spirare spiritum, vel spiratum quod dicunt in divinis specialia producta, sicut florere includit florem, & tamen generat genitum non bene dicitur, sed generat genitum, nec spirat spirato, sed spirat spiritum vel spiratum transitive. Et causa huius differentiae est, quia tale intransitivum 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 transitivum solum includit productum, ut ab ipso existens, & non ut in ipso 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 impropriae, & ideo exponenda. Primum patet, quia quodcumque 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 mortuus, tamen non est determinatio distrahens, alioquin sequeretur bene. Si ergo haec esset vera pater diligit filium spiritu sancto sumendo diligere notionaliter, cum haec determinatio spirit. 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 dicitur

dum est de omnibus propositionibus consimilibus.

15. Secundum patet, scilicet quod sumendo diligere essentialiter omnes tales propositiones sunt verae, sed impropriae, & ideo sunt exponenda, quia ut dictum fuit supra, dist. 27. verbum & amor, licet de virtute & proprietate locutionis importent 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 impropria, & 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, sumptis 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 filio, quia falsa est secundum proprietatem locutionis, & sic negat eam Augustinus, est tamen vera per appropriationem sicut alia quae dicuntur sunt. 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 procedere ab agente, sed non oportet quod ille amor procedat, ut aliquid productum per actum agendi qualitercumque sumatur, & 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, secundum expositionem prius positam.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum filius sit sapiens sapientia genita.

Thom. 1. q. 41. ar. 3. ad quartum.



SECUNDO quaeritur utrum 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. 1. Item nihil essentialis in divinis est genitum, sed sapientia est aliquid essentialis, ergo non est genita, quare filius non potest esse sapiens sapientia genita. 2. IN CONTRARIUM est, quia filius est sapiens per se, sed ipse est sapientia genita, quare &c. 3. Item Hilarius dicit, & habitum fuit prius in licera distinctus, quod filius nihil habet nisi genitum vel natum, sed filius habet sapientiam qua dicitur sapiens, ergo ipsa est genita vel nata. 4. Item Hilarius dicit, & habitum fuit prius in licera distinctus, 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 efficientis, & sic est falsa, quia nihil genitum efficit sapientiam in filio, & in eodem sensu potest concedi quod filius est sapiens sapientia ingenta, quia filius habet a patre quod sit sapiens, pater autem dicitur sapientia ingenta, sicut filius dicitur sapientia genita, vel potest ablativus 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 proprium est illud quod per generationem producit. Et sub hoc sensu potest adhuc concedi quod filius sit sapiens sapientia ingenta, quia ingentum aliquo modo potest convenire essentialis, & iste modus loquendi magis accedit ad proprietatem quam primus. Alio modo potest ablativus dicere habitudinem causae subiectivae seu 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 subiectum ad ea quae sibi attribuntur, & sic licet videatur aliquibus quod haec possit concedi, filius est sapiens sapientia genita, id est, seipso qui est sapientia genita, tamen est valde impropria, tum quia filius non est sapientia genita propria, licet sit sapientia, & sic genita, 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 primum partem. 7. Ad aliud dicendum quod filius nihil habet nisi genitum, id est, quod non acceperit per generationem, & non quod essentia vel effectus

essentialia sint genita, sed solum per generationem communicata. 8. ALIA argumenta bene probant quod formali praedicatione haec est falsa, filius est sapiens sapientia genita, quod concedo.

Sententia huius distinctionis XXXIII. in generali & speciali.



PRIMUM supradicta. Superius determinavit magister de essentia, personis & proprietatibus. Hic vero determinat comparationes illorum ad invicem. Et dividitur in duas partes. Primum ostendit quod qualiter proprietates comparantur ad essentiam, & personam. Secundum qualiter personae ad essentiam comparantur. Secunda in principio 34. dist. praedictis autem adiciendum. prima est praesentis lectionis. Et dividitur in tres partes. Primum movet dubitationem. Secundum determinat. Tercio excludit errorem. Secunda ibi, quod enim. Tertia ibi, hic autem aliqui negant. prima dividitur in tres. Primum probat quod proprietates sunt in personis. Secundum quod sunt ipse personae. Tercio quod sunt ipsa natura divina. Secunda ibi, Superius quoque. Tertia ibi, cumque de simplicitate. Illa vero pars in qua excludit errorem dividitur in duas. Primum ponit errorem sine falsam positionem. Secundum ponit confirmationem per duas rationes. Secundum per auctoritates. Secunda ibi, verumtamen nondum desistunt. quarum prima dividitur in quatuor. Primum ponit rationem qua probatur quod proprietates non est persona. Secundum inducit rationem, qua probatur quod proprietates non est essentia. Tercio probat quod proprietates non sunt in essentia. Quarto excludit quandam objectionem. Secunda ibi, sed iterum addunt. Tertia ibi, ceterum haec rationes. Quarta ibi, sed forte querens. Haec est divisio lectionis in generali. 2. IN SPECIALI vero sic procedit magister, & quaerit primum utrum proprietates sint ipse personae, an utrum sint ipsa divina essentia. Postea soluit & ostendit primum quod proprietates sint in ipse personis, proprietates enim ab aeterno fuerunt sicut & personae, ergo fuerunt in personis. Postea ostendit quod proprietates sint ipse personae, proprietates enim sunt in personis, ut dictum est. sed in personis nulla est diversitas, ergo proprietates sunt ipse divinae personae. Postea ostendit quod proprietates sunt ipsa divina essentia, quia divina essentia propter eius simplicitatem 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 ipse personae, sed sunt quasi extrinsecus affixae. Postea secundum hunc errorem inducit duas rationes & soluit, quarum una est talis. Si proprietates sunt personae, ergo non distinguuntur personis, nec determinantur. Idem enim non determinatur, nec distinguitur seipso. Respondet autem ad hanc objectionem, non est inconueniens personam distinguere seipsum. Postea ponit aliam rationem, per quam probat quod proprietates non sunt essentia, quia 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 filio ille, sed 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, & distinguuntur eam. Postea excludit quandam objectionem quae ex dictis potest oriri. Posset enim quis querere quomodo proprietates non distinguunt essentiam personarum in qua sunt, si hoc exprimeretur per quas videtur probari quod aliud in divinis sit substantia, & aliud proprietates. Et responderet 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.

QUESTIO PRIMA.

Utrum in divinis essentia & relatio differant aliquo modo realiter.

Thom. 1. q. 28. art. 2. Caiet. 1. q. 39. art. 1. Dur. 3. d. 1. q. 2. nn. 14.



IRC A distinctionem istam primo quaeritur, utrum in divinis essentia & relatio differat aliquo modo realiter. Et arguitur quod sic, quia illa quorum quodlibet est vera res, & unum inveniunt in aliquo supposito sine alio non oportet quod differant aliquo modo realiter, sed sufficit quod non sint idem adaequate & convertibiliter, & sic est de essentia & qualibet relatione. Contra, illa quae non sunt idem realiter omnibus modis aliquo modo differunt realiter, sed essentia & relatio secundum istam responsionem 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 necessarium, 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 filio, & nullo modo ab ea realiter differens, ergo paternitas est filio nullo modo ab ea realiter differens, conclusio est falsa, ergo aliqua praemissarum & qua ratione una & altera, igitur dicere oportet quod quilibet 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 haecetum, ergo differunt alia realitate, sed illa non est nisi paternitas & filio, ergo paternitas & filio 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 quilibet relatio realis, secundum se totum est respectus, ut pater ex eius definitione, ergo secundum nihil sui est absolutum, ergo non est essentia. 5. IN CONTRARIUM arguitur sic primo, quia illa quae de se invicem praedicantur in abstracto sunt idem realiter, sed essentia & qualibet relatio sunt huiusmodi, quia haec est vera, paternitas est essentia, & essentia est paternitas, & idem est de qualibet 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 quaternitas rerum, quia omnis res ponit in numerum cum alia re, sed illud est error condemnatus in concilio generali extra de sum. tri. & si cath. cap. damnamus, ergo idem quod prius. 8. Item ubique sunt plura realiter differentia in eodem supposito, ibi est vera compositio, sed in divinis non est compositio aliqua, ergo essentia & relatio quae concurrunt ad quodlibet suppositum non differunt realiter. 9. RESPONSIO. Circa questionem istam facienda sunt tria per ordinem, quia primo videbitur quid sit differre secundum rationem. Et quid sit differre realiter. Et secundo ponetur quaedam distinctio utilis ad propositum declarandum. Et tertio respondebitur ad principale quaesitum. 10. QVANTVM ad primum sciendum est quod cum idem & differens dividentes, sicut ens dupliciter accipitur, sic identitas & differentia. Ens autem uno modo accipitur pro omni illo quod habet esse in re extra circumscripca 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 suum esse sicut genus, & species, & omnes intentiones logicar, & istud est ens in anima, seu ens rationis. Et proportionatiter est quaedam identitas & differentia realis, & quaedam solum secundum rationem, quia illa differunt realiter quae differunt ex natura rei existentis extra animam circumscripca omni operatione intellectus, & per oppositum illa quae sunt in re extra & praedicta modo non differunt, sunt idem realiter, ratione vero differunt illa quae sunt plura entia rationis sicut intentio generis, vel speciei, vel unum & idem re cui coequeunt diverse rationes, sicut eadem res concepta indefinita & concepta definitivo modo differunt a seipsa ratione, & per oppositum illa sunt idem ratione quae nec sunt diverse rationes, nec diversa entia rationis, nec concipiuntur sub diversis rationibus, & sic patet primum, scilicet quid sit differre realiter, & quid sit differre secundum rationem. 11. Quidam tamen dicunt quod ad illud quod dictum est de differentia reali addendum est quod quicumque differunt realiter unum non est alterum, siue termini differentiae se habeant positivè ex una parte, & negativè ex alia, sicut ens & non ens, k iij visio

aliter, vno modo quod argumentum non includit quia essentia divina licet sit quaedam simplex natura, est tamen propter suam infinitatem communis communitate reali pluribus inter se differentibus scilicet cuilibet relationi divinae: propter quod sicut in creaturis, si in subiecto poneretur terminus communis respectu suorum singularium non teneret consequentia, ut 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 divinae. Vel posset dici aliter quod non proprie dicitur essentia est paternitas vel econuerso proprietate formali, quia non sunt idem formaliter, sed paternitas est modus essendi vel habendi essentiam, quia quidditas, & conceptus paternitatis ut paternitas est, non est esse hoc sed huius.

32. Ad tertium dicendum quod non concludit plus nisi quod paternitas & filiatio dicunt realiter aliquo modo differentem ab essentia quod potest intelligi. Aut quia non sunt idem adaequate & convertibiliter, aut quia differunt ex natura rei, sicut res & modus, aut quia non sunt idem formaliter.

33. Ad quartum dicendum quod maior propositio habet veritatem in creaturis in quibus propter earum limitationem res vnius praedicamenti non continet rem alterius, sed in diuinis essentia vel substantia propter suam illimitationem continet omnem rem quae in diuinis reperiri potest. Vel aliter potest dici quod relatio cum sit quidditativa & formaliter respectus non est quidditativa & formaliter essentia, quamuis non sit alia res neque subsistens neque inherens: sed solus modus essendi, vel habendi essentiam, quae non est formaliter hoc vel illud sed huius vel illius. Exemplum potest poni de pomo quod si quis haberet ex se, & ponit idem daret alteri, habere ex se, & habere ex alio non sunt alia res: a pomo habito, neque subsistens, neque inherens, nec tamen proprie diceretur quod modus habendi pomum ex se vel ab alio sit ipsum pomum, sed est modus habendi pomum. Et similiter relatio quae est modus habendi essentiam diuinam & pluries dictum est, non est proprie essentia & formaliter, quamuis non sit alia res ab ea neque subsistens, neque inherens, quia entitas eius vel quidditas non est esse hoc vel illud, sed esse huius vel illius: seu ad hoc vel ad illud, seu quomodolibet aliter: nam distinctio eius quae indicat quidditatem est ad aliud se habere.

34. AD RATIONES alterius partis similiter respondendum est. Ad primam cum dicitur quod illa quae praedicantur de se inuicem in abstracto sunt idem realiter, potest responderi ad hoc quod talia sunt penitus idem realiter si praedicantur de se inuicem & de aliis adaequate convertibiliter: si autem non est sic sed de aliquo reali praedicatur vnum de quo non praedicatur aliud, tunc vnum eorum differt ab altero realiter hoc modo scilicet quod non sunt idem adaequate, & convertibiliter, & sic est de essentia & paternitate, quia essentia equaliter praedicatur de paternitate & filiatione, & tamen vnum eorum non praedicatur de altero, & sic non excluditur omnimoda realis differentia inter essentiam & relationem. Ad maiorem etiam propositionem dicunt illi qui tenent totum modum prius dictum, quod licet paternitas sit essentia identice, non tamen formaliter, & ideo formaliter differt ab ea & ex natura rei. Et idem intelligunt illi qui ponunt secundum modum, scilicet quod relatio non est formaliter & proprie essentia sed modus habendi eam, quamuis non sit alia res neque subsistens neque inherens, quod videtur insinuare beatus Augustinus 7. de trin. cap. primo, ubi dicit quod omnis res quae relatiue dicitur est aliquid excepto relatiue seu relatione, & ex hoc concludit quod in patre praeter paternitatem est aliquid, scilicet essentia. Item eodem 7. cap. 4. dicit quod non est idem deum esse & patrem esse, constat autem quod deus deitate est deus, & paternitate pater, ergo secundum eum paternitas & deitas non sunt idem penitus. Item idem habet August. pro inconuenienti, ut dictum fuit quod substantia sit relatio & tamen necessario sequitur, essentia est paternitas, & paternitas est relatio, ergo essentia est relatio, & sic Aug. videtur non admittere hanc praedicationem paternitas est essentia vel econuerso, & videtur se fundare in hoc quod paternitas non est hoc vel illud, sed huius vel illius, unde quod aliquid dicitur pater dicitur hoc vel illud, sed huius vel illius, pater enim dicitur pater filij & nihil plus ratione paternitatis.

35. Ad secundam rationem dicendum est quod omnis res vel est deitas vel creatura, potest dici primo quod coepta tota ratione scilicet quod paternitas sit diuina essentia, adhuc non sequitur quin differant aliquo modo realiter, quia licet vni sit idem quod aliud, non tamen adaequate & convertibiliter. Secundo potest dici quod sub hac distributione qua dicitur omnis res non cadit paternitas vel relatio quae ut sic non est res sed rei & tota sua quidditas est ut huius vel eius, & non ut hoc vel ut quid. Unde Aug. in sermone de tri. dicit quod pater est id quod filius, non tamen filius, ecce quod sub id & quod, non comprehenditur paternitas & filiatio, & eodem modo in proposito, & sicut sub id & quod & sub re

simpliciter non cadit relatio ita nec sub oppositis, nec dicitur aliud vel alia res. Patet ergo quod sumere vni sub alio est fallacia figurae dictionis mutatio quod in cuius, vel hoc in huius, & re in modum reuerentiam quantum ad esse creatum vel increatum 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.

36. Ad tertiam rationem dicendum est quod in illa decretali damnamus. Reprobatur & condemnatur opinio Ioaachim quantum ad duo. Quorum vni ipse ponebat, & aliud imponebat magistro sententiarum. Ioaachim enim sicut verissimus Ariannus, ponebat quod pater & filius & spiritus sanctus non sunt vni in essentia & natura nisi collectiue sicut multi homines sunt vnus populus, vel multi fideles sunt vna ecclesia, quod nitebatur probare per multas auctoritates sacre scripturae ut patet clare intuitu textum illius decretalis. Idem imponebat magistro sententiarum quod ipse ponebat quaternitatem, quia dicebat patrem generantem & filium genitum & spiritum sanctum procedentem. Et cum hoc dicebat essentiam diuinam esse quandam summam rem non generantem nec genitam nec procedentem, & ita ut recitat decretalis dicebat quod magister Pater non tam trinitatem quam quaternitatem ascribebat in deo, videlicet tres personas, & illam communem essentiam, quasi quartam, haec sunt verba decretalis. Condemnatur autem ibidem dictum eius quantum ad verumque praedictorum, videlicet quantum ad id quod ponebat personas diuinas differre essentialiter, & in nulla essentia secundum numerum conuenire, & quantum ad hoc quod dicebat M. P. posuisse quaternitatem & non solum trinitatem, excusando magistro P. quod non posuit nisi trinitatem personarum, scilicet patrem filium & spiritum sanctum, quasi quilibet per se & omnes simul sunt illa summa res & econuerso. Ex quo patet quod ibi non negatur quilibet quaternitas, cum omnes doctores catholici ponant quaternitatem relationum realem in diuinis, sed solum negatur talis quaternitas qualem imponebat Ioaachim magistro sententiarum, & illa erat quaternitas personarum, quia nec aliam intelligebat, nec intelligere poterat secundum principia quae tenebat, & hic est clarus sensus decretalis qui in nullo tangit questionem propositam cum in ea nihil penitus dicatur de differentia essentiae & relationis de qua quaestum est, sed solum ibi agitur de numero personarum & consubstantialitate earum. Item si consideretur quaternitas rerum (quod tamen nusquam legitur) non condemnaretur nisi quod tres personae & essentia sunt quatuor res, quia de hoc solum agitur ibi, & hoc non esset contra concessa, quia non ponitur quod essentia ponat innumerum rerum cum personis ita quod sit quarta res: essentia enim est includatur inter se in quilibet persona non ponit innumerum cum aliqua earum, alioquin idem numero numeraretur bis, scilicet secundum se & ut in alio quod est inconueniens, & ideo tres personae, & vna essentia non sunt quatuor res ad quem sensum potest ad praecedendum decretalis illa. Et si dicitur quod essentia non possit praedicare de persona si relatio differret quoquo modo ab essentia, quia persona includit relationem quam non includit essentia.

Dicendum est quod imo, quia cum relatio quam includit persona non sit aliud quam realis modus habendi essentiam non impedit praedicationem vnius de altero, nam sicut verum est dicere quod essentia habita sub tali modo est essentia & econuerso, essentia est essentia sub tali modo habita ita verum est dicere quod essentia est persona & persona est essentia.

37. Ad quartam rationem dicendum est, quod pluralitas illorum quorum quilibet est res proprie & simpliciter facit compositionem, sed illud quod est modus essendi solum cum nullo facit compositionem nec tollit simplicitatem, ut prius declaratum fuit quantum non sit idem convertibiliter vel quidditativum, & formaliter cum re cuius est modus, & sic est de essentia quae est verissime res & de relatione quae est modus habendi essentiam. Et quod ita sit patet speciali ratione quia nullus fidelis dubitat quin paternitas & filiatio & processio in diuinis differant realiter, & tamen non solum in eodem supposito non est compositio, sed totaliter a deo & a diuinis secundum totam suam ambitum tollitur compositio, ergo non omnis realis differentia facit compositionem. Et si dicitur quod non omnis realis differentia facit compositionem, sed tantum illa quae est plurimum in eodem supposito, quod non est in diuinis. Contra, pluralitas realis non facit compositionem in aliquo supposito, nisi quia talis pluralitas est in vna subsistentia, sed in diuinis non est nisi vnica subsistentia, ergo quaternitas realis pluralitas facit compositionem in eodem supposito, eadem ratione faceret in diuinis secundum totum ambitum diuinorum, maior patet, quia omnis compositio est duorum vel plurium quorum vni est per se subsistens & omnia alia sunt ei inherens, ita quod in omni compositio de qua loquimur est dare vni per se subsistens respectu cuius alia quae inherens faciunt compositionem cum eo & inter se. minor probatur per Aug. 5. de tri. cap. 4. ubi dicit quod omnia res

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.

38. Contra praedicta tamen videntur esse quaedam auctoritates sanctorum. Dicit enim Hilarius, 8. de trin. quod non humana modo ex compositis deus est ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, & aliud sit ipse qui habet. Item Boetius prius de trin. ait, nihil in deo aliud praeter illud quod est neque enim subiectum fieri potest. Item Aug. 5. de trin. dicit quod sic habetur in natura vnusquisque trium, ut qui habet, hoc sit quod habet. Et Ildorus dicit quod deus simpliciter dicitur, quia non aliud est ipse, & aliud quod in ipso est, ex quibus auctoritatibus videtur haberi quod nulla sit realis differentia inter essentiam & relationes quas habet.

39. Ad haec omnia & consimilia dicendum quod omnes istae auctoritates intelliguntur de absolutis quae nullo modo differunt ab essentia nisi secundum rationem, relationes autem differunt ex natura rei saltem secundum quid & cum determinatione aliquid trium praedictorum modorum, unde Aug. exponens 11. de trin. illud quod ipse & alij sancti dicunt ait in quo ad semetipsum dicitur deus & non ad alterum, hoc est quod habet sicut ad semetipsum dicitur vnus habens vitam, & eadem vita ipse est. Illa autem sunt absoluta in quibus ad semetipsum dicitur presens ex dicto iam allegato, sed etiam concordat his quae dicta sunt prius, videlicet quod relatio ut relatio non est quod habetur vel quod inheret, quia non est quod sed cuius, unde patet inquantum pater non est quod nec qualis nec quantus sed cuius, pater enim inquantum pater non est nisi filij, quia non est pater nisi filij, & ideo praedictae auctoritates non intelliguntur de relationibus, nihilominus non sunt contra praedeterminata, quia dato quod essentia sit idem quod relatio ab eis habita, non tamen sunt idem adaequate & convertibiliter, aut si sunt idem identice non tamen idem sunt formaliter, quia differunt sicut res & modus habendi rem prout in praecedentibus exitit declaratum & cum haec differentia sit ex natura rei circumscripto omni actu rationis necesse est dicere quod sit aliquo modo realiter, & qui negant hoc videtur clare incidere in haerem fabellianam, quia impossibile est saluare quod paternitas & filiatio differant realiter inter se & non differant ab essentia ex natura rei, & sic realiter in hoc quod essentia est formaliter in quolibet persona per quam quilibet est deus formaliter, & paternitas vel filiatio non est in quolibet persona formaliter, alioquin quilibet persona esset formaliter pater & filius, & sic periret distinctio personarum sicut posuit Sabellius.

QUAESTIO SECUNDA.

Vtrum proprietates relatiuae sint in essentia & in personis.

SECUNDO queritur 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 se, sed nullus illorum modorum essendi in qui determinatur a philosopho 4. physicorum potest ascribi vel conuenire modo quo proprietates dicuntur in essentia vel in personis, ergo &c.

1. Item omne illud quod est relatio refertur, sed essentia diuina non refertur, ergo ad minus in essentia non est relatio.

2. SED CONTRA. quod enim in personis sunt relationes patet per auctoritates Gregorij qui dicit quod in personis proprietates, & in essentia vnitas, quod autem sint in essentia probatur, quia in diuinis non sunt nisi duo praedicamenta, scilicet substantia & relatio, cum ergo haec non sint seorsum oportet quod vel substantia sit in relatione quod est absurdum dicere, vel quod relatio sit in substantia vel in essentia.

3. RESPONSIO. Videanda sunt tria. Primum est quod proprietates sunt tam in essentia quam in personis. Secundum per quod modum sunt in eis. Tertium erit in quo sint per prius, vtrum in essentia aut in personis vel econuerso.

4. QVANTVM ad primum sciendum est quod relationes sunt in personis & in essentia. De personis patet dupliciter. Prius scilicet nihil constituitur formaliter nisi per aliquid in eo existentem, sed personae constituntur formaliter per relationes diuinas ut probatum fuit supra, ergo relationes sunt in personis.

Secundum 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, ut patet de seibili, sed personae diuinae referuntur 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 relatiue 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 conueniatur cuicumque 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.

5. QVANTVM ad secundum, scilicet ad quem modum essendi reducatur. Sciendum secundum Hilarium quod comparatio terrenorum ad diuina nulla est, vnde proprie loquendo modus quo relationes sunt in personis vel in essentia non est aliquis illorum qui enumerantur a philosopho 4. physicorum, reduci tamen potest secundum aliquam similitudinem sic. Modus enim quo relatio est in essentia reduci potest ad illum modum quo sanitas est in calidis & frigidis, est enim in eis sicut in fundamento, dicit enim commentationem eorum debitam, sed in animali est sicut in subiecto, potest & reduci ad illud modum quo forma est in materia quantum ad aliquid, quia quodcumque aliquid est constitutum ex pluribus oportet quod vnum eorum se habeat aliquo modo ad alterum sicut forma ad materiam, sed persona constituitur ex essentia & relatione: Et ideo secundum nostrum modum intelligendi relatio se habet ad essentiam aliquo modo sicut forma ad materiam, multum tamen est hic de dissimilitudine.

7. De modo autem quo relatio est in persona. Sciendum quod quaedam sunt relationes personales sicut paternitas, filiatio & spiratio passiva seu processio, & haec sunt in personis sicut rationales in homine, & omnino differentia specifica in specie quam constituit. Iste enim formaliter constituitur personas & distinguunt. Aliae sunt proprietates relatiuae sed non personales, ut spiratio communis & innascibilitas & haec sunt in personis modo quo accidens dicitur esse in supposito eo quod tales intelliguntur aduenire supposito iam constituto, & in hoc habent aliquem modum accidentis quod aduenit rei post suum completum esse.

8. QVANTVM ad tertium sciendum quod relationes non sunt per prius in essentia quam in diuinis personis, neque secundum rem neque secundum rationem, non secundum rem, quia sic in diuinis nihil est prius aut posterius, neque secundum rationem vel secundum modum intelligendi, quia impossibile est principia intrinseca alicuius rei praetelligere ut vnita ante constitutum ex talibus principiis, nec econuerso, quia constitutum dicit terminum vnionis eorum ex quibus constituitur, impossibile autem est intelligere quod vnio sit facta, & terminus vnionis non sit acquisitus nec econuerso, sed relatio & essentia sunt constituenta personae, ergo impossibile est praetelligere relationem in essentia antequam intelligatur persona constituta: sed necessario simul intelligitur vtrunque, vel potest sic formari ratio impossibile est quod aliqua intelligantur ut vnita & non intelligatur ex eis factum aliquid vni, quia omnis vnio tendit ad vnum propter quod non terminatur nisi habito vno, sed quicunque intelligit relationem in essentia intelligit relationem & essentiam ut vnita, ergo necessario simul intelligit aliquid vni constitutum ex eis, illud autem non est nisi persona, quare &c. Et declaratur hoc per simile, sicut enim in materialibus supposito dicit aliquid constitutum ex materia & forma, sic in diuinis persona dicit quid constitutum ex essentia & proprietate relatiua quasi ex materia & forma, sed impossibile est intelligere formam in materia nisi cointelligendo constitutum, nec constitutum nisi cointelligendo partes in constituto, quare &c. Minor declaratur quia impossibile est intelligere compositionem nisi intelligendo compositum, nec compositum nisi intelligendo in ipso partes quarum vnione ipsum est compositum, ideo &c. Notandum quod si relatio est suo fundamento adueniret supposito iam constituto ut in creaturis, tunc relatio prius esset in fundamento quam in supposito.

9. AD PRIMVM argumentum patet solutio ex dictis. 10. Ad secundum dicendum quod omne illud in quo est relatio sicut in supposito relatiue illud refertur, non autem illud in quo est tantum ut in fundamento, relationes autem sunt in essentia sicut in fundamento solum, in personis autem sunt sicut in supposito, & ideo solae personae referuntur & per consequens distinguuntur non autem essentia, & hoc est quod dicit Damascenus, quod proprietates sunt characteristicae, id est, determinatiuae & distinctiuae hypostasios, id est, personarum non autem essentiae.

DISTINCTIO XXXIII.
Sententia huius distinctionis in generali
& speciali.

RADICTIS autem adiendum. Superius magister comparauit proprietates ad essentiam & personas, & hic vero comparat essentiam & personas adinuicem. Et diuiditur in tres. Primo determinat suum intentum. Secundo incidit determinat de nominibus translatis. Tercio imponit tractui de trinitate & unitate ad finem. Secunda ibi, praeerea sciendum est. Tertia ibi, de sacramento unitatis. Prima diuiditur in quatuor. Primo comparat essentiam & personam quantum ad identitatem. Secundo quantum ad praedicandi modum. Tercio subiungit quo modo communia in diuinis possunt appropriari, & ponit appropriationis rationem. Quarto incidenter determinat de quodam nomine communi. Secunda ibi, hic considerandum. Tertia ibi, ex praedictis constat. Quarta ibi, sed non est praetermittendum. Prima diuiditur in tres. Primo ponit quorundam errorem. Secundo confirmat. Tercio soluit. Secunda ibi, si enim inquit, tertia ibi, hic quidam dicit. Et vltima diuiditur in tres. Primo respondet ad auctoritatem. Secundo responsio confirmat. Tercio respondet ad rationem in contrarium adductam. Secunda ibi, non ergo secundum corporalem. Tertia ibi, nec tamen differentem. Haec est diuisio literae in generali.

IN SPECIALI vero 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 haec facit auctoritas Hilarii dicentis quod res naturae & natura non sunt eadem vel idem, sed diuina persona est res naturae, essentia autem dicitur ipsa natura, ergo differunt. Respondet quod verbum Hilarii est intelligendum in creaturis non in diuinis. Postea confirmat haec in diuinis secundum Hilarium, res naturae idem est quod natura scilicet natura ad existens res naturae pater & filius est ipsa diuina natura, ipse enim Hilarius dicit quod deus non est aliud ab his quae sibi insunt, id est ab attributis & personis, est tamen aliud ab his quae sibi non insunt, id est, a creaturis. Deinde respondet ad rationem dicens quod secundum rationem essentiae & hypostasibus differunt, & quod generans & generatum coeunt in substantia non tamen in personalitate. Postea querit cum tres personae dicantur una essentia & unus deus utrum sicut dicitur una essentia trium personarum & tres tamen personae vnius essentiae ita possit dici vnus deus trium personarum vel tres personae vnius dei. Et respondet quod non, quia sic significatur deus in aliqua habitudine principij respectu personarum, nec est simile de essentia quia est alius modus significandi nomine dei, & alius nomine essentiae. Postea subdit quod potentia, sapientia, bonitas, sunt communia in diuinis, appropriantur tamen aliquibus personis, potentia enim appropriatur patri, quia in creaturis patres solent esse infirmi, sapientia appropriatur filio, quia in creaturis propter iuuentutem solent esse ignorantes. Bonitas vero appropriatur spiritui sancto, quia spiritus inflammationem & tumorem dicit in creaturis, unde per contrarium hoc dicitur in diuinis. Postea dicit quod hoc nomen homouision ab antiquis primo fuit concessum, tandem 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. Vltimo dicit se insufficienter determinasse de sacramento trinitatis & unitatis diuinae, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum suppositum & natura differant
realiter in creaturis.

Caiet. 3. q. 4. ar. 2. Henr. quod. 4. q. 3. cap. 3. d. 5. q. 3.



IN CA distinctionem istam queritur de tribus principaliter. Primum est de comparatione personae ad essentiam diuinam. Secundum est utrum conuenienter dicatur quod sint tres personae vnius essentiae. Tercium est de nominibus translatis. Quantum ad primum sciendum est quod cum persona comparetur ad essentiam sicut suppositum ad naturam. Primum queritur de comparatione suppositi ad naturam in creaturis quae sunt nobis notiores. Et secundo de comparatione personae ad essentiam in diuinis. Ad primum sic proceditur & arguitur quod suppositum & natura differant realiter in

creaturis, quia illa quorum uni attribuitur aliquid reale quod non attribuitur alteri differunt realiter, sed natura & suppositum in creaturis sunt huiusmodi, quia suppositum attribuitur agere non autem naturae, ergo differunt realiter.

2. Item filius dei assumpsit humanam naturam & non assumpsit humanum suppositum, ergo non sunt idem suppositum & natura.

3. Item suppositum & natura se habent sicut habens & habetum, homo enim significat ut habens humanitatem, & humanitas ut 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. **R**ESPONSIO. norandum quod suppositum & natura possunt accipi dupliciter. Vno modo ut suppositum concretum dicatur, ut homo vel hic homo, & natura dicatur abstractum ut humanitas vel haec humanitas, & hoc modo querere quomodo se habeat suppositum ad naturam est querere quomodo se habeat quidditas ad id cuius est siue ad habens quidditatem. Alio modo possunt accipi sic ut suppositum dicitur singulare (ut hic homo vel haec humanitas) & natura dicatur quid commune vel vniuersale, ut homo vel humanitas, & sic querere quid addit suppositum super naturam est querere de principio individuationis.

6. **Q**UANTUM ad primum articulum solum tractabitur nunc querit, quia quantum ad secundum tractabitur in secundo lib. de materia. Quantum ergo ad primum sciendum est quod de comparatione suppositi ad naturam accipiendo suppositum pro concreto ut hominem, & naturam pro abstracto ut humanitatem utrum sint idem an non, sunt plures modi dicendi. Vnus est quod suppositum differt realiter a natura, quia intentio sit se realiter aliquid quod differt realiter a natura scilicet esse, & alia quidditatem non autem in dictis secundum accidens. Ex quo voluit accipere quod in omni natura cui potest aliquid accideret extra rationem eius existens, differt realiter a natura & natura, quia in ratione suppositi non solum includitur natura, aut illa quae ad rationem naturae & speciei pertinent, sed etiam illa quae accidunt naturae in supposito, & quia in omni re creata est aliquid quod accidet quod non pertinet ad rationem speciei & naturae, pertinet ad suppositum, ideo in omni re creata differunt realiter suppositum & natura. Secundo declaratur idem, quia si suppositum esset idem realiter cum natura in creaturis sic abstractum praedicaretur de concreto dicens homo est humanitas, hoc autem non dicimus, ergo &c.

7. Sed istud non videtur verum, quia si suppositum includeret in se intrinsece aliquid quod accideret naturae siue illud sit esse (si tamen esse sit accidens) siue quodcumque aliud accideret tunc hoc modo quod est nomen suppositi ut nunc loquimur de supposito non esset tantum in genere substantiae sed in pluribus quodammodo homo albus, nec esset vnus per se, nec ens per se cum per idem sit aliquid ens & vnus, nec ens esset per se distinctio quod omnia sunt inconuenientia. 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 praeter naturam & quidditatem est aliquid acciderens, sed illud quod includit res diuersorum praedicamentorum ut homo albus, illud autem quod includit solum rem praedicamenti substantiae vocat dictum secundum se ut hominem aut equum quibus tamen multa accidunt, & ideo non est intentio Arist. quod in omni natura cui aliquid potest accideret differant suppositum & natura, utrum autem vnus praedicetur de altero concreto scilicet de abstracto vel e conuerso an non, dicetur postea.

8. Alius modus dicendi est quod suppositum & natura differant realiter non per hoc quod nomen suppositi significet praeter naturam aliquid acciderens naturae, quia tunc non esset ens per se vnius generis, nec solum naturam, quia tunc non differret realiter a natura, sed quia addit super naturam quandam modum quae contrahit naturam ex hoc quod subest ipsi esse & relictis accidentibus, qui modus licet non sit alia res a natura per ipsum, tamen differt suppositum realiter a natura, & natura cum modo quae est suppositum a se ipsa sine modo illo quae ut se absolute est natura, declarant autem hoc per simile, quia materia ex coniunctione sui cum quantitate contrahit quendam modum (scilicet quod sit extensa) per quem differt realiter a se ipsa non extensa, extensa enim & non extensa realiter differunt, & tamen materia extensa non addit super materiam aliquam rem non quantitatem, quia praeter quantitatem est in essentia materiae determinata

quendam extensio, quae licet non sit in materia nisi ad praesentiam quantitatis, tamen non est ipsa quantitas, sed est quaedam determinatio materiae in essentia sua, constat enim quod sub alia & alia parte quantitatis est alia & alia pars materiae quo ad essentiam materiae, quod non esset nisi praeter essentiam quantitatis esset in materia quaedam extensio secundum quam haberet partem & partem, ut sic secundum diuersas partes essentiae posset subici diuersis partibus quantitatis, cum ergo ille modus non sit quantitas & fortiori ratione non sit res alterius praedicamenti, patet quia ille modus non addit super materiam aliquam rem, & tamen facit eam differre a seipsa absolute sumpta & sine tali modo, & similiter in omni natura relinquitur aliquis modus ex coniunctione sui ad sua accidentia, qui modus cum natura pertinet ad rationem suppositi & non ad rationem naturae, ratione eius differt realiter suppositum & natura, licet ille modus non addat super naturam rem aliquam. Rationes probantes hanc conclusionem adductae sunt arguendo ad questionem.

9. Haec autem posicio deficit in multis. Primo quia dicit suppositum differe realiter a natura & non per aliquam rem, quia si eui 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. Secundo deficit in hoc quod ponit quod natura contrahit quendam 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 non per se ipsum sed per aliquid immixtum quod est forma quae est terminus actionis, sed forma perficit subiectum per se ipsam immediate & non per aliquid immixtum, albedo enim perficit corpus per se ipsam quia perfectione dicitur albi, & praeter ipsam nihil aliud redundat in subiecto, & similiter est in omnibus formis accidentalibus. Ex hoc sic arguitur, ex perfectione subiecti per formam nihil redundat praeter 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 formae substantialis cum materia bene redundat in composito qualitates & passionis, sed in materia quae est subiecti formae secundum se nihil redundat praeter formam, & eodem modo in toto ex natura & suis accidentibus. Unde potest aliquid redundare quod non est conditio solus naturae sed compositi ex natura & accidente, sicut esse figuratum redundat in natura ex quantitate, sed illud non est immediata conditio naturae sed quantitas vel totius compositi, & sic verum est vniuersaliter quod ex eo quod perficitur ut forma nihil redundat praeter formam quod sit conditio subiecti quod perficitur per formam quasi magis intrinsecum subiecto quam sit forma ut isti imaginantur de quodam modo derelicto & causato in natura ex vnione eius ad quantitatem & ad alia accidentia, qui modus est quaedam diuersificatio naturae in sua essentia ut dicitur.

11. Tercio deficit in hoc quod dicit quod talis modus pertinet ad rationem suppositi, quia prius est intelligere naturam subesse suis accidentibus quam sequatur talis modus, quia contrahitur ex vnione naturae cum accidentibus, sed suppositum in genere substantiae vel natura subsistens quae non subsistit nisi in supposito praestelligitur talis (scilicet subsistens) antequam intelligatur subesse suis accidentibus, quia subsistere coepit sibi ex se, ergo suppositum vel natura subsistens praestelligitur illi modo qui contrahitur ex vnione naturae cum accidentibus, sed postea non est de ratione prioris, ergo talis modus non est de ratione suppositi.

12. Quarto quod illud quod est completium & formale in constitutione rei denominat rem illam, sicut a relatione quae 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 a tali modo modalia, quod est inconueniens.

13. Quinto, quia secundum opinionem istam sequitur quod humana natura in Christo sit suppositum, quia ipsa est affecta suis accidentibus ex qua affectatione resultat modus qui est natura constituitur ratio suppositi ut dicitur hoc autem est inconueniens, ergo &c.

14. Alius modus dicendi est quod suppositum realiter differt a natura, quia praeter naturam includit modum realem non quidem opinionem sed modum qui coepit naturae ex se si sibi relinquatur, & iste modus est modus per se subsistendi qui includitur in ratione suppositi & non in ratione naturae: suppositum enim dicit quid per se subsistens, non autem natura, & hic modus si ponatur esse res iuxta illud quod dictum est in praecedente distinctione, tunc haec opinio euadit omnia inconuenientia praecedentis opinionis excepto quarto quod non est magnum, dato enim quod suppo-

sita creata dicerentur 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 ut homo & humanitas, siue in singulari ut hic homo vel haec humanitas non important aliud *sup. dist. 8. q. 2.* sciendi suppositum seu concretum aliquid connotat quod non connotat natura. Primum patet dupliciter. Primo sic, non plus differt concretum & abstractum in praedicamento substantiae quam in praedicamento accidentis, sed in praedicamento accidentis concretum & abstractum penitus idem significant ut album & albedo, album enim solum qualitatem significat sicut albedo, ut dicitur in praedicamentis, ergo in praedicamento substantiae concretum & abstractum (ut homo & humanitas) penitus idem significant. Secundo patet idem per rationem adductam prius ad questionem, videlicet quod idem significatur per nomen hominis & per eius distinctionem.

16. Secundum patet, scilicet quod concretum seu suppositum de suo modo significandi aliquid connotat quod non connotat natura seu abstractum, abstractum enim significat naturam secundum se absque habitudine ad aliquid aliud, & ideo ex suo modo significandi nihil connotat praeter naturam: concretum autem significat per modum habentis naturam ut homo habens humanitatem, & albus habens albedinem, & quia habens naturam est quandoque realiter diuersum a 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 a natura importata per abstractum ut in exemplo posito de albo, quandoque autem non, ut postea patebit, quia quandoque non est realiter diuersum quod habet, & quod habetur, differenter autem importatur per concretum forma quae principaliter significatur & habet formam quod connotatur ex modo connotandi, quia ut patet resolucendo nomen concretum habens formam importatur in recto, forma autem in obliquo ut album habens albedinem.

17. Et ex hoc sequuntur duo. Vnum est quod in concretis accidentalibus in quibus habens formam realiter differt a forma, concretum non potest praedicari de suo abstracto, ut dicendo albedo est alba vel e conuerso albi est albedo cuius ratio est, quia illud subiicitur vel praedicatur quod importatur per terminum in recto non autem id quod importatur in obliquo, sed est determinatio praedicati vel subiecti, sed per concretum importatur habens formam in recto, forma autem in obliquo, ergo ubi terminus concretus subiicitur vel praedicatur oportet quod directe verificetur propositio pro habente formam, sed in concretis accidentalibus habens formam non est idem realiter cum forma, ergo in talibus abstractum quod est nomen formae non praedicatur de concreto quod est nomen habentis formam nec e conuerso.

18. Secundum quod sequitur est quod concretum directe supponat pro habente formam & non pro forma habita, illud autem quod habet rationem patris vel inhaerentis vel alteri inuenientis habet rationem habiti, & non habens ideo tali non conuenit nomen concretum propter quod natura humana in Christo, quia est alteri inuenientis & habita non dicitur homo sed humanitas, nec filius dei dicitur assumpsisse hominem sed humanitatem, hic etiam non praedicatur 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 *q. 2. ar. 3.* constituit suppositum proprium, sicut nec accidentia. Sed in suppositis creatis potest ne concretum praedicari de abstracto vel suppositum de natura non video quare non, loquendo de concretis & abstractis substantialibus, ut sunt homo & humanitas: quia in talibus non videtur aliquid subsistens aliud a natura quod possit habere naturam, sed sunt penitus idem re habens & habitum, propter quod possunt de se inuicem praedicari praedicatione quae est per identitatem quae licet non sit propria, quia non est formalis non tamen est falsa.

19. Sed circa hoc dicunt quidam quod semper est falsa homo est humanitas, quia cum homo supponat pro subsistente habete humanitatem, non solum autem potest dici humana natura in homine esse subsistens, sed etiam aggregatum ex humana natura & aliis, puta quantitate & qualitate, licet enim quantitas non subsistat, tamen compositum ex humanitate & quantitate subsistit, ideo quia homo ex modo significandi potest simul importare cum humanitate aliquid aliud, propter hoc de homine non potest verificari humanitas nisi cum expositione, ut si diceretur quod illud

illud subsistens habens humanitatem cui præcise circumscrip-
tione alio competeret subsistere, est humanitas.
Sed illud non valet quia arguam sic ex datis, illud subsistens
habens humanitatem cui præcise circumscrip-
tione alio competeret subsistere, est humanitas, sed homo ex significato &
modo non importat nisi illud subsistens quod ha-
bet humanitatem & quod circumscrip-
tione alio competeret subsistere, ergo absolute & vniuersaliter in supposito creatis dun-
taxat verum est dicere quod homo est humanitas, maior patet
ex dictis eorum, minor probatur, quia nomine hominis non im-
portatur nec ex significato, nec ex modo connotandi, nisi subsistens
habens humanitatem sicut nomine albi non importatur nisi ha-
bens albedinem, vniuersaliter connotetur nihil importat nisi
formam: & subiectum siue suppositum habens formam, illud
ergo non importatur per nome hominis nec ex significato nec
ex modo connotandi quod circumscrip-
tione alio competeret subsistere, habens humanitatem, sed circumscrip-
tione alio competeret subsistere, quæritur & quocumque alio
remaneente, humana natura sub derelicta secundum cursum na-
ture, est dare in homine subsistens habens humanitatem secun-
dum nostrum modum intelligendi, ergo &c.
21 Item quantitas non intelligitur in subsistente habente hu-
manitatem nisi intellecta in eo humanitate, sed quicquid est de
intellecta subsistentis habentis humanitatem præintelligitur
aut necessario simul intelligitur cum humanitate, quare &c.
22 Item secundum istos hoc est vera deus est deitas, & tamen
deus dicitur subsistens habens deitatem in quo subsistente est hu-
manitas 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 quod hoc nomen deus supponit
pro aggregato ex persona diuina & humanitate, alioquin non
verificaremur istas propositiones deus fuit natus, passus, mor-
tuum, & huiusmodi, unde manifeste falsum assumunt ista. Quæ-
cumque enim sunt vnum secundum suppositum siue per composi-
tionem siue alio modo terminus concretus 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. Responden-
dum est ad primam quod suppositum dicitur agere & non na-
tura, non propter realem diuersitatem suppositi & nature, sed
quia suppositum significatur ut quid est, in natura autem magis
ut quo aut quid est, & quia agere correspondet ei quod est esse,
ideo supposito attribuitur actio tanquam ei quod agit, sed na-
ture tanquam ei quo agens agit, utrumque tamen realiter agit
æque vnum sicut alterum, quia non sunt duo sed vnum quam-
uis secundum modum loquendi magis attribuitur vni quam
alteri propter diuersum modum significandi.
26 Ad secundam 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 signifi-
candi intelligitur ut habens, quod autem imitatur alteri non est
habes ut sic, sed potius habitum, propter quod natura humana
in Christo non dicitur homo sed humanitas.
27 Ad tertiam dicendum quod in nulla creatura sunt idem vni-
uersaliter habes & quod habetur, quia in omni creatura præter
suppositum & naturam sunt aliqua quæ realiter differunt ab utroque,
nisi tamen prohibet quin creatura sit aliquid habens quod non
differt realiter ab habente sicut diximus de supposito & natura.
28 Ad illud quod dicunt de materia extensa quod differt rea-
liter à seipsa non extensa, & tamen non includit aliam rem sed
quendam modum contractum. Dicendum quod falsum est, na-
tura enim extensa dicitur compositum ex materia & extensione
quæ est essentialiter quantitas in quo composito materia est
subiectum & quantitas est ipsa formalis extensio, ita quod non
est alia extensio materie & quantitas sed tantum vna, quia
extensio quæ est materia ut subiectum est quantitas ut forme
quæ est essentialiter id ipsum, & quod arguitur contra hoc quia
sub alia & alia parte quantitas est alia & alia pars materie.
Dicendum quod aut loquimur de materia quæ subest quantitati
in diuersis secundum suppositum, aut de materia ut subest diuer-
sis partibus eiusdem quantitas secundum numerum: primo mo-
do sic dicendum est quod in distinctis secundum suppositum alia
materia est sub vna quantitate, & alia sub alia, neutra tamē ha-
bet extensionem præter illam quæ est sua quantitas, differunt enim

Diffinitio
ea quæ ha-
bentur in
me. 8.

Vide sup.
d. 8. q. 4.

hæc due materie sicut duo individua eiusdem specie & non sicut
partes eiusdem materie secundum numerum, & si vocentur par-
tes materie, tamen talis partialitas non arguit aliquam exten-
sionem, in toto nec in partibus, alia due anime separare quæ sunt
individua vnius specie, sicut due materie sunt individua vnius
specie, essent extensio, quod falsum est, & si esset natura materie
quod posset esse sine quantitate sicut anima, posset esse due ma-
terie non extensio quæ essent partes vnius materie sicut duo in-
diuidua sunt partes vnius specie, patet ergo quod materiam ha-
bere plures partes hoc modo quæ subsistit pluribus quantitatibus
distinctis secundum suppositum, non arguit in materia secundum
se aliquam extensionem præter quantitate quæ ei aduenit, & est
sua extensio. Si vero loquimur de materia ut subest diuersis par-
tibus eiusdem quantitas secundum numerum adhuc non oportet
quod præter quantitate sit in materia aliqua extensio secun-
dum quæ habeat plures partes quæ subsistunt pluribus parti-
bus quantitas, imò secundum istos non est possibile si bene con-
siderentur dicta eorum, quantitas enim non præexistit in mate-
ria illud quod ipsa facit aut quod ad ipsam consequitur, sed secun-
dum istos illa extensio quæ ponitur in materia præter quantita-
tem sit ex quantitate, vel sequitur ad quantitate, contrahitur
enim ut dicunt ex vniione quantitas ad materiam: ergo talis ex-
tensio in materia nullo modo exigitur à quantitate ut per eam
materia habeat diuersas partes quæ subsistunt diuersis parti-
bus eiusdem quantitas: ergo nunquam materia habet diuersas par-
tes quæ subsistunt diuersis partibus eiusdem quantitas secun-
dum numerum. Dicendum quod non, nunc enim loquimur de par-
tialitate & totalitate extensio quam non habet materia, nisi in-
cludendo quantitate quæ est extensio & totalitas vel partiali-
tas de qua loquimur: materia ergo subest quantitate realiter à
quantitate differens, sed tota materia non subest toti quantitati, nec
partes materie partibus quantitas, sed potius materia cum to-
talitate quantitas dicitur tota, & cum parte vel partialitate qua-
ntitas dicitur pars, quia totalitas & partialitas quæ est quantita-
tis essentialiter est materie subiectum & nulla alia, & sic sunt æ-
dem partes quantitas & materie & non alia, quia quæ sunt par-
tes quantitas in se sunt partes materie ut subiecti, & materie
quæ sunt ut aggregati vel compositi, & illud magis patet voca-
do quantitate totalitatem & partialitatem materie sicut verè est.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum persona in diuinis sit idem
quod essentia.

Thom. 1. q. 39. art. 1.

POSTEA quæritur 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 littera.
3 IN CONTRARIUM arguitur, quia impossibile est
quod per idem re differat aliquid ab alio realiter & conueniat
cum eodem, quia eiusdem non sunt oppositi effectus: sed perso-
na conuenit cum persona, ut pater cum filio in essentia: differat
autem in persona: ergo impossibile est quod persona & essen-
tia sint omnino idem re.
4 RESPONSIO. cum persona diuina sit aliquid consti-
tutum ex essentia diuina & relatione tota differentia persone ab
essentia quæ includit est ratione relationis, & ideo sicut relatio
diuina differt ab essentia, sic persona diuina differt ab essen-
tia ratione relationis: qualiter autem differat essentia, & relatio in di-
uinis dictum fuit in precedente distinctione, videlicet quod dif-
ferunt ex natura rei, quia non sunt idem adæquate & conuertibi-
liter, vel quia differunt sicut res & modus habendi rem, vel quia
licet sint idem identico, non sunt tamen idem formaliter qui mo-
dus includit duos primos modos sicut tunc declaratum fuit, &
talis differentia cum sit ex natura rei circumscrip-
tione omni acti-
rationis est aliquo modo realiter, licet non simpliciter & abso-
lute, sed cum determinatione alicuius prædictorum modorum,
& idem dicendum est de persona & respectu essentia.
5 ARGUMENTA procedunt viis suis, quia primum pro-
bat quod persona & essentia sunt idem & hoc verum est, quia
verum est dicere quod persona est essentia, & essentia est perso-
na, sed non probat quod sint idem adæquate & conuertibiliter,
vel quod sint idem formaliter, imò oppositum est verum sicut
probat argumentum in oppositum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum conuenienter dicatur quod sint tres
personæ vnius essentie.

Thom. 1. q. 39. art. 2.

TERTIO

TERTIO quæritur vtrum conuenienter dicatur
quod sint tres personæ vnius essentie. Et vide-
tur quod non, quia secundum Aristotelem primo
elenchorum eadem est ratio vnius solius & sim-
pliciter ut vnius hominis & hominis, & simili-
ter videtur quod eadem sit ratio essentie &
vnius essentie, sed non bene dicitur quod sint tres personæ essen-
tie, ergo nec quod sint tres personæ vnius essentie.
2 IN CONTRARIUM est quod habetur in littera.
3 RESPONSIO. Dicendum quod bene conuenienter di-
citur quod tres personæ sint vnius essentie quod patet sic. Illud
bene & conuenienter dicitur quod verè & congruè, sed quod tres
personæ dicantur esse vnius essentie dicitur verè & congruè, ergo
&c. Maior patet, quia in propositionibus quæ sunt signa re-
rum 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. Mi-
nor probatur, quia congruitas est in constructione, dicendo quod
sunt tres personæ vnius essentie sicut est congruitas dicendo ista
mulier est egregia forma: & utroque genitius constructur ex
vi designationis essentie secundum grammaticum, quia per ta-
lem constructionem designatur aliqua proprietates secundum
quam essentia vel natura quæcumque habetur à supposito vno
vel pluribus, & ob hoc oportet quod sint plures genitii quorum
vni dicat naturam & alius proprietatem naturæ nisi ex aliquo
vno consilii intelligitur magni consilii vel vir virtutis, id est, ma-
gnæ virtutis & sic de aliis. Et est veritas in propositione, quia
per talem enunciationem significatur quod essentia diuina ha-
beat à tribus vel indiuisa, hoc autem est verum, ergo &c. Patet
ergo quod bene dicitur quod tres personæ sunt vnius essentie
non autem vnius dei, quia concretum non potest constitui in ra-
tione nature vel forme: sed potius in ratione suppositi, & quia
tres personæ non conueniunt in vnitute suppositi ideo non bene
dicitur quod tres personæ sint vnius dei.
4 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod
licet sic eadem ratio essentie & vnius essentie, tamen quidam
modus habendi essentiam designatur cum additur vnius qui non
designatur absque eius additione, & quia talis modus constru-
endi est ad designandum proprietatem essentie habitæ, ideo pri-
mus modus recipitur cum additione vnius non autem secundus.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum aliqua nomina conuenienter dicantur
de deo translatiue.

Thom. 1. q. 13. art. 3.

QUARTO quæritur vtrum aliqua nomina con-
uenienter dicantur de deo translatiue. Et vide-
tur quod non, quia illa non sunt dicenda de deo
quæ continent manifestam falsitatem sed no-
mina dicta de deo translatiue continent mani-
festam 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 RESPONSIO. Dicendum quod non omnia nomina
quæ attribuitur deo ex creaturis dicuntur de ipso translatiue,
quia nullum nomen attribuitur deo nisi ex creaturis, non enim
ponimus nomen nisi rei quam intelligimus, & quia non intel-
ligimus deum nisi ex creaturis & tantum quantum concludimus
ex creaturis, ideo nullum nomen imponimus deo nisi ex creatu-
ris, & quantum ad illa quæ concludimus conuenire deo ex crea-
turis, constat autem quod non omnia nomina quæ attribuitur
deus dicuntur de eo translatiue & metaphorice, sed quædam pro-
prie, scilicet omnia illa quæ attribuitur ipsi ut cognoscimus
ipsum ex creaturis per viam causalitatis, emineentie & remo-
tionis, ut patuit supra dist. 22. quia talia nomina sunt imposita
ad significandum illud quod est in deo, solum autem illa nomi-
na dicuntur de deo translatiue vel metaphorice quæ significant
speciales quidditates rerum creaturarum, vel perfectiones secun-
dum modum creaturis conuenientem, ut leo, agnus, fensire &
huiusmodi, quia res significata per hæc nomina non est in deo,
sed aliqua eius similitudo, ut fortitudo, mansuetudo & cogni-
tio singularium quæ in nobis pertinet ad sensum.
4 Talis autem translatio est ponibilis & utilis, quod sit pon-
ibilis, patet quia ibi translatio est ponibilis ubi inuenitur simili-
tudo alicuius proprietatis, omnes enim transferentes secundum
aliquam similitudinem transferunt, ut dicitur 2. Thimothorum,
sed inter deum & creaturas inuenitur similitudo alicuius pro-

prietatis, ut patet in exemplis iam positis, quare &c. Similitudo
autem quæ inuenitur inter deum & creaturas ratione cuius sit
translatio non est secundum participationem eiusdem qualita-
tis secundum speciem, sed secundum proportionem ut cum di-
cimus quod deus est ignis, quia sicut se habet ignis ad calefacien-
dum corpora sic deus ad illuminandum corda per amorem, &
simile est de aliis quæ de deo dicuntur translatiue.
5 Est etiam utilis talis translatio propter tria. Primum est pro-
pter excellentiam diuinæ nature, quia cum intellectus noster se
habeat ad deum sicut oculus ad lucem, sicut dicitur 2. Metaphysicæ non possumus veritatem diuinorum capere secun-
dum sensum, & ideo oportet quod proponantur nobis secundum
modum nobis proportionatum, est autem nobis conuenienter à
sensibilibus ad intelligibilia condescendere, & ideo utile est ut sub
figuris rerum sensibilibus diuina nobis intelligenda proponantur
unde Dionysius, cap. de celest. hierarchia dicit quod impossi-
bile est aliter lucere nobis diuinum radium, nisi varietate sa-
crorum velaminum anagogicè circumuolutum.
6 Secundum est, quia in diuinis negationes sunt veræ, affirma-
tiones verò incompactæ secundum Dionysium, & ideo de omnibus
quæ deo attribuantur intelligendum est quod non eodem mo-
do sibi conueniunt sicut in creaturis inueniuntur, sed per altio-
rem modum, manifestius autem est perfectiones corporales deo
non conuenire quam spirituales, & ideo conueniens fuit rebus
corporalibus diuina significari, ut his aduersariis disceremus
nihil eorum quæ deo attribuantur conuenire ei secundum mo-
dum quo conueniunt creaturis.
7 Tertium est propter occultationem diuinæ veritatis, pro-
funda enim fidei occultanda sunt infidelibus ne irideant, & sim-
plicibus 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 & alia quæ immediate dicta
est conuenienter sit translatio à rebus visibilibus quam à perfe-
ctionibus, & has causas assignat Dionysius, & 2. c. Celest. hierarchia.
8 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod
tales propositiones non sunt falsæ si intelligantur debito mo-
do, scilicet in sensu in quo sunt & non in sensu quæ primo as-
pectu faciunt, sunt enim intelligendæ non secundum proprietatem,
sed secundum similitudinem & proportionem, & sic sunt
veræ sicut parabolice locutiones, & hæc dicta de distinctione
personarum diuinarum sufficiant.

DISTINCTIO XXXV.

Sententia huius distinctionis in gene-
rali & speciali.



CVM QVE supra. Superius inquisiuit magister
vnitatem diuinæ essentie & trinitatem perso-
narum, hic verò determinat de attributis essen-
tialibus quibus attribuitur vel ascribitur crea-
turarum causalitas. Et diuiditur ista pars in tres
secundum tria attributa diuinæ essentie quæ
ipse profectur ad quæ reducitur causalitas creaturarum. Pri-
mo enim profectur de scientia. Secundum de potentia 42. dist.
ibi, nunc de omnipotentia. Tertiū de bonitate 45. dist. ibi, nunc
de voluntate. Ratio autem huius ordinis est, quia scientia ad plu-
ra se extendit quam potentia, est enim tam bonorum quam ma-
lorum quorum non est potentia, potentia etiam ad plura se ex-
tendit quam voluntas, voluntas est tantum respectu illorum quæ
sunt quæ fuerunt vel erunt, sed potentia est infinitorum
aliquorum quæ fieri possunt. Prima pars istarum diuiditur in
duas. Primo enim determinat de scientia dei in generali. Secun-
do de quadam specie scientiæ dei quæ specialem difficultatem
affert 40. dist. ibi, prædestinatio verò de bonis. Prima in tres.
Primo enim ostendit quomodo est scientia dei. Secundo ostendit
quo modo ea quæ sunt in deo esse dicuntur dist. 38. ibi, solet hic
quæri. Tertiū quomodo scientia dei se habet ad res scitas 37.
dist. ibi, nunc ergo ad propositum. Prima in quatuor. Primo
notificat necessitatem tractatus. Secundo ostendit in generali
quomodo sit scientia dei ibi, Sciendum est ergo. Tertiū monec
incidentem quæstionem & soluit ibi, Hic considerari oportet.
Quartū ex determinatione concludit quasdam quæstiones ibi:
Præterea omnia esse dicuntur de deo. Hæc est diuisio in ge-
nerali.

1 IN SPECIALI sic procedit. Primo proponit quod de at-
tributis diuinis & scientia prædestinationis cum cæteris quæ
enumerat specialem oportuit facere tractatū. Postea dicit quod
scientia est respectu omnium siue præsentium siue futurorum
siue

siue temporalium siue aeternorum, praesentia vero dicitur futurorum omnium. Dispositio vero dicitur respectu faciendorum providentia respectu gubernandorum. Praedestinatio respectu saluandorum, ubi dicitur quod praedestinantur homines ad futuram gloriam, & praedestinantur hominibus bona gratiae & gloriae. Deinde quaeritur utrum (si nulla fuissent futura) praedestinatio & praesentia vel dispositio in deo fuissent. Et videtur quod non, quia omnia ista relative dicitur per respectum ad futura, ergo si nulla fuissent futura ista in deo non fuissent. Sed in contrarium videtur quod praesentia idem est quod scientia, & scientia dei idem est quod essentia ipsius, & praesentia idem est quod esse in diuinis. Idem enim est deum praesentem esse & deum esse, ergo si absque futuris non est scientia in deo, a futuris ergo dependit eius essentia vel diuinitas quod est inconueniens, & respondetur quod si nulla fuissent futura tolleretur praesentia dei quantum ad respectum & ante cessionem quam importat ad futura, sed non quantum ad essentiam quod subiaceret tali respectui, praesentia vero dicitur essentiam cum tali respectu. Scientia vero coepit ab aeterno & praeter creaturarum existentiam. Vltimo concluditur duas conclusiones. Quarum prima talis est quod propter scientiam omnia dicuntur esse in deo, & ab aeterno fuerunt etiam antequam fierent, quia deus nihil facit ignorans. Secunda est quod propter istam scientiam omnia dicuntur esse in dei praesentia secundum cognitionem. Haec est sententia huius in special.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum deus cognoscat se tantum, an etiam alia a se.

Thom. 1. q. 14. art. 1. & 2.



CIRCA distinctionem istam primo queritur utrum deus cognoscat se tantum, an etiam alia a se. Et videtur quod non cognoscat alia a se, quia quaecumque sunt alia a deo sunt extra ipsum, sed secundum Aug. 11. 83. q. deus nec quicquam extra se ipsum intuetur: ergo non cognoscat alia a se.

2. Item secundum ordinem obiectorum est ordo nobilitatis in operationibus, unde & philosophus 4. Ethicorum, felicitatem quae est nobilissima operatio dicitur esse respectu nobilissimi obiecti, sed quicquid est aliud a deo est vilius & imperfectius eo, ergo si deus intelligeret alia a se intellectus eius videretur quod est inconueniens, quare &c.

3. **IN CONTRARIUM** est quod dicitur (Heb. 4.) omnia uida & aperta sunt oculis eius, & Aug. 15. de trinit. cap. 14. dicit quod omnia nouit pater in filio, omnia nouit in se ipso. Et arguitur ratione, nihil quod est perfectius deest ei quod est perfectissimum, sed deus est perfectissimus, scire quodcumque scibile est perfectissimum, ergo illud non deest deo, scit ergo non solum se sed & alia.

4. **RESPONSIO.** Circa questionem istam tres conclusiones per ordinem probabuntur. Prima est quod in deo est perfectissima seu certam cognitionem aliorum a se. Secunda est quod deus cognoscat se & alia a se perfecte & comprehensiu. Tertia est quod deus cognoscat alia a se, sed non per aliud a se, sed per suam essentiam.

5. Primum patet ex diuina causalitate (supposito deum esse primam causam) sic, primae causae coepit nobilissimus modus causandi sicut ipsa est nobilissima causa, sed deus est prima causa, nobilissimus autem modus causandi est per intellectum & voluntatem, ergo deus est causa rerum per intellectum & voluntatem, quod non esset nisi cognosceret ea quae causat, ergo &c. maior patet, minor etiam supponitur quantum ad primam partem, scilicet quod deus sit prima causa, quantum autem ad alteram partem, scilicet quod nobilissimus modus causandi sit per intellectum & voluntatem patet, quia nobilissimum est habere dominium sui actus quam agere ex necessitate, sed sola illa quae agunt per intellectum & voluntatem habent dominium sui actus, cetera vero non habent, sed agunt ex necessitate, ergo agere per intellectum & voluntatem est nobilissimus modus agendi, & hac fuit minor, sequitur ergo conclusio.

6. Item omne agens praestituit sibi finem est agens per intellectum & cognitionem, sed deus est agens praestituit sibi finem, ergo &c. minor probatur, quia aut deus producendo res agit a casu (quod est inconueniens) cum casus & fortuna sint causae per accidens aut agit propter finem sibi praestitutum ab alio quod similiter est inconueniens, quia tunc non esset primus agens, quia quod dirigatur ab alio habet rationem instrumenti sicut terra dirigatur a trahente, & sagitta a sagitante, praestituit autem finem dirigere illum qui agit propter finem, quare agens propter praestitutum ab alio non potest esse primus cum sit aliquo modo agens instrumentale, relinquitur ergo quod deus cum sit primus agens agit praestituito sibi finem, & hoc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

7. Et si dicatur quod una persona producit aliam non a casu,

nec propter finem quem sibi praestituit vel sibi praestituitur ab alio, & idem potest dici de productione creaturarum a deo. Dicitur enim quod non, tum quia actio & productio non dicitur hic & ibi vniuocum, tum quia ubi non est causa non debemus querere finem, in diuinis autem respectu diuinorum non est causa, tum quia personae productae non habent aliquid potius ad quod tanquam ad finem possint ordinari, propter quod productio earum non est propter aliquem finem quem sibi praestituit persona producent vel quae sibi praestituitur ab alio, sed productio creaturarum est eorum quae habent aliquid melius se ad quod tanquam ad finem possunt ordinari, & ideo nisi producerentur a casu oportet quod producerentur propter finem quem praestituit sibi agens, vel qui praestituitur sibi ab alio, & sic patet primum.

8. **S E C U N D U M** patet, scilicet quod deus cognoscat se perfecte & comprehensiu & alia a se, quia potentia perfectissima tendit modo perfectissimo in omnia quae cadunt sub ratione sui obiecti, sed intellectus diuinus est potentia cognitiua perfectissima, sub cuius obiecto cadunt omnia deus & creatura, modus autem cognoscendi perfectissimus est cognoscere comprehensiu, ergo intellectus diuinus cognoscat se & omnia alia comprehensiu, maior patet, quilibet enim potentia ex hoc quod potentia est, in omnia potest quae cadunt sub ratione sui obiecti, si modo sit perfecta, & tanto perfectius quanto est perfectior, & si sit perfectissima perfectissimo modo tendit. Et istud patet deducendo in omnibus potest in visu respectu visibilium & in ceteris. Minor habet tres partes. Quarum prima est per se nota, scilicet quod intellectus diuinus sit potentia cognitiua perfectissima, quia inter omnes virtutes cognoscitiuas perfectissimus est intellectus, & inter intellectus ille qui est supremus, & hic est diuinus.

9. Sed quantum ad alias duas partes probatur, & primo quod sub obiecto intellectus diuini cadant omnia deus & creatura, quia obiectum intellectus est ens secundum rationem entis, unde & philosophus tertio de anima dicit, quod intellectus est quod est omnia fieri. Et Avicenna, quod qui non intelligit ens nihil intelligit. Et ratio huius est, quia potest cognoscitur perfecte si respondeat communissima ratio obiecti, quanto enim potentia est perfectior tanto est minus limitata & ad plura se extendit, sed inter omnes virtutes cognitiuas perfectior est intellectus, & inter intellectus perfectissimus est intellectus diuinus, ergo ratio sui obiecti est communissima, haec autem est ratio entis quae conuenit deo & creaturis, quare &c.

10. Quantum autem ad aliam partem, scilicet quod deus cognoscat se perfecte & comprehensiu sit cognoscere comprehensiu, patet eadem minor sic, Cognoscere rem comprehensiu est cognoscere eam omni modo quo potest cognosci, sicut enim in corporalibus res dicitur apprehendi quando aliquid eius attingitur, sed dicitur comprehendi quando peruenitur ad terminum eius, ita quod perfectus & amplius attingi non potest, sic intelligendo, res dicitur comprehendi quando peruenitur ad finem cognitionis rei, quod est quando res ita perfecte cognoscitur quod nihil amplius de re cognosci potest nec absolute nec comparative, constat autem quod iste est perfectissimus modus cognoscendi quamcumque rem, vel saltem siue hoc non est perfectissimus modus, ergo &c. & sic probata est minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod deus cognoscat se & alia a se perfecte & comprehensiu. Comprehendit ergo non solum alia, sed etiam seipsum.

11. Nec tamen propter hoc finit essentiam suam quae infinita est, sicut dicit Augustinus quod illud quod comprehenditur in intellectu est comprehensio finitur, quia vel illud intelligitur de se, comprehendit quae est per intellectum creatum qui finitur est, vel si intelligitur de comprehensione quae est per quemcumque intellectum, tunc verbum Augustini intelligendum est non potest, ut scilicet intellectus diuinus sic sumat seipsum ut ponat terminum, sed negatiue negando, scilicet excessum, quia intellectus non excedit ab intellectu, sed intelligitur omni modo quo intelligibile est, & sic patet secundum.

12. **T E R T I U M** patet, scilicet quod deus intelligit alia a se non tamen per aliud a se, sed per essentiam suam. Ad quod sciendum est hoc, quod si deus non intelligeret alia a se per propriam essentiam suam, non posset contingere nisi altero duorum modorum aut ex parte dei intelligentis, quia potentia intellectus in deo non esset sua essentia, sed aliquid additum sicut ponitur in nobis, quod esse non potest, quia tunc esset compositio in deo, aut ex parte rei intelligentis, scilicet quia essentia diuina non esset representans alia, sed representaretur intellectui diuino per alium modum, quod etiam esse non potest, quia illud representatum rerum apud intellectum diuinum essent ipsae res vel species rerum impressae intellectui diuino, ipsae res esse non possunt, quia res secundum entitatem propriam non sunt ab aeterno, & tamen ab aeterno sunt a deo cognita, nec rerum species, quia ipse species essent ab aeterno vel per se existentes, vel in intellectu diuino, & ita in deo esset compositio, quae omnia sunt inconuenientia. &c.

ria. Relinquitur ergo quod essentia diuina est ipsi deo ratio cognoscendi alia tam ex parte cognoscentis quam ex parte cogniti.

13. Item patet secundo sic, sicut intellectus noster tenet infimum gradum in ordine intellectuum, sic intellectus diuinus tenet supremum, sed intellectus noster propter suam imperfectionem & potentialitatem, quia est intellectus cum sensu, primo intelligit alia a se quae cadunt sub sensu, & per eas intelligit se, ergo e contrario intellectus diuinus propter suam perfectionem & purissimam actualitatem primo intelligit se & per se alia a se.

14. Tercio sic, impossibile est simul multa intelligere aequè primo & principaliter una intellectione, alioquin una operatio terminaretur aequè primo & principaliter pluribus terminis quod est inconueniens, sed deus intelligit se & alia vnica intellectione, ergo impossibile est quod hoc aequè primo & principaliter, sed si essentia diuina non esset ratio intelligendi alia, tunc aliae res essent aequè principale obiectum intellectus diuini sicut sua essentia, & ita vnus diuinus intellectionis essent plura aequè principalia obiecta, quare &c.

15. **A D P R I M U M** argumentum dicendum quod deus dicitur nihil intueri extra se, quia quicquid intelligit, intelligit per rationem intelligendi quae est ipse vel essentia sua, bene tamen intelligit alia quae sunt extra se non tanquam obiecta principalia suae intellectionis, sed tanquam obiecta secundaria.

16. Ad secundum dicendum quod secundum ordinem nobilitatis obiectorum principalium & per se, attenditur nobilitas vel ignobilitas in operatione, non autem secundum ordinem obiectorum secundariorum, alioquin eadem operatio simul esset nobilior & vilior cum contingat eandem operationem simul esse respectu plurium, quorum vnus est minus nobile altero, sed tunc vtique eorum non potest esse principale obiectum, ut dictum est quando autem vtique est principale obiectum, impossibile est esse eandem operationem, propter quod intelligendo minus nobile impedimur ab intellectione rei magis nobilis, & sic videretur intellectus diuinus ergo diuina essentia & creatura non sunt aequè principalia obiecta intellectionis diuinae, nec deus intelligendo creaturas impeditur a cognitione sui, ideo intelligendo alia non videretur intellectus eius in aliquo.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum deus habeat propriam & distinctam cognitionem de aliis a se.

Thom. 1. q. 14. art. 6.



SE C U N D O queritur, utrum 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, sed quicquid deus cognoscat, cognoscat per essentiam suam quae est causa rerum prima & remota, quare &c.

1. Item deus non cognoscat alia a se nisi secundum quod praesentant in eo, sed res non praesentant in deo nisi indistincte, vnde & indistincte, ergo non cognoscitur in deo nisi indistincte.

2. **IN CONTRARIUM** est, quia agens per intellectum distincta producit, cognoscat ea distincte, sed deus est agens per intellectum producit distincta secundum species, & etiam secundum numerum in eadem specie, ergo deus cognoscat res distincte non solum quantum ad distinctionem speciem, sed etiam numeralem.

3. **RESPONSIO.** Circa questionem istam sic proceditur, quia primo ponitur circa hoc error commentatoris. Et secundum inquitur de veritate questionis.

4. **Q V A N T U M** ad primum sciendum quod commentator duo loco metaphysice secundum translationem suam dicit quod deus non intelligit alia a se nisi in vniuersali, in quantum sunt entia, dicit enim quod quia esse suum est causa essendi omnia alia, sicut si ignis sciret naturam caloris sui, qui est causa caloris absolute, non tamen in aliis naturam caloris in eo quod calor est calidus, sic deus scit naturam entis in eo quod est ens necessitudo naturae huius entis vel illius in speciali & distincte: nec tamen non est de genere scientiae nostrae, & ideo ignorantia sibi opposita non potest sibi conuenire, sicut non denominatur per habitum aut privationem, quod non est natum habere aliquem illorum, sicut de lapide non dicitur quod sit videns aut cecus.

5. Hoc est dictum eius, quod non est opinio cum nullam propositionem in se. Secundo de ratione positionis. Positioni in se est adiectum ipsum primo celi & mundi super finem illius. capituli.

Quoniam autem non est circularis 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 veritatem, verba sua sunt ex quibus potest sic argui, aut deus induxit eam in illam veritatem sciens, vel a casu, non a casu, quia casus & fortuna sunt causae per accidens, ut dictum fuit supra, quae praecel. q. non sunt attribuendae primae causae, quia quod est per accidens num. 6.

non potest esse primum cum reducatur ad quod est per se. Restat ergo quod inductus fuerit a deo sciente, sed veritas illa fuit quoddam particulare, & ipse quaedam persona singularis, ergo deus nouit non solum naturam entis in vniuersali, sed etiam quasdam res in particulari, & eadem ratione omnes alias.

7. Item perfectissimus cognoscat deus alia a se per cognitionem sui ipsius quam anima nostra cognoscat se ex hoc quod cognoscat alia sed anima ex hoc quod cognoscat alia constringit in cognitionem sui non solum quantum ad cognitionem vniuersalem, scilicet quod sit ens, sed etiam quantum ad conditiones speciales, scilicet quod sit tale ens, ergo deus ex cognitione sui constringit in cognitionem aliorum non solum quantum ad conditionem vniuersalem entitatis, sed etiam quantum ad conditionem speciales singulorum entium, minor de se patet, sed maior declaratur, quia ut dictum fuit in precedente questione, ex perfectione diuina est quod cognoscat primo se & per se alia, & ex imperfectione animae est quod non cognoscat se nisi per alia a se, plus ergo potest deus in cognitionem aliorum ex cognitione sui quam possit anima in cognitionem sui ex cognitione aliorum. Est etiam hoc dictum Auerrois contra veritatem fidei catholicae cui non potest subesse falsum, si enim deus non cognoscat alia a se nisi in vniuersali, staret in quantum sunt entia, tunc necit culpas malorum nec merita bonorum, non poterit ergo punire malos pro culpis, neque bonos premiare pro meritis, quod est erroneum.

8. Ratio etiam positionis nulla est, quia deus non solum est causa entitatis in rebus, sed etiam quidditatis, puta humanitatis in homine, & quidditatis asini, & equi, & aliorum & aliarum perfectionum, ut sint viuere & intelligere, & ideo sicut cognoscat esse rerum creaturarum in quo omnia creata conueniunt, ita cognoscat quidditates & ceteras perfectiones, ut viuere & intelligere earum in quibus differunt viuencia a non viucentibus, & cognoscentia a non cognoscentibus, quare &c.

9. Item deus cognoscat esse rerum, quia causa est eius ut dicit, sed deus non causat esse in vniuersali in quo res conueniunt, sed causat esse in singulari in quo res differunt & specificè & numeraliter, ergo deus non solum cognoscat res in vniuersali quantum ad rationem entitatis, sed in particulari quantum ad rationem suae distinctiois.

10. Item philosophus 3. Metaphysice, & primo de anima, habet pro inconuenienti quod nos cognoscamus aliquid quod deus non cognoscat, quia ut dicit, accideret insipientissimum esse deum, & tamen sapientia eius non est eiusdem rationis cum sapientia nostra, ergo eodem modo diceretur ignorans si nesciret ea quae scimus, quamuis scientia sua & nostra non sint eiusdem rationis.

11. Et ad rationem dicendum, quod aliquid dicitur priuatum quod tamen secundum se non est natum habere habitum oppositum, ut dictum fuit supra 13. distinct. cum quaereretur de ingenito.

12. **O M I S S A** ergo hac erronea opinione, accedendum est ad solutionem questionis. Et primo inquitur qualiter deus cognoscat distincta secundum speciem. Et secundo qualiter cognoscat res secundum distinctionem numeralem.

13. **Q V A N T U M** ad primum sciendum est quod deus intelligit res distincte potest habere duplicem intellectum. Vnus potest esse quod distinctio teneat se ex parte intellectionis, scilicet quod intellectione qua deus intelligit vnā rem sit alia & distincta ab intellectione qua intelligit aliam rem, & isto modo deus non intelligit plura distincte, quia non pluribus & distinctis intellectionibus intelligit illa quae intelligit, sed vna tantum. Alius potest esse intellectus quod distinctio teneat se ex parte rerum intellectarum, ita scilicet quod licet deus intelligat res omnes vnica intellectione, tamen intelligit eas non solum quantum ad rationem communem in qua conueniunt, sed quantum ad proprias naturas secundum quas differunt, & sic intelligitur questio in qua videtur esse differentes ex hoc quod deus intelligit alia a se per essentiam suam, in qua & per quam res representantur intellectui diuino, si ergo res create intelligatur distincte a deo, oportet quod represententur distincte in essentia diuina, hoc autem non videtur possibile, quia si essentia diuina quae in se est vna realiter, posset representare plura distincte, hoc esset vel vt vna re & ratione, vel vt plures secundum rationem. Non vt vna re & ratione, quia vnus sub vnica ratione acceptum non videtur posse representare nisi vnum. Nec vt plures secundum rationem, quia (vt probatum fuit supra de attributis) distinctio rationum in deo accipitur ex reali distinctione quam videmus in creaturis, ita quod secundum nostrum modum intelligendi deus prius apprehendit realem distinctionem in creaturis existentem, vel possibilem quam forment circa

essentiam suam diuersitatem rationum, posterius autem non est causa prioris, ergo essentia diuina accepta ut plures secundum rationem non potest esse ratio intelligendi distinctionem rerum. 14. Et per hoc videtur excludi illud quod communiter dicitur quod vnum & idem potest esse ratio representatiua plurium ut plura sunt non quidem vnum equatum, sed vnum excedens, sicut senarius numerus est sufficiens ratio cognoscendi distincte omnes numeros intra se contentos, & eodem modo dicitur de essentia diuina quae vna existens & omnia excedens continet in se omnes rerum perfectiones quibus adiuvit distinguuntur, & representat eas distincte. Hoc enim videtur excludi per rationem iam factam quae generaliter accipit quod nihil vnum sub vna ratione acceptum neque equatum, neque excedens potest representare eas distincte, sed oportet quod accipiat sub pluribus rationibus, pluralitas autem rationum in deo non est ratio intelligendi distinctionem rerum, sed potius e converso, ergo &c.

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 summe vna & simplex & perfectiones rerum quae in ea continentur non sunt in ea secundum propriam actualitatem & distinctionem, sed unitissime & indistincte, propter quod non sic possunt res cognosci distincte per cognitionem diuinam essentiae sicut numeri contenti sub senario cognoscuntur per cognitionem senarii.

16. Dicendum est ergo aliter quod essentia diuina est representatiua rerum distinctarum non in quantum intelligitur sub vna ratione neque prout intelligitur pluribus rationibus, vnitatem enim vel pluralitatem rationum intellecta circa diuinam essentiam nihil omnino facit ad hoc quod essentia diuina aliquid representet, quod patet quia illud quod est representatiuum alicuius rei vel aliquid rerum ex se & non ad placitum neque ex institutione, representat quicquid representat non per rationem aliquam sibi per intellectum attributam, sed essentia diuina est representatiua omnium quae representat ex se neque ad placitum neque ex institutione, ergo ipsa representat quicquid representat non per aliquam rationem vnam vel plures sibi per intellectum attributas, ergo vnitatem vel pluralitatem rationum sub quibus diuina essentia intelligitur nihil omnino facit ad hoc quod ipsa aliquid vel aliqua representet, maior patet, quia illa quae representat se aliquid ex se & naturaliter in hoc differt ab illis quae representant ad placitum & ex institutione, quia illa quae representant res ex institutione & ad placitum representant per aliquam rationem sibi ab intellectu attributam ut voces. Haec vox enim homo vel quaecumque alia significatiua ad placitum representat naturam humanam non ex se, sed ex hoc quod per intellectum attributa est sibi ratio signi respectu talis rei, sed illa quae representant naturaliter (ut gemitus infirmorum significat dolorem) ita ex se, & non per aliquam rationem sibi attributam representant quicquid representant, & haec fuit maior, minor similiter patet, quia essentia diuina ex se & naturaliter representat intellectui diuino quicquid representare potest, & non ad placitum neque ex institutione, alioquin posset non representare, & per consequens intellectus diuinus ea non intelligeret quod est impossibile, ergo &c. Item ratio secundum quam essentia diuina est representatiua rerum est respectiua, quia omnis representatio per intellectum cognitiui est propter habitudinem vnius ad alterum, sed perfectiones diuinae exclusae causalitate non habent aliquem respectum ad creaturas, ergo secundum eam essentia diuina non representat creaturas, sed solum quia est causa potens omnia producere. Patet ergo quod essentia diuina representat quicquid representat non per hoc quod intelligitur sub vna ratione vel pluribus, sed ex se.

17. Et per hoc exclusa est ratio quae videbatur inducere difficultatem: assumebat enim falsum, scilicet quod vnitatem vel pluralitatem rationis sub qua vel sub quibus essentia diuina intelligitur, esset ratio representandi vnum vel plura, quod non est verum, ut probatum est. 18. Nihilominus notandum est non esse per hoc declaratum qualiter essentia diuina potest representare plura distincte, sed potius videtur aucta difficultas. Dicendum ergo quod essentia diuina per hoc representat res distincte quod ipsa secundum id quod est absque alterius adiutorio vel coeuvre est sufficiens causa omnium, & ideo omnia prae habet in se & continet non formaliter (ut speculum habet imagines) sed virtualiter, modo quo causa efficiens prae habet effectum, propter quod intellectus qui plenè & perfectissime nouit essentiam diuinam & eius virtutem qualis est intellectus diuinus, plenè nouit & distincte distinctione specifica omnia ad quae se extendit eius causalitas, extendit autem se ad omnia quae sunt in rebus creatis, & quae constituentur res in esse specifico & distinguuntur. Quare intellectus diuinus qui perfectissime & comprehensiuè nouit essentiam suam, nouit etiam perfectè omnes res creatas quantum ad earum distinctionem specificam.

19. Et si quis dicat quod causalitas diuina non se extendit ad omnia immediate, sed tantum ad vnum (scilicet ad primum tantum) & mediante illo se extendit ad omnia alia quodam ordinem, quomodo 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 tanquam per causam cognitam cognoscit tertium causatum, & per tertium tanquam causam cognoscit quartum, & sic usque ad vltimum effectum, ergo siue deus producat res omnes immediate siue mediante semper sequitur quod habeat de eis distinctam cognitionem modo quo expositum fuit, & causa est quia res creata distincte representatur intellectui diuino non per hoc quod essentia diuina habeat eas in se (sicut senarius habet numeros intra se contentos) vel quemadmodum speculum habet imagines, quia nihil horum est in diuina essentia respectu rerum creaturarum, nec sicut exemplar representat exemplata ut magis patet cum agitur de ideis, sed quia essentia diuina est omnium causa. De cognitione autem distinctionum secundum numerum dicitur in sequenti questione.

20. AD PRIMVM argumentum dicendum quod causa vniuersalis potest accipi tripliciter. Vno modo vniuersalitate predicationis, sicut dicitur quod artifex est causa vniuersalis artificiarum & particularis, ut statuifica est causa statuarum, & singularis, ut haec statuifica est causa huius statuae, & 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 predicationem, 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 vniuersalitatem rationem absque hoc quod per aliud determinetur, & sic deus est causa vniuersalis omnium, quia omnia producit vel producere potest per se & immediate absque hoc quod per aliud determinetur, & per talem causam se vniuersalem possunt effectus distincte cognosci, est enim causa vniuersalis, quia est causa omnium, sed propria vniuersalitatem, quia vnumquodque producit vel producere potest per seipsum.

21. Ad secundum cum dicitur quod deus non cognoscit creaturas nisi secundum quod existunt in ipso dicendum quod hoc secundum potest notare rem intellectam vel rationem intelligendi, si rem intellectam, sic est sensus, quod deus non intelligit de rebus nisi illud quod de ipsis 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 intelligendi, & sic est sensus quod deus non intelligit res creatas, nisi quia praexistunt 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 huius dicat secundum rationem intelligendi, verum est quia ratio per quam lapis intelligitur est sola species, si vero dicat rem intellectam falsum est, quia non sola species quae est anima intelligitur, sed intelligitur lapis qui est extra per speciem suam quae est in anima.

QUESTIO TERTIA.

Utrum deus cognoscat distincte singularia.

Thom. 1. q. 14. ar. 11.



ERTIO queritur utrum 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 singulare est dum sentitur vniuersale aut dum intelligitur, sed in deo non est cognitio sensitiva, ergo ipse non cognoscit singularia. 3. IN CONTRARIUM 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.

hatur, quia singularia secundum rationem suam 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 comparisonem ad esse reale, quare &c.

4. RESPONSIO. Dicendum est quod deus cognoscit singularia secundum rationem suam singularitatis, haec autem conclusio diuersimodè probatur. Quidam enim dicunt haec 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 individuationis & singularitatis, unde ex hoc errauerunt quidam philosophi negantes esse in deo cognitionem singularium, quia non ponebant à deo materiam creatam, sed ingentiam & incorruptibilem, & per consequens non esse à deo cognitam, quare nec ipsum individuum, cum ipse sit individuationis principium.

5. Haec ratio quantum ad hoc quod dicitur cognitionem dei tantum se extendere quantum se extendit eius causalitas bona est, sumèdo etiam sub maiore quod causalitas diuina se extendit ad omnes res secundum rationem suam singularitatis quod de se manifestum est, res enim est factibilis secundum esse quod habet extra animam & illud est singulare, quod autem vterius assumit quod materia vniuersaliter valde dubium est, quia maior communitas videtur esse in materia quam in forma, sicut enim forma quantum est de se est communis pluribus individuis eiusdem speciei, ita materia eiusdem rationis est communis omnibus quae sunt eiusdem generis.

6. Item eadem materia est successiue in diuersis individuis, forma autem non, propter quod minus videtur individua distinguere per materiam quam per formam, & per consequens minus constitui in esse individuo, quia per idem videtur vnum quodque constitui in se & ab alio distinguì, quid tamen de hoc sit tenendum, patebit in secundo libro distincti.

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 puto 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 materiam esse ingentiam & incorruptibilem à carentia principij productiui, cum Philosophus dicat quod nihil prohibet sempiternorum esse alteram causam, sed à carentia principij durationis. Unde & commentator qui negauit à deo cognitionem singularium vnde dicit metaphysice, credidit materiam esse ab alio, dicit enim super secundum metaphysice 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 summus esse: cuius rationem assignant qui hunc modum tenent dicentes, quod agere supponit esse, & ideo modus agendi ex esse habet determinatum, quod si illud habet aliam materiam in actionibus transcendentibus in materiam exteriorem, eo quod tales actiones non sunt perfectiones agētis sed acti, propter quod modus talium actionum non solum habet determinatum ex natura agentis, sed etiam ex natura acti, tamen illud non videtur habere aliam materiam in actionibus intrinsecis, qualis est actio intelligendi quoniam ubi intelligens non intelligit, nisi prius determinetur per esse actuale quod est in omnibus creatis, in quibus esse & essentia differunt, ubi res non intelligitur à tali intellectu, nisi prius actuale est ex progressu rerum, ergo intellectus creatus in quo differat 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 determinentur 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 huiusmodi intelligere intellectas per suum esse actuale determinari ad hoc, ut in suo esse determinatiue cognoscantur. Alia est, quia tale intelligere cum non sit esse intelligentis non referuatur absque alia determinatione cognoscere res secundum suum esse actuale quod est cognoscere eas secundum rationem suam singularitatis, sed oportet quod determinentur per esse actuale, sed deus cum sit summus esse & suum intelligere non habet possibilitatem admixtam, in eo etiam referuatur omnis ratio essendi, ideo potest ex 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 sive notitiae.

10. Haec opinio in multis deficit. Primo, quia à nonnullis firmiter tenetur quod esse & essentia sunt idem realiter in creatura, & hoc dictum fuit supra distincti. 8. Secundo, quia dato quod differant in creaturis adhuc ratio nulla est, quia maior propositio assumitur falsa est, haec scilicet quod quando intelligens est tale quod eius natura determinatur per esse actuale distincte ab ea ibi oportet quod res intellecta ad hoc quod intelligatur à tali intellectu prius determinetur per esse actuale: nec probatio valet, quia est quod a talis intelligendi sequatur modum naturae & esse ipsius intelligentis, non oportet tamen quod requiratur in re intellecta easdem conditiones, & ideo licet oporteat talem intellectum habere naturam determinatam per esse actuale ad hoc quod intelligat, 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 existentiam, ita potest intelligi quantum ad esse essentiae, sed ad hoc quod res intelligatur quantum ad esse essentiae non requiritur quod res habeat actu illud esse, possum enim formare conceptum de rosa quae nullum esse essentiae habet actu, necessarium tamen est intellectum habere esse essentiae actu ad hoc quod rem actu intelligat, ergo similiter non oportet rem habere actu esse existentiae ad hoc quod secundum tale esse intelligatur, quamuis oporteat intellectum esse in actuali existentia ad hoc quod intelligat.

12. Quod etiam patet secundo ex alio, quia cognita causa singulari sufficienter & necessaria cognoscitur effectus infallibiliter secundum rationem suam singularitatis, & hoc patet ex secundo physiconum, ubi dicitur quod effectus communis requirit causam communem, & particularis particularem, propter quod sicut cognita causa vniuersali & necessaria cognoscitur effectus secundum rationem suam vniuersalitatis, sic cognita causa singulari & necessaria cognoscitur effectus secundum rationem suam singularitatis, sed intellectus creatus noster & angelicus cognoscit aliquas causas singulares & necessarias & sufficientes respectu aliquorum effectuum futurorum, ergo intellectus noster & angelicus cognoscit tales effectus futuros, secundum rationem suam singularitatis antequam determinetur per esse actuale. Maior patet, sed minor declaratur, quia tam homo quam angelus cognoscit motum coeli secundum rationem suam singularitatis ex quo tanquam à causa singulari & sufficienter & necessaria sequitur ortus & occasus solis super hemispherium nostrum, & eclipsis Lunae tali vel tali tempore, ergo per talem causam praecognoscuntur tales effectus secundum rationem suam singularitatis antequam determinaretur in rerum natura per esse actuale. Et hoc etiam quilibet experiretur in se sine alia ratione.

13. Item operationes sunt singulares secundum esse suum singularitatis, sed tam homo quam angelus praecognoscit quaedam quae agere proponit, ergo praecognoscit ea secundum rationem suam singularitatis, & tamen nondum habent esse actuale, quare &c. Non est igitur verum quod singularia non possunt cognosci secundum rationem suam singularitatis antequam determinentur per esse actuale ab intellectu creato, dato quod eius natura distet à suo esse, & per consequens non potest concludi de deo quod cognoscat 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 indeterminatum, ita quod requiratur in re intellecta determinationem secundum esse actuale, nec ipsi probant, & ideo ea facilitate potest negari sicut asseri. Nec esse distans tollit ab eo, quod non habeat omnem rationem essendi, sicut calorem ignis esse distans à 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 omnis esse, per eandem rationem forma non recepta in natura distans habet ex hoc rationem omnis formae: hoc autem est falsum, quia intelligentiae sunt formae non receptae in natura distans, & tamen nulla intelligentia continet in se virtutem omnis formae, quia nulla potest aliam producere, nec animam nec aliquam formam saltem immediate, quare praedictus modus non videtur verus.

14. Dicendum ergo quod circa cognitionem singularium à deo (quia de nobis non agitur nunc) non potest facere difficultatem nisi vel singularitas quae omnibus est communis, vel materialitas quae est solum in generabilibus & corruptibilibus, vel futuritio quae est in his quae nondum producta sunt, vel contingencia quae solum est in his quae dependent ex causis impedibilibus. De futuritione & contingencia nihil ad hanc questionem, quia inferius dicitur de hoc, sed tantum de singularitate & materialitate. Singularitas vero non impedit quin aliquid intelligatur à deo cum ipse per se & primo intelligat essentiam suam

que est quedam singularitas. Nec materialitas cum ipse intelligat quidditates rerum sensibilium in quibus includitur materia, ergo nec singularis materialitas vel materialis singularitas impedit aliquo modo quod aliquid materiale & singulare intelligatur a deo. Ratio autem huius est illa que tacta est in prima opinione, quia essentia diuina est sufficiens ratio representandi quilibet rem secundum omnem eius conditionem, & hoc habet ex perfectione suae virtutis secundum quam continet vniuersaliter omnem rem & producere potest. Et hoc est via Dionysij septimo capite de diuinis nominibus, ubi dicit quod deus cognoscit res quo modo rebus esse tradidit, unde si aliquid est in rebus non cognitum ab eo, oportet quod circa illud vacet diuina operatio, 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 rem, est tamen plures secundum rationem in quantum tendit in plura obiecta, & sic fortiter plura nomina, quia in quantum cognitio dei tendit in quidditatem suae essentiae vel alterius rei, vocatur simplex intelligentia, in quantum autem tendit in essentiam suam attribuetur sibi causalitatem rerum, puta cum cognoscit se esse causam rerum potest vocari intellectus seu cognitio principiorum, quia causalitas sua est alii rebus ratio essendi & cognoscendi, in quantum autem ex cognitione suae causalitatis tendit in cognitionem aliarum rerum & proprietatum eis convenientium secundum rationem earum generalem vel speciem dicitur scientia vel scire quod est rem per causam cognoscere in quantum autem tendit in cognitionem singularium secundum rationem suae singularitatis est quasi cognitio sensitiua siue experimentalis quae in nobis non 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 omnium, quia non respectu simplicis nec respectu singularium.

16 Ad secundum dicendum est quod Boetius loquitur de nobis in quibus cognitio sensitiua est solum singularium sibi per causam, modo vniuersalium. Cognitio autem intellectiua tanquam perfectior est tam singularium quam vniuersalium, & multo magis 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. art. 1. ad tertium.



VARTO queritur, 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 ut dictum est in precedenti questione, ergo est vniuersalis.

2. Item illa scientia est vniuersalis quae ad plura se extendit, sed scientia dei se extendit ad omnia, ergo est vniuersalissima.
3. IN CONTRARIUM est, quia cognitio rerum secundum proprias rationes específicas & singulares est particularis, sed talis cognitio est quam deus habet de rebus (ut visum fuit) ergo &c.
4. RESPONSIO. De scientia dei possumus loqui dupliciter. Vno modo, prout est quedam res informans diuinum intellectum secundum nostrum modum intelligendi. Alio modo, prout comparatur ad obiectum. Primo modo loquendo de scientia, nulla scientia est vniuersalis, sed est quoddam singulare, quia quicquid existit singulariter existit, siue existat per se siue in re extra siue in anima subiectiue, sicut & anima est quoddam singulare. Vniuersalia enim solus sunt in intellectu obiectiue, nulloquam autem subiectiue secundum rationem suae vniuersalitatis, & sic scientia dei non est vniuersalis, sed est quedam singularitas sicut & essentia diuina. Alio modo potest considerari scientia, prout comparatur ad seibile vel ad obiectum, & sic dicitur scientia vniuersalis vel particularis, quia est de vniuersali vel particulari obiecto. Huc supposito dicitur quidam scientia nostra potest esse vniuersalis vel particularis, sed scientia dei nec est vniuersalis nec particularis, quod probatur sic, habemus summe rationem & denominationem ab obiectis non quibuscumque, sed principalibus. Principale autem obiectum intellectus nostri est quidditatis materialis cui conuenit esse vniuersale vel particulare secundum aliam & aliam rationem, & ideo cognitio nostra ut tendit in eam secundum rationem vniuersalem vel particularis dicitur vniuersalis vel particularis, sed obiectum principale intellectus diuini est sua essentia quae non est vniuersalis (cum non pluralificetur in suis suppositis) nec particularis, quia est quid com-

unicabile pluribus quod est cetera ratione particularis, propter quod scientia dei non debet dici nec vniuersalis neque particularis.

5. Sed istud non videtur bene dictum. Primo, quia cum scientia dicitur particularis ab obiecto principali, particulare non accipitur ibi pro singulari, quia singulare non est principale obiectum alicuius scientiae saltem nostrae, quia de singularibus non est scientia, 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 proprium est communicabile pluribus, sicut species specialissima. Isti autem dicunt quod essentia diuina est particularis, quia est pluribus communicabilis, & ideo male accipiunt particulare.

6. Secundum, quia si particulare vocaretur singulare, adhuc non esset verum illud quod dicitur quod essentia diuina non est particularis, 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 incommunicabilitas, nisi illa quae opponitur communicabilitati vniuersalis (scilicet quod non sit communicabile pluribus per sui diuisionem) essentia autem diuina non diuiditur in suppositis, quibus communicatur, & ideo ipsa est incommunicabilis per oppositum ad communicabilitatem vniuersalem, & hoc sufficit ad hoc quod ipsa sit vniuersalis, id est, singularis, cuius oppositum ipsi dicitur. Tertia, quia non est verum quod essentia diuina sit principale obiectum scientiae dei, quia licet essentia diuina sit primum obiectum ab intellectu diuino cognitum, & ratio cognoscendi omnia alia, tamen cognitio dei ut fertur in essentiam suam secundum se vel secundum ea quae sibi attribuntur, non fortiter ratione scientiae sed simpliciter intelligentiae vel cognitionis principiorum (ut prius dictum fuit) quia scire est rem per causam cognoscere, deat autem non cognoscit se vel ea quae attribuntur sibi per causam, & ideo talis cognitio non est scientifica, sed cognitio aliarum rerum secundum ea quae eis attribuntur potest in deo dici scientia, quia talia cognoscuntur a deo per essentiam diuinam ut est causa omnium rerum & omnium proprietatum quae eis attribuntur, propter quod cognitio dei ut fortiter rationem scientiae est iudicanda vel vniuersalis vel particularis, non ratione essentiae diuinae, sed ratione aliarum rerum de quibus deus habet cognitionem per essentiam suam tanquam per causam.

8. Quid ergo queritur quid scientia dei debet dici vniuersalis vel particularis. Dicendum est quod praeter acceptionem scientiae particularis & vniuersalis prius positam, est alia acceptio. Videlicet, quod scientia particularis vocatur illa qua aliquis se cognoscit aliquid particulare ens & eius proprietates quod non cognoscit alia entia, nec proprietates illorum, & per oppositum scientia vniuersalis dicitur quae se extendit ad omnia seibilia, & non ad vnum tantum. Accipiendo ergo scientiam vniuersalem & particularem secundum hanc viciniam assignationem, patet quod scientia dei est vniuersalis, quia extendit se ad omnia seibilia, licet ut sic non sit vna secundum rationem, sed plures, quia scientiae quae sunt in nobis diuersae secundum rem suam deo diuersae secundum rationem, cum igitur in nobis non sit vna scientia quae se extendit ad omnia seibilia, sed plures secundum rem, Consequens est quod scientia dei quae vna est secundum rem sit plures secundum rationem prout extendit se ad omnia seibilia. Secundum autem primam assignationem scientiae vniuersalis & particularis dicendum est quod scientia dei est particularis & vniuersalis, & non vniuersalis tantum vel particularis tantum, quia illa scientia per quam cognoscuntur res & rerum proprietates & passionem secundum rationem generis remoti vel propinqui, & speciei specialissimae est non solum vniuersalis sed etiam particularis, sed deus per scientiam suam cognoscit omnes res & rerum passionem & proprietates non solum secundum rationem generis remoti vel propinqui sed etiam secundum rationem speciei specialissimae, ergo &c. vtraque praedicatio 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 & passionem, & per quam cognoscimus corpus mobile ad sit vel ad formam, sic in deo sunt diuersae scientiae secundum rationem per quam ista cognoscit, quamuis sit vna secundum rem.

9. AD RATIONES vtriusque partis respondendum est. Ad primam, quod scientia quae est per causam vniuersalem praedicatio, vel per causam vniuersalem quae se extendit ad plures res effectus solum secundum illud quod est eis commune, est vniuersalis, prout vniuersale distinguitur contra particulare secundum primam acceptionem, & sic scientia dei quam habet de rebus aliis non est solum vniuersalis, sed cognitio quae habetur

per causam vniuersalem, cuius causalitas se extendit ad omnia secundum omnes rationes tam vniuersales quam particulares primam acceptionem, & est vniuersalis iuxta secundam.

10. Secunda ratio probat solum quod scientia dei est vniuersalis iuxta tertiam acceptionem vniuersalitatis, & illud cōcessum est.

11. RATIO in oppositum bene probat quod scientia dei est particularis in quantum cognoscit res secundum rationes específicas, sed per hoc non excluditur quin sit vniuersalis in quantum cognoscit res secundum suas rationes generales & communes, & in quantum cognoscit non solum vni genus seibile, sed omnia.

DISTINCTIO XXXVI.

Sententia huius distinctionis XXXVI. in generali & speciali.



IC SOLET queri. Superius ostendit magister quod scientia dei est respectu omnium: & ex hoc res dicuntur esse in deo. Nunc vero inquirere quomodo res cognita sit in ipso deo cognoscente. Et diuiditur ista pars in duas. Primo ostendit quomodo res quas deus cognoscit sunt in ipso deo. Et secundo ostendit quomodo deus dicatur esse in ipso rebus. 37. dist. ibi: Et quoniam 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 questionem & eius determinationem. Secundo ponit solutionis confirmationem & quandam indeclitatem determinat ibi proinde si diligenter inspicitur. Tercio determinatum declarat ibi ex praemissis apertum est.

1. IN SPECIALI sic procedit. Et queritur primo, vtrum illa quae deus cognoscit possint esse in eius essentia, sicut dicuntur esse in eius praesentia quae idem est quod eius essentia. Et respondetur quod non, quia omnia quae sunt in essentia diuina sunt eiusdem naturae cum deo, ea autem quae cognoscit deus, non sunt eiusdem naturae cum illo, & ideo non debent dici esse in eius essentia, nec est simile de praesentia, quia alium respectum habet vel connotat quam essentia. Postea queritur, vtrum mala quae cognoscuntur a deo, sicut & bona possint dici esse in deo: & respondetur quod non, quia illa solum dicuntur esse in deo ad quae deus se habet in ratione principij: non sic autem se habet ad mala, sicut enim ea quae cognoscuntur a deo per notitiam approbationis, quorum deus est actor siue principium possunt dici esse in deo, non sic autem deus non cognoscit mala. Deinde confirmatur hoc, quia secundum Ambr. idem est esse in deo, & esse per ipsum, & esse ex ipso, mala autem non sunt ex deo, nec per ipsum, ergo non possunt dici esse in ipso. Vbi incidenter ostendit quod illa verba apostoli ex ipso & per ipsum & in ipso, possunt approbati per intellectum distinctionem personarum, tamen simpliciter omnibus personis omnia praedicta quae enumerat conueniunt. Subiungit etiam quod cum aliquid dicitur esse ex aliquo efficietia sola notatur, cum vero dicitur aliquid de aliquo non solum efficietia, sed etiam cōsubstantialitas notatur, & ideo licet creaturae dicantur esse ex deo, non tamen debent dici esse de illo. Vltimo epilogat determinata. Iac est sententia lectionis in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum deus cognoscat mala.

Thom. 1. q. 14. art. 10.



IRCA distinctionem istam primo queritur, vtrum deus cognoscat mala. Et videtur quod non, quia intellectus qui semper est in actu non cognoscit privationem, ut innuitur tertio de anima, sed intellectus diuinus semper est in actu, ergo non cognoscit malum quod est privatio.

1. Et confirmatur, quia si visus vel auditus semper essent in actu nunquam audiret cognoscere silentium, nec visus tenebras, ergo eodem modo est circa intellectum, quare &c.

2. Item omnis cognitio vel est causa rerum vel causata a rebus, sed scientia dei nec est causa rerum vel causata a rebus, nec intellectum est in intelligentibus, sed malum non est in deo, ergo non est intellectum ab eo.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Job 11. Ipse considerat & in psalmo, Delicta mea non sunt a te abscondita.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam sic proceditur. Tunc, quia primo ponitur quaedam communis distinctio de scientia dei, secundo ponitur illud in quo omnes moderni concordant.

Tercio ponitur illud in quo quidam discordant inquirendo quid sit verius.

7. QVANTVM ad primum sciendum est quod scientia dei, quamuis sit vna secundum rem, accipitur tamen tribus modis. Dicitur enim scientia simplicis notitiae, visionis, & approbationis. Scientia simplicis notitiae dicitur illa qua deus scit omnia quae sunt, fuerunt vel erunt, vel possibilia sunt secundum infinitatem diuinae potentiae. Scientia vero visionis dicitur eadem scientia, in quantum 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 videntem: 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 autem approbationis dicitur quae est eorum in quibus diuina voluntas sibi complacet, & haec sunt bona, & mala prout quatenus fortuantur rationem boni morali, & per oppositum dicitur neficere mala culpe, quia ea reprobant tanquam a bonitate sua discordantia. Si ergo quaestio intelligatur de malis culpe & de scientia approbationis, patet quod deus neficere mala culpe, quia ea non approbat, sed reprobat & punit: & secundum hoc dicitur ab Abach. primo, mundi sunt oculi tui ne videant malum, & ad iniquitatem respicere non poteris, & factus virginibus dicitur Matth. 25. Nescio vos: sed quia sic scire vel nescire nimis est strictum sumptum, ideo deducatur quaestio in scientia simplicis notitiae & visionis. Haec tantum de primo.

8. QVANTVM ad secundum sciendum est quod omnes moderni 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 corruptio alterius, in corruptione autem consistit malum prout quo ad animata, & malum naturae quo ad omnia: quaedam etiam partes vniuersi possunt deficere a rectitudine rationis in quo consistit malum culpe, ergo deus cognoscit omne malum naturae prout & culpe: cognoscit autem per bonum oppositum, quia privatio non cognoscitur nisi per habitum, rectus enim est index & sui & obliqui, ut dicitur primo de anima, sed malum secundum Dionys. lib. 4. de diuinis nominibus & Damascenum libro 2. 4. capit. nihil aliud est quam privatio boni, ergo malum non cognoscitur nisi per bonum, sicut nec obliquum nisi per rectum, & in hoc omnes moderni concordant.

9. QVANTVM ad tertium in quo quidam discordant sciendum est quod de cognitione mali per bonum est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod deus cognoscit malum per speciem boni (non causalemque) sed boni quod priuat, ita scilicet quod si deus non cognosceret aliud bonum a se, nullo modo cognosceret malum secundum speciem rationis mali, & huius ratio est duplex. Prima est, quia privatio non 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 esset malum, nec cognosceretur.

10. Secunda talis est, privatio non distinguitur a priuatione nisi quia distinguitur habitus ab habitu, sicut non differt cecitas a surditate, nisi quia differt visus ab auditu, cum enim privatio sit negatio habitus in subiecto apto nato, ratione negationis non potest vna privatio differre ab alia, sed magis conuenit cum ea, differat ergo ratione habituum qui per eas negantur vel priuantur, & hoc est verum vniuersaliter non solum in priuationibus, sed etiam in negationibus quod non differunt nisi ratione eorum quae negantur. Unde non homo & non lapis idem sunt respectu omnium, ita quod de quocumque 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 cognosci, saltem secundum rationem speciem 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 secundum rationem speciem mali.

12. Alij sunt quibus hoc non placet: dicunt enim quod hoc est expresse contra sententiam Dionys. 7. de diuinis nominibus ubi assimilatur diuinam cognitionem luminis. Vnde dicit quod sicut lumen si esset cognitum cognosceret tenebras, non aliunde cognitionem accipies, sed per seipsum, sic deus bonitas existens cognoscit malum quod est priuatio boni, sicut tenebra est priuatio lucis quod probatur quasi e contrario primis argumentis sic. Malum cognoscitur per bonum oppositum, sed malum opponitur bono diuino generali & speciali oppositione: ergo per bonum diuinum potest cognosci malum secundum rationem communem mali, & secundum rationes speciales malorum maior ex dictis supponitur, sed minor probatur

et scilicet quod malis opponatur bono diuino generali & speciali oppositione, quia sicut deus est causa omnium communis (in quantum omnia ipsam imitantur) & est causa specialis cuiuslibet (in quantum diuersimode a diuersis imitantur) sic omnia mala opponuntur in quantum ab arte sua discordant deo communi oppositione & opponuntur ei speciali oppositione in quantum ab eadem diuersimode discordant, vel deficiunt, & sic patet minor sequitur ergo conclusio.

13 Declaratur etiam hoc per simile: sicut enim grammaticus per eandem artem cognoscit omnes congruitates in communi tanquam arti suae concordantes, & singulas congruitates in speciali tanquam specialibus regulis concordantes, & singulas incongruitates in communi & speciali tanquam discordantes ab arte sua in communi & a specialibus regulis artis, sic deus cognoscit omnia bona in communi in quantum concordant suae arti, & in speciali prout diuersimode ei concordant, & per illam eandem artem non aliunde cognitionem accipiens, cognoscit mala in communi in quantum ab arte sua discordant, & in speciali in quantum diuersimode discordant ab ea: nec propter hoc cognoscitur malum nisi per bonum oppositum, quia bono diuino opponitur malum non tanquam bono quod prius, sed tanquam bono a quo discordat, & sic intelligitur illud quod dicit beatus Augustinus de ciuitate dei, quod natura non contrariatur deo, sed viciis.

14 Haec sunt dicta illorum quibus impugnant primam opinionem quae tamen videtur verior, quod patet dupliciter simul probando propositum, & soluendo motum aliorum. Prima ratio est talis: Deus secundum eos cognoscit bona in quantum concordant cum arte sua, mala vero in quantum ab ea discordant, sed deus non potest cognoscere quo modo aliqua discordant vel possunt discordare a sua arte, nisi praecognoscat modum quo aliqua cum ea possunt concordare, ergo deus non potest cognoscere mala nisi praecognoscat bona causata, vel causabilia quae possunt cum arte diuina concordare. Maior patet ex dictis eorum. Minor declaratur, quia discordare est deuiare a concordantia sed nullus potest cognoscere quid sit deuiare a concordantia nisi cognoscat quid sit concordare cum hoc includatur in intellectu alterius, ergo nullus potest cognoscere quo modo aliqua possunt discordare ab arte nisi praecognoscat quo modo possunt cum ea concordare. Unde grammaticus licet per eandem artem cognoscat congruum & incongruum, tamen intellectus incongrui non dependet immediate ab arte, sed mediante intellectu congrui propter causam, quia non potest fieri quid sit discordare nisi sciat quid sit concordare, & idem est de cognitione dei respectu bonorum & malorum, quia semper intellectus negationis dependet ab affirmatione, & priuationis ab habitu quem priuat, quia illi soli opponitur ut nomen priuationis dicitur.

15 Secunda ratio talis est, naturalis est carentia alicuius boni debiti in esse, defectus enim boni non debuit in esse (ut defectus visus in lapide non habet rationem malum, licet ergo est malum ratio sine qua impossibile est intelligere malum, sed illud bonum debitum in esse cuius carentia est malum non potest esse essentia diuina quae in nullo nata est esse nisi in supposito diuini in quibus necessario est, ergo est aliqua perfectio creata, ergo sine ea impossibile est intelligere malum, & sine dubio absurdum videtur quod excitas posuit a quoque intelligi sine visu, cum sit de ratione eius, est enim priuatio visus in intellectu.

16 Dictum etiam Dionysius non facit pro eis, non enim intendit ibi Dionysius tradere modum quo deus cognoscit mala, sed quo cognoscit alia a se. Dicit enim quod deus non videt omnia antequam fierent, quia omnia continet & omnia prehabet in se tanquam omnium causa, constat autem quod non prehabet in se mala tanquam eorum causa, cum ergo dicit quod lumen si esset cognitum cognosceret tenebras non aliunde videns tenebras quam a lumine, forte per tenebras notat non priuationem solum sed lumen participatum, & derivatum a fonte luminis, iuxta quod modum omnis creatura deo comparata tenebra vocatur, id est tenebrae eius non comprehenderunt.

17 Vel potest dici quod deus non aliunde cognitionem accipiens cognoscit mala, quia prima ratio cognoscendi tam bona quam mala est essentia diuina, sed proxima ratio cognoscendi mala sunt bona creata quae per mala priuantur.

Ad argumenta non respondet, quoniam sunt eadem apud Thomam.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum creaturae sint in deo.

Thom. 1. q. 1. art. 4. ad primum.

SECUNDO queritur, vtrum creaturae sint in deo: Et videtur quod non, quia si creaturae essent in deo, aut hoc esset per essentias suas, aut per suas similitudines, non per essentias suas, quia quicquid est in deo est ab aeterno in ipso, essentiae autem rerum non sunt aeternae. Nec per suas simi-

litudines, quia quod est in aliquo secundum suam similitudinem tantum, non habet in illo propriam operationem, res autem habent in deo proprias operationes, secundum illud Augustinus 17. in ipso viuimus, mouemur & sumus, ergo &c.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit Anselmus monologion 36. quod res verius sunt in deo quam in seipsis.

3 Ad idem est quod dicitur in littera.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod omnes res sunt in deo. Secundum est de modo quo sunt in eo. 5 PRIMUM patet de rebus creatis specialiter sic. Omnia quae procedunt ab aliqua causa praexistunt aliquantulum in ea (saltem potentia & virtute). Sed omnes creaturae procedunt a deo, ergo praexistunt aliquantulum in eo. Secundum patet idem de omnibus creatis & increatis sic, quicquid est in essentia diuina, scientia vel potentia, totum est in deo, sed attributa & relationes & diuinae personae sunt in diuina essentia, omnia vero possibilia sunt in eius potentia, bona vero & mala sunt in eius scientia, ergo omnia sunt in deo, quia praeter haec nihil est dare quod sub his non continetur.

6 QVANTVM ad secundum sciendum est quod res creata potest dupliciter considerari. Vno modo secundum esse suum formale, & naturam propriam generis. Alio modo secundum esse virtuale suae causae, secundum quod dicuntur in sua causa praexistere, si consideretur res creata primo modo sic ipsa dicitur esse in deo, quia est in dei scientia, & potentia, non autem in dei essentia. Cuius ratio est, quia creatura sic considerata (cum non sit in idem quod deus) solum potest se habere ad deum in habitudine obiecti, terminatur enim eius operationem, & non in habitudine identitatis, & quia hoc nomen deus significat suppositum cuius est agere, scientia vero & potentia significant principia actionum se extendentium ad creaturas re vel ratione, ideo creatura potest dici esse in deo & in eius scientia, & potentia, non quod deus sit eam, vel potest producere eam, vel producat deus, essentia vero nihil importat per respectum ad creaturas, quia sicut a posse dicitur potentia, & a scire scientia, sic ab esse dicitur esse essentia. Unde sicut aliqua dicuntur esse in dei potentia, quia deus potest illa, & in dei scientia, quia deus scit illa, dicitur esse in dei essentia, quia deus est illa, vel quia subsistunt in illa. Et quia deus non se habet ad creaturam in habitudine identitatis, neque secundum essentiam, neque secundum naturalem existentiam, ideo non potest dici quod res sic considerata sit in dei essentia sentitudo proprietatem locutionis, licet enim essentia dei non sit aliud quam sua potentia vel scientia, tamen aliter quid commotatur in nomine vnius quod non in nomine alterius, propter quod aliquid dicitur esse in vno quod non dicitur esse in altero. Si autem consideretur creatura secundum esse virtuale suae causae secundum quod in sua causa praexistunt, quod esse licet non sit creaturam formalem, sed potius creatoris, est tamen eorum aliquantulum, quia hoc huius multipliciter dicitur & habetur 1. Elenchorum sic creaturae possunt dici esse in dei essentia, quia sunt ipsamet diuina essentia quae est sua virtus productiva creaturatum, & sic loquitur Anselmus quod creatura in deo est creatrix essentia, sic etiam creatura est in dei scientia, quia deus scit essentiam suam ut est virtus productiva creaturatum, sed non debet dici quod sit in dei potentia, quia diuina essentia non subsistit suae potentiae ut obiectum. Et quia suppositi est esse in deo agere, ideo quaecunque dicuntur quocunque modo esse in dei potentia, scientia, vel essentia secundum eandem modum possunt dici esse in deo cuius esse scire & posse.

7 Ex praedictis patet qualiter intelligendum est quod dicunt Augustinus & Anselmus, quod creatura verius esse habet in deo quam in natura propria. Hoc enim quod est verius potest esse nomen, vel adiectiuum si nomen tunc est determinatio ipsius esse, si sit adiectiuum sic est determinatio huius verbi quod esse habere. Primo modo ergo sensus est quod esse creaturae in deo potest verius esse quod esse creaturae in propria natura, & hoc est recte vocando esse creaturae in deo quod habet creatura in deo per identitatem modo quo dictum est, scilicet ut est creatrix essentia & esse creaturae in sua natura esse suum formale) possit enim quod esse diuini est verius, & perfectius quam esse creaturatum, & primum habet creatura in deo secundum autem in seipsa. Si vero hoc quod est verius sit adiectiuum & determinatum huius verbi quod esse habere sic est falsa propositio, & est sensus, quod illud esse quod habet creatura in deo habet verius (id est, veriori modo) quam illud quod habet in natura sua, & hoc est falsum, quia illud esse quod habet creatura in natura sua habet formaliter, illud autem quod habet in deo non habet formaliter, sed solum eleuatione extrinseca, eo modo quo diceretur quod sanctorum minister est in medicina, semper autem habetur verius, id est, veriori modo illud quod habet formaliter & intrinsece, quam quod sit imperfectus, quam illud quod habet denominatione extrinseca solum etiam si mulieres esset perfectius. Ad

8 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod res creatae sunt in deo per essentias suas, non quidam formaliter vel per identitatem, sed obiectiue, quia subsistunt diuinae scientiae, & potentiae, & hoc modo sunt aeternae, quia ab aeterno scite, & possibiles. Hoc etiam modo viuimus in ipso, mouemur, & sumus in ipso conferuante & a quo est nostrum viuere & esse, & operari. Vtrum autem res creatae omnes vel aliquae sint in deo per suas similitudines patebit in sequenti quaestione. Ad auctoritates Anselmi patet responsio.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum in deo sint aliquae ideae.

Thom. 1. q. 15.

ID EST A queritur de ideis. Et primo, vtrum in deo sint aliquae ideae. Et videtur quod non, quia si poneretur, hoc esset ut essent principia essendi, vel cognoscendi, non ut sint principia cognoscendi, quia per idem cognoscit deus se & alia, sed non cognoscit se per ideam, ergo nec alia. Nec etiam ut sint principia essendi, quia cum deus sit causa creaturarum per intellectum, ideae non possunt esse principia essendi creaturae, nisi sint principia cognoscendi, quare &c.

2 Item secundum Augustinum, melius & perfectius cognoscuntur res per essentias suas quam per suas similitudines, sed deus perfectissime cognoscit res, ergo cognoscit eas per proprias essentias, non ergo per ideae quae sunt quaedam rerum similitudines.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus lib. 8. q. 46. quod tanta vis est in ideis, ut sine his intellectus sapiens esse nemo possit, constat autem deum esse sapientissimum, quare &c.

4 Item omnes formae quae sunt in potentia passiva materiae sunt in potentia actiua primi motoris, ut habetur a commentatore 1. metaphysicae, sed nihil aliud dicimus ideae quam formas rerum in deo intellectuales praesistentes, ergo &c.

5 RESPONSIO. Videnda hic sunt tria. Primum est quid vocamus ideam. Secundum est an ideae sint in deo. Tertium est quomodo se habeant ad intellectum diuinum, & ad actum intelligendi.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod Augustinus ubi supra dicit quod idea sit verbum ex verbo transferatur dicitur apud nos forma vel species. Si autem dicatur ratio hoc non est secundum proprietatem nominis. (Ratio enim alio nomine significatur apud Graecos, dicitur enim logos) tamen (ut dicitur) natura rei non discrepat, ex quo possumus accipere quod cum idea secundum proprietatem nominis sit forma, & secundum uocem rationis rei ratio dici possit, quod idea est forma intellectualis, solum enim talis forma potest proprie dici ratio, nam forma secundum esse quod habet in materia non dicitur proprie ratio, non omnis tamen forma intellectualis potest dici idea, sed solum illa ad cuius similitudinem aliquid est producibile. Unde Dionysius, cap. de di. no. appellat ideae exemplaria, & Seneca in quadam epistola ad Lucillum dicit quod idea est exemplar ad quod artifex inspicies operatur quicquid operatur exemplar autem est ad cuius similitudinem aliquid fit vel est factibile. Ex his ergo possumus accipere quod idea est forma vel ratio ad cuius similitudinem agens per artem potest aliquid producere.

7 EX HOC apparet secundum scilicet quod ideae sunt in deo, & propriissime sunt in eo, quod patet sic, omne agens per intellectum habet penes se rationem rei sciendam quam cognoscit, & iuxta quam exemplariter rem producit, & hoc patet de se, & per dictum Aristoteli 7. metaphysicae ubi dicit quod ab arte sunt quorundam species est in anima, ut sanitas in materia sit a sanitate in anima, & arca similiter. Sed deus producit res per intellectum, & artem, ut probatum fuit in praeced. dist. ergo deus habet penes se rationes rerum quas cognoscit, & iuxta quas res producit. Haec autem vocamus ideae, ergo &c.

8 Non solum autem ideae sunt in deo, imo propriissime sunt in modo in potentia materiae. Alio modo in causis suis agentibus in modis causis suis, ex quibus vel a quibus educitur passiuè, vel actiue. Tertio modo, res habet esse in seipsis cum iam productae quodam modo est omnia. Quinto modo accipere quod in intellectu modo habet esse in intellectu primi. Est enim deus per suum intellectum causa omnium entium, esse autem quod habet res in potentia materiae non habet rationem ideae, quia idea est quid actuale, id est purè quid potentiale, esse autem rei in suis causis naturalibus & agentibus non habet rationem ideae, quia idea dicitur aliquid quod sit per se in intellectu, est enim ratio sine qua nullus intelligitur sapiens secundum Augustinum, esse autem rei in suis causis

naturalibus non est intellectuale, ut sic, item esse rei in seipsa non habet rationem ideae, quia idea dicitur aliquid factitium, saltem per modum exemplaris, esse autem rei in seipsa est aliquid factitium magis quam factitium saltem respectu sui non habet rationem factitii nec ideae, idea etiam dicitur quid incommunicabile, aliter incommunicabile, & sic forma rerum in mente angelica non sunt propriae ideae. Ista autem duae ultimae conditiones solum sunt conditiones ideae secundum quod idea principalissime accipitur, & sic solum vel potissime idea est in deo, ratio enim cuiuslibet rei in mente diuina est quid actuale, intellectuale, factitium, incommunicabile, & primum seu principale.

9 Haec quinque condiciones tangit Augustinus lib. 8. q. 46. dicens sic, ipse namque principales (quo ad quintam conditionem) quaedam formae (quo ad primam) & rationes rerum (quo ad secundam) stabiles atque incommutabiles (quo ad quartam) quae ipsae formatae non sunt & cum ipsis neque oriuntur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oritur & interire potest, & omne quod oritur & interit (& hoc est quantum ad tertiam conditionem) & sic patet secundum propositum, scilicet quod in deo sunt ideae propriissime.

10 QVANTVM ad tertium, scilicet qualiter se habeant ideae ad intellectum diuinum aduertendum est quod est ibi considerare quatuor, scilicet intellectum & rationem secundum quam intelligit, & actum intelligendi, & rem intellectam, horum tria prima nunquam differunt in deo nisi secundum rationem, quatuor autem quandoque differunt secundum rem, & quandoque non, res enim intellecta primo & principaliter non differunt ab eis nisi secundum rationem. Primum enim & principale obiectum intellectus diuini est sua essentia, ut visum fuit supra, sed obiectum secundarium quod est res creata differunt realiter ab aliis tribus.

11 Inter haec autem solum obiectum potest habere rationem ideae. Quod patet dupliciter. Primum, quia idea est exemplar ad quod artifex inspicies operatur (ut patet ex iam dictis) sed illud ad quod intellectus inspicies est eius obiectum, & nihil aliud nisi ut induit rationem obiecti, licet & in sensu illud ad quod visus corporalis inspicies est eius obiectum, nec quicquam aliud nisi cadat sub modo obiecti, ergo solum obiectum intellectus diuini habet rationem ideae.

12 Secundum patet idem sic, idea licet non sit nobis aequè principaliter respectu artificiorum, sicut est in deo respectu omnium creatorum vel creabilium, est tamen aliquantulum, sed in nobis idea respectu artificiorum, non est intellectus artificis nec suus actus intelligendi, quia ad istorum similitudinem res artificia non producit, producit autem ad similitudinem ideae suae, nec idea est ratio intelligendi quae sic est ratio intelligendi quod non est intellectus, sicut est species secundum ponentes ipsas, quia ad rationem intelligendi sic acceptam, & retentam nunquam respicit intellectus artificis, restat ergo quod idea in nobis sit solum obiectum intellectus nostri, quare & in deo proportionabiliter oportet dicere quod idea non sit intellectus diuinus nec actus intelligendi, nec ratio intelligendi & non intellectus, sed sit solum obiectum intellectus diuini quod concedendum est.

13 Sed hic est aduertendum quod obiectum intellectus diuini est duplex, quodam primum & principale quod est essentia diuina. Aliud autem secundarium, scilicet res creabiles, vel creata, & ideo inquirendum est quid horum habeat rationem ideae an alterutrum, an vtrumque. Videtur autem prima facie quod res creabiles & intellecta a deo sit idea sui ipsius, ut est producibilis in re extra. Et hoc patet primo ex ratione ideae sic, idea est ratio rei apud intellectum existens obiectiue, ad cuius imitationem aliquid est producibile, sed creatura ut intellecta a deo se habet ad seipsam ut est producibilis in re extra, ut ratio apud intellectum existens obiectiue ad imitationem eius rei, ut est intellecta produci, ipsa producit in re extra, ita quod idem ut producat imitatur seipsam ut est intellectum produci, sic enim & non aliter producit res extra, sicut praerelata fuit produci, ergo creatura ut a deo intellecta est idea sui ipsius ut est producibilis vel producta, & est illud simile ei quod dictum est supra dist. 19. cum quereretur de veritate, tunc enim dictum fuit quod in hoc consistit veritas, quod res ut intellecta conformatur subiecti, ut est in natura, quia veritas nostri intellectus aliquo modo causatur a rebus: nunc vero dicitur quod res extra imitatur seipsam, ut fuit vel est a deo intellecta, quia esse rerum causatur ab intelligere diuino, in hoc ergo est similitudo quod idem imitatur utrobique, seipsam aliter tamè & aliter acceptum.

14 Secundum patet idem sic arguendo, ut prius fuit in mente diuina sunt ideae omnium creatorum, sic in mente artificis sunt ideae artificiorum, sed idea in mente artificis est ipsamet res artificialis ut praerelata, ergo &c. Minor declaratur auctoritate & ratione, auctoritas Aristotelis 7. metaphysicae, prius allegata est quod sanitas in materia sit a sanitate in anima, ita quod eadem sanitas ut intellecta est idea sui ipsius ut effecta. Ratio etiam est ad hoc quia nihil est in mente artificis, ad cuius imitationem

res exteriori producat nisi ipsam res ut est intellecta, & si quis dicit quod imago quod artifex faciens artem facit eam ad similitudinem alterius arce quam vidit, & cuius conceptum patescit in mente retinuit, non valet, quia accidit quod artifex cognitionem arce sciende accepit ex aliqua prius visa. Si enim nunquam aliquam vidisset, sed deus infunderet ei cognitionem arce sciende adhuc produceret artem per artem, & ita ideam, quae tunc non esset nisi ipsamet res ut intellecta, nunc etiam acciperet artificem cognitionem arce sciende ex arce prius visa cognitione arce visae non sufficeret ad producendum per artem novam artem, nisi formaretur de arce scienda novus conceptus, conceptus autem de arce scienda si esset, sufficeret absque conceptu de arce prius visa, ergo magis habet rationem ideae in nobis res scienda, ut prius concepta, quam quocumque res alia. Tercio, quia idea non ponitur nisi respectu effectus producti per artem, seu per agens per intellectum, sed agens per intellectum non differt ab agente naturali, nisi quia praecognoscit quod producit, illud autem non praecognoscit quod producit, ergo idea non est aliud quam res praecognita, sic ergo patet quod res creabilis ut a deo intellecta habet rationem ideae respectu sui ipsius ut effecta, nec dubium quod hoc modo loquuntur philosophi de ideis, licet nomen ideae pauci exprimeant. Hoc etiam modo loquitur de ideis Seneca in loco prius allegato, & Aug. 83. q. 4. q. 4. qui videtur non differre a Platone in ponendo ideam quod Plato posuit eas per se existentes (ut Aristoteles et alii). Aug. vero ponit eas in mente divina, sed constat quod Plato dicit ideam esse quidditates rerum, quare &c.

15 Sed contra hoc arguitur dupliciter. Primo quia creatura cognita non est aeterna, sed idea secundum Augustinum sunt aeterna, ergo res cognita non est idea. Si dicatur quod res creata secundum esse cognita est aeterna, & sic est idea. Contra, quia quod intelligitur per esse cognitum creatura, quia aut intelligitur per esse cognitum cognitionem dei de creatura, & tunc sequitur quod creatura non est aeterna, sed cognitio dei de ea, aut intelligitur per esse cognitum esse creaturae in proprio genere quod deus movet & tale esse non est aeternum, quia nullum esse reale extra deum est aeternum, aut intelligitur 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 Secundo 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 quod licet res secundum esse proprii generis non sit aeterna, tamen sunt aeternae secundum esse cogniti a deo, nec per illud esse cogniti intelligo cognitionem dei, nec esse creaturae secundum proprium genus, quia illud (ut sic) non est aeternum, sed habitudinem cognitionis diuinae ad creaturam cognitam secundum quam habitudinem ipsa dicitur esse ab aeterno in mente divina obiectiue a deo cognita, & hae habitudo non est res, sed ratio: nec necesse est semper idea esse rem, sed sufficit quod sit ratio rei apud intellectum artificis sicut sanitas in anima est idea sanitatis in re extra, & domus in mente artificis est idea domus materialis quae sit extra per artificem.

18 Ad secundum dicendum est quod Aug. non dicit quod idea sit causa vel principium producendi creaturam, sed dicit quod ideae sunt rationes rerum secundum quam dicitur oriri & interire omne quod oritur & interit, & talis ratio potest esse & est creatura, ut a deo praecognita, quia talem creaturam producit deus qualem praecognoscit producere, verum est quod idea quodcumque est principium seu causa saltem remota rei productae in artifice qui cognitionem rei sciende sumit ex alia re simili sciende rei, & ad cuius similitudinem rem scienda producit, quia si talis res est causa cognitionis artificis, per consequens ipsa est causa rei productae per cognitionem. Nam quicquid est causa causae, est causa causae. Sed ubi artifex non acciperet cognitionem rei sciende ex alia re aut ex alia re talis cognitionem acciperet, non tamen ratione similitudinis seu exemplaritatis idea non esset causa rei productae, quia in tali casu idea non potest proprie dici nisi ratio rei sciende apud intellectum artificis, quia nihil aliud habet ibi rationem similitudinis, seu exemplaritatis.

19 De essentia autem divina quae est primum & principale obiectum intellectus diuini vtrum habeat rationem ideae respectu creaturarum est intelligendum quod sicut dictum est prius, quaedam sunt perfectiones communes deo & creaturis, ut esse, vivere, cognoscere, & quaedam sunt solum in deo, ut esse omnipotens, infinitus, & huiusmodi: nec fiat vis modo vtrum dicat perfectiones an non, quia certum est quod sunt quaedam perfectiones communes, & hoc sufficit pro nunc alia sunt quae solum inueniuntur in creaturis, ut illa quae dicuntur per oppositum ad praedicta, ut esse finitum, creatum, & huiusmodi, & praeter haec, omnia quae dicuntur quidditates rerum creaturarum, ut leo, bos, & huiusmodi, vel perfectiones earum eo modo quo eis conveniunt,

ut sentire vel ratiocinari & huiusmodi, quae dicuntur perfectionem modo quo conveniunt creaturis.

20 Si ergo esset essentia divina, & creatura quantum ad conditiones quae hinc & inde dicuntur per oppositum, sic essentia divina non potest habere rationem ideae, nec creatura rationem ideae, cuius ratio est, quia illa quae non possunt se habere sicut imitabile & imitatum, non possunt se habere sicut idea & ideatum, sed essentia divina & creatura considerata quantum ad conditiones in quibus sibi opponantur (ut sunt finitum, & infinitum, creatum & increatum) non possunt se habere ut idea & ideatum. Vtraque propositio patet ex rationibus terminorum, quia causa praedicata includitur in subiecto.

21 Si autem considerentur deus & creatura, quantum ad perfectiones eis communes, ut sunt esse vivere & cognoscere, intellectus, & voluntas, sic in divina essentia bene inuenitur ratio imitabilis, & in creatura ratio imitabilis, omnia enim quae sunt imitantur essentiam divinam quo ad esse, & omnia vivencia quo ad vivere, & omnia cognoscentia quo ad cognoscere, & omnia intellectiva quo ad intelligere, & velle, & hoc modo essentia habet rationem ideae respectu creaturarum, & creatura habet rationem ideatum, vel ideabilem, & secundum hunc sensum dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram. Verumtamen hoc est imperfecte, quia ubi non est perfecta ratio imitabilis non est perfecta ratio ideae, & ideabilis, sed hic non est perfecta ratio imitabilis, ergo &c. Maior patet, quia idea & ideatum dicuntur imitabile & imitatum, propter quod ubi non est perfecta imitatio non est perfecta ratio ideae & ideati. Minor probatur, quia imitatio dei a creatura quantum ad qualemque perfectionem deo & creaturae communes non est secundum identitatem speciei, & tamen dicitur esse qualem imitatio dei a creaturis quo ad hoc per oppositum ad illa quae sic conveniunt deo quod 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 communes sunt prioribus eo quod inueniuntur sine aliis, talem habent in deo secundum rationem: ut esse prius secundum rationem quam vivere, & vivere quam cognoscere, & sic de aliis. Imperfecte ergo imitantur res creatae divinam essentiam quo ad perfectiones hinc inde communes, & ideo non est inter ipsas perfecta ratio ideae & ideati, sicut est inter rem intellectam & seipsam esse eam.

22 De quidditate autem rerum quo ad suas rationes específicas, & perfectionibus earum sub modo quo eis conveniunt, quo modo possint habere divinam essentiam pro idea difficile est videre, imo non videtur possibile, quia illa secundum quae una res est idea, vel exemplar alterius, & alia est eius ideatum seu exemplar sunt in vtraque re formaliter & proprie & secundum aliam quam similitudinem, sed quidditates rerum secundum suas rationes específicas, & perfectiones earum secundum modum specificum quo eis conveniunt non sunt ideo formaliter & proprie sed solum metaphorice, nec aliquid formaliter in deo existens correspondet eis secundum similitudinem, ergo res creatae quantum ad suas quidditates secundum rationem earum specificam, & quantum ad suas proprietates específicas, secundum modum quo eis conveniunt non habent essentiam divinam pro idea, maior patet, quia cum ideatum & exemplatum sit imitatum ideae & exemplaris, ad similitudinem enim ideae & exemplaris producat ideatum, oportet in vtroque esse aliquid formaliter secundum quod attenditur in vtroque similitudo & imitatio vnius ab altero, minor de se patet, quia quidditas leonis & hominis, & huiusmodi, nec non sentire, gustare, odorare, & huiusmodi non continentur deo formaliter, nec proprie, sed solum metaphorice, quare &c.

23 Sed contra praedicta potest sic opponi quaecumque sunt penitus idem in creatura solum habet essentiam divinam pro idea, videtur quod reliquum similiter habeat, vel si vnu non habet nec reliquum, sed perfectiones deo & creaturae communes, & quidditates rerum, nec non & perfectiones earum idem, res ergo si creatura habet essentiam divinam, pro idea quantum ad perfectiones vtroque communes, videtur quod similiter habeat eam pro idea quantum ad suam quidditatem & perfectionem sumptam sub modo quo creatura conveniunt 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 nullum aliud cognoscere habet praeter sentire. Esse etiam vivum est penitus idem cum esse sensitivo, vel vegetativo in bruto, essentia enim bruti ut eis vivens, & cognoscens non est aliud realiter in ipso quam sua quidditas specifica, ergo patet quod perfectiones deo & creaturis communes, ut

Vtrum in deo sit pluralitas ideatum.

Thom. eadem q. 4. 2.

IN DEO queritur vtrum in deo sit pluralitas ideatum. Et videtur quod non, quia sicut idea relatiue dicitur ad ideatum, sic scientia dicitur relatiue ad scibile, sed scientia dei est tantum vna (quamvis sint plura scita) ergo similiter in deo est vna idea tantum, quamvis sint plura ideata, vel ideabilia.

2 Item si est in deo pluralitas ideatum, aut hoc erit ex parte essentiae diuinae, vel ex parte creaturarum, non ex parte essentiae diuinae, quia illa secundum se est summe vna, nec ex parte creaturarum, quia si propter respectum ad creaturas sint plures ideae, quia sunt plurimum rerum, eodem modo deberent dici inaequales ideae, quia sunt inaequalium rerum, sed istud non dicimus, ergo nec illud dicere debemus.

3 IN CONTRARIUM est Aug. lib. 83. q. 4. ubi loquitur de ideis pluraliter, & dicit expresse quod alia ratione conditus est equus, & alia conditus est homo. Et Dionysius similiter 5. cap. de diuin. nomin. loquitur de eis pluraliter vocans eas exemplaria, & rationes determinatas rerum, & factivas.

4 CIRCA quaestionem istam duo videnda sunt. Primum est, vtrum sint plures ideae in deo. Secundum est, vtrum ideae pertineant ad cognitionem speculatiuam, an practica.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quod sicut patet ex praecedente quaestione, idea potest dici res creabilis, ut intellecta quae est imitabilis a seipsa, ut effecta, vel essentia diuina ut est imitabilis alicuius creaturae. Si primo modo vocetur idea, constat quod in deo sunt plures ideae, quia plures res creabiles sunt a deo ab aeterno intellectae, & ita sunt in deo obiectiue secundum quod modum ideae pertinent ad intellectum, si autem idea accipitur secundo modo, scilicet pro essentia diuina ut est imitabilis a 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 imitabilis rationis, ergo non ponunt circa essentiam diuinam, nisi pluralitatem rationum. Sed idea, ut nunc sumitur dicitur rem, quia dicitur forma quae est imitabilis, & haec est vna res (scilicet essentia diuina) respectus autem imitabilis, qui sunt respectus rationis sunt plures, ergo est vna tantum idea, plures tamen rationes ideales, quod autem sint plures respectus imitabilis vnius essentiae diuinae patet ex supra dictis, quia quot sunt perfectiones deo & creaturis communes, ut esse, vivere, & cognoscere, & huiusmodi tot sunt imitabilitates dei a creaturis.

6 QVANTVM ad secundum dicendum est quod ideae per se, & simpliciter pertinent ad rationem, vel cognitionem 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 scibilis, non autem ex intentione scientis, vel videntis, nisi secundum quid, ergo similiter est circa considerationem actuale ipsius dei quod diceretur simpliciter speculatiua, vel practica ex natura cogniti, secundum quid autem ex intentione scientis vel considerantis. Sed consideratio qua deus considerat ideas per se, est de regulis operabilium a deo, quia idea est exemplar ad quod inspicit artifex operatur (ut saepe dictum est) ergo talis consideratio est per se, & simpliciter practica, secundum quid autem 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 eas. Vnde cognitio speculatiua quam deus habet de rebus qualis est illa qua cognoscit de rebus intentiones logicas (ut hominem esse speciem vel animal esse genus) quia secundum istas proprietates res non sunt factibiles, non pertinet ad ideas.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod non proprio dicitur quod sint plures ideae, accipiendo ideam pro essentia diuina, ut est imitabilis a creatura, sed solum quod sint plures rationes ideales, si tamen diceretur minus improprie diceretur quod si diceretur multae scientiae, quia scientia ut scientia non se habet obiectiue ad intellectum, sicut idea, voluntas autem vel pluralitas rationum semper formatur ab intellectu circa rem obiectiue intellectam, & ideo rationes formatae per intellectum circa ideam sortiri possint rationes ideae, quae cum sint plures possunt dici esse plures ideae. Sed circa scientiam quae ut sic se habet ad intellectum solum subiectiue, & non obiectiue non formantur plures

cognoscere & discernere sunt in creatura (puta in bruto) penitus idem re cum sentire quod dicit perfectionem cum modo quo creaturae conveniunt, & esse ens, vivere, & cognoscere secundum quod deo & creaturae dicuntur convenire est in vnoquoque creaturae 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 ut est quaedam res in se non magis imitatur creatura divinam essentiam secundum vnum eorum quae dicta sunt quam secundum alterum, ut facit efficaciter probat ratio adducta, quia tamen intellectus ea quae sunt vnum reficit superius & inferius, separare potest intelligendo superius sine inferio, contractio autem superioris per inferius est quodcumque per aliquid quod imperfectionem 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 imperfectionem imitatur divinam essentiam, non autem secundum id quod est specialius & includit imperfectionem quamvis in resecundum 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, ut est in re extra, & non solum ut est in anima, quia ideatum dicitur aliquid productum ad similitudinem ideae, productum 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 quendam vniuersalem abstractionem suarum 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 quod continet eas sicut finarius continet numeros sub se contentos. Et istud tunc fuit declaratum, nec per hoc quod rationes rerum creaturarum reluceant in essentia diuina sicut imagines in speculo, quia nihil tale est in essentia diuina nisi ipsa met dicitur imago vel exemplar rerum, quod dici non potest, ut patet ex his quae statim dicta sunt, quia inter imaginem vel exemplar ex parte vna & rem cuius est imago ex alia, oportet esse aliquam similitudinem secundum aliquid existentis formaliter in vtroque ut declaratum est: sed inter essentiam diuinam & res creatas non est talis similitudo, quia nihil secundum rem est in creatura quod imiteretur essentiam diuinam nec in essentia diuina est formaliter aliquid correspondens exemplari quidditati rerum, vel cuiusque perfectioni existentis in re creatae accepta secundum suum esse reale, licet secundum intellectum nostrum possumus abstrahere superius ab inferiori (ut cognoscere & sentire) & perfectioni creaturae sic abstractae correspondet aliquid in deo formaliter existens. Sed secundum hoc essentia diuina non potest esse representatiua rei ut cognoscat, quia supponit rem ut iam cognitam, quare patet quod 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 plures ideae hoc erit ut sint principia cognoscendi vel faciendi, dicendum quod ideae non ponuntur in deo ut sint principia cognoscendi: quia idea vel est ipsamet res cognita quae est exemplar sui ipsius ut scienda, & tunc non est principium cognoscendi, sed ipsum cognitum non principium, sed secundarium, vel est essentia diuina ut imitabilis a creatura, sed ut statim dictum est, essentia diuina vel non est exemplar imitabile a creatura, vel illa imitabilis supponit rem esse cognitam & ita non est principium cognoscendi eam. Nec ponuntur ut principia producendi rerum, & ad hoc sufficit quod sint aliquid cognitum ad cuius similitudinem aliud producat, nec requiritur ad hoc per se quod sint principia cognoscendi, & si essentia principium hoc accideret, tamen concederetur quod ideae ponuntur ut sint principia cognoscendi & per consequens agendi argumentum non cogemur essentia sua est exemplar aliorum, & ob hoc idea, non autem simpliciter, propter quod se non cognoscit per ideam, sed tantum alia.

27 Ad secundum dicendum quod argumentum non est ad propositum, quia deus non cognoscit per essentias rerum cum illa scit eas per similitudines sibi impressas, neque per essentias praedictas ut est causa earum, vel exemplar earum ut probatum est, sed ut est causa earum, & hoc modo cognoscit perfectissime multitudine quam si cognosceret eas per essentias suas vel per similitudines ab eis impressas, quia tunc esset intellectus deponens a rebus & per consequens imperfectus & imperfecte intelligens, ideo &c.

plures rationes, quæ fortiantur nomen scientiæ.

Vel aliter quod unitas est ex principali obiecto, & quia illud est unum tantum respectu diuine scientiæ, scilicet sua essentia licet secunda obiecta sint multa, ideo diuina scientia est tantum una, sed ideo dicitur forma cum respectu imitabilitatis: & quia non est aliquid unum principale imitatum ratione cuius alia dicantur imitativa, sed sunt plures quorum unum imitandum non dependet ab altero, ideo possunt dici plures ideæ, non autem plures scientiæ, sed primum melius est propter ea quæ dicta sunt prius diffin. 35. Si autem idea dicatur res intellecta ut est imitabilis à seipsa ut effecta, sic nullum argumentum est, quod si in deo non sint plures scientiæ, quod non sint plures ideæ, sicut nullum esset argumentum si diceretur in deo non sunt plures scientiæ, ergo non sunt plures res scitæ. Idea enim hoc modo sumpta est ipsam res scitā.

Ad secundum argumentum dicendum quod non est inconueniens ideæ esse inæquales, si enim ideæ vocentur ipse res intellectæ, sic constat quod sunt inæquales secundum inæqualitatem rerum intellectarum, si vero idea vocetur essentia diuina ut imitabilis à creatura, sic etiam sunt inæquales, quia inæquales sunt secundum modum nostrum intelligendi, perfectiones illæ in quibus diuina essentia imitatur à creatura, perfectius enim est intelligere quam vivere, quia unum includit aliud, & non econuerso, nec propter hoc ponitur in deo aliqua inæqualitas 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 deus est in rebus. Et diuiditur ista 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 tres. Primo ponit modos quibus deus dicitur esse in rebus. Secundo confirmat hoc per auctoritates ibi, ne autem illa. Tercio inquit 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 queris. Tercio inquit rationem quomodo dicitur esse in rebus communiter ibi, Ex prædictis patet. Et hæc vltima diuiditur in duas. Primo ostendit difficultatem propositi. Secundo excludit quorundam opinionem ibi, quidam tamen.

IN SPECIALI sic procedit. Primo proponit quod deus dicitur communiter esse in rebus per essentiam, potentiam, & præsentiam, sine distinctione, 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 unitatem, sed ille modus tertius pertinet ad tertium librum sententiarum. Postea confirmat hoc per auctoritates, ubi etiam dicit quod malis semper deus præsentis est. Secundo vero ostendit quomodo deus est in sanctis, & dicit quod in sanctis dicitur esse, & inhabitare in quantum temporaliter procedit in eos. Postea remouet quendam dubia dicens, quod illa inhabitatio sanè intelligenda est, non enim deus sic in sanctis inhabitat ut apud se non maneat, nec etiam una persona inhabitante reliqua excluditur. & subdit quod illa inhabitatio est in quantum à fidelium mentibus cognoscitur, & diligitur. Postea dicit quod sicut dicitur communiter deus in omnibus rebus intelligitur esse, & exprimitur, sed quomodo sit in omnibus rebus, siue ubique, intellectu non capimus, sed etiam exprimi non potest. Deinde excludit opinionem quorundam, & dicit quod non est intelligendum, sicut quidam dicunt quod deus dicatur esse in rebus per præsentiam, solum, quia ei sunt præsentia omnia. Per essentiam vero & potentiam, quia virtus essentia suæ naturæ, & potentia omnia conseruat, & in omnibus operatur, & hoc propter sui simplicitatem, & infinitatem. Vnum tamen subdit, quod non est credendum, quod per hoc quod deus est præsentis rebus immundis sua præsentia sit maculatur, sicut nec spiritus maculatur ad corpus leprosum ex unione ipsius ad ipsum, nec sol quamuis suis radiis contingat loca immunda. Et hæc est sententia, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum deus sit in omnibus rebus.

Thom. 1. q. 8. art. 1.



Sed deus non sit in rebus, ut materia vel forma, sed solum ut finis vel agens, ergo deus non est in rebus, sed potius extra res.

Item agere solum in rem præsentem videtur esse limitatio virtutis, sicut agere aliquo supposito, sed deus non est limitatus virtutis, ergo non solum agit in præsentem, sed in distans, & ita non est in omnibus, sed distans à quibusdam.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Ioannis 12. cecum & terram ego impleo, ideo patet per Aug. Hilarium, Ambrosium, & Gregorium in litera.

RESPONSIO. Duo videnda sunt. Primum est, vtrum deus sit in omnibus rebus. Secundum est de modo essendi in eis.

QUANTVM 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 secundum Philosophum, sed deus est causa singularis, per oppositum ad vniuersalem per prædicationem, & immediata respectu omnium & actu operans quandoque 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 quandoque res est, quod enim sit causa singularis exponendo singulare modo quod dictum est non oportet probare. Quantum ergo ad primum, scilicet quod deus sit causa immediata omnium patet sic, duplex est causa, quædam est efficiens & non conseruans, ut edificator respectu domus, quædam est efficiens, & conseruans ut sol respectu luminis in aëre, & secundum hoc sunt due actiones, scilicet productio, & conseruatio, quamuis ergo deus non sit immediata causa omnium quantum ad productionem, est tamen immediata causa omnium quantum ad conseruationem, secundum etiam hanc actionem semper est actu operans, quandoque res est, secundum illud Ioan. 5. pater meus vsque modo operatur & ego operor, aliter enim res cederet in nihilum nisi manu omni potentis teneretur, & sic patet minor. Sequitur ergo conclusio, scilicet quod deus sit simul cum omnibus rebus quandoque sunt.

Sed contra hanc rationem instatur primo, quia est tota concedatur, non videtur tamen probare conclusionem. Quartum enim vtrum deus sit in omnibus rebus, ratio autem solum probat quod deus & creatura sunt simul quod si intelligatur de similitudine durationis, ut videtur esse intentio Arist. (scilicet quod vno posito aliud ponatur) non propter hoc sequitur quod vnum sit in alio, alioquin cum Parisius & Roma sint simul duratione sequebantur quod Parisius esset in Roma, vel econuerso, quod non est verum, id vero intelligatur de similitudine loci adhuc non sequitur quod 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.

Secundo quod non videtur verum illud quod affirmatur (scilicet quod deus sit immediata causa conseruationis cuiuslibet rei) constat enim quod lumen non conseruatur à deo in aëre, nisi mediante sole, & sic est in compluribus aliis, ergo saltem in istis non concludit ratio quod deus sit in illis.

Et dicendum ad primum, quod quando dicimus deum esse in rebus, non intelligimus eum esse in eis ut partem intrinsecam, vel intrinsecus rem penetrantem, ut magis infra patebit, sed intelligimus eum esse præsentem rei, non solum secundum durationem, quia est quando res sunt, nec secundum contactum corporalem, 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 immediatè quoad sui extremum, sed per ordinem se habet spiritus ad corpus immediatè 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.

Ad aliud dicendum quod dato quod deus non esset immediata causa conseruatiua omnium quæcumque sunt in rebus, tamen adhuc haberet propositum. Primo quia est non conseruare immediatè omnem rem, vel omne quod est in rebus, potest tamen si vult absque sui mutatione immediatè conseruare, operando in rebus, vltimus quia ab essentia non egreditur actio nisi à posteriori tanquam præsuppositam. Secundo quia in omni re subsistente est aliquid quod immediatè à deo conseruatur, incorporalia quidem secundum se tota à deo conseruantur, & incorporalia vero quoad materiam, & illa quum sit in tota re, & in

hil sit rei cui non sit præsentis materia, utpote quæ omnibus subest, quia ratione deus est ei præsentis immediatè ea ratione est præsentis omnibus quæ sunt in re, licet non conseruet ea immediatè, conseruet enim materiā quæ est indistans à quolibet rei, sic ergo patet primum.

QUANTVM ad secundum, scilicet de modo essendi in rebus, aduertendum est quod triplex est modus in genere quo deus dicitur esse in rebus, unus generalis, & duo speciales, generalis modus est, quo deus dicitur esse in rebus per essentiam, præsentiam, & potentiam, qualiter autem sit in omnibus per potentiam, & per præsentiam satis clare & concorditer ponitur, quia dicuntur deus sit in rebus, quia est causa rerum, sicut ceterario res dicuntur esse in deo, quia sunt creatæ ab eo (ut prius dictum fuit) secundum duas conditiones causalitatis diuine dicitur deus esse in rebus duobus modis, res enim produuntur & conseruantur à deo per intellectum, & liberè dicitur ergo deus esse in rebus per præsentiam ratione suæ intellectualitatis, sicut illa dicitur sibi præsentia, quorum vnum est in prospectu alterius, sed dicitur in eis esse per potentiam suā libertatis secundum quam potest prout vult eas conseruare, vel annihilare, qualiter autem sit in rebus per essentiam non sic concorditer ponitur.

Quidam enim dicunt de existentia dei in rebus proportionabiliter his quæ dicta sunt de existentia rerum in deo, & hoc sic, quia sicut res consideratur secundum esse proprii generis, non dicitur esse in diuina essentia, sed solum in dei scientia, vel potentia, quia ipsa sic considerata non est idem quod deus, sed se habet solum in ratione obiecti terminantis operationem diuinam (ut declaratum fuit supra) considerata autem secundum esse virtuale suæ causæ quod est aliquoties esse causari dicitur esse in dei essentia, eo quod est idem cum ea, dicente Anselmo, quod creatura in deo est creatrix essentia, sic ex ista parte deus potest considerari dupliciter. Vno modo secundum suum esse in se, & sic non est in aliqua re per essentiam, sed potius dicitur esse supra res, quia in excellentia naturæ supergreditur 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 creaturæ, & sic deus est in rebus per essentiam, non quod essentia diuina secundum se sit in re, sed quia essentia quæ est rei formaliter, est essentia dei causaliter, ut sicut ex alia parte dicebatur quod creatura in deo est creatrix essentia, sic deus in creatura non est aliud quam creatura.

Sed si bene volumus considerare, nec illud quod communiter dicitur de existentia dei in rebus per præsentiam, & 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 æqualiter habet in prospectu res dum sunt, & antequam sint, similiter per suam libertatem æqualiter potest rem producere vel non producere, antequam sit sicut iam existentem potest conseruare vel non conseruare, si ergo deus dicitur esse in rebus per præsentiam, & potentiam ratione suæ intellectualitatis & libertatis modo quo exposuimus, sequitur quod deus secundum hos modos æqualiter erit in rebus nōdam existentibus sicut in iam existentibus, quod non dicitur. Secundum autem non sufficit, quia ut probatum est in primo articulo, deus est in rebus nō solum secundum effectum suum, sed secundum realem exhibitionem & præsentialem essentiam suam, & ideo oportet plus dicere quam alij dicant.

Propter quod aliter dicitur & melius, quod quam existentia dei in rebus requirit existentiam rerum, in eo enim quod non est nihil esse potest, res autem non existunt, nisi per actum operationem dei creantis, & conseruantis res, ideo secundum tria quæ conseruantur ex parte dei ad productionem, vel conseruationem dei sumuntur illi tres modi. Illa autem tria sunt operatio vel actio, virtus à qua est actio, & essentia in qua est virtus, sicut ergo actio creationis facit rem existere, actio autem conseruationis existentiam rei continuat. Existentia autem rei facit rem deo præsentem, & deum rebus, deus enim non efficitur præsentis rei, nisi quia res efficitur præsentis ei ideo ratione actionis producentis & conseruantis rem in esse, deus dicitur esse in rebus per præsentiam. Et quia hæc præsentia non est solum secundum cognitionem vel alij ponunt, sed secundum realem exhibitionem, nam sicut figura sigilli nō sit nec conseruatur in aqua, nisi ad realem coexistentiam sigilli, sic nulla res conseruatur in rebus per existentiam rei, ideo dicitur deus esse in rebus per existentiam rei, vltimus quia ab essentia non egreditur actio nisi si sunt modi generales quibus deus est in omnibus rebus conseruatur secundum esse spiritus, quod est esse gratiæ, per quæ re generantur ad spirituales 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 unionis, vel possumus considerare hominem reparatum in quantum huiusmodi, & sic dicitur esse in homine per gratiam adoptionis, & secundum primum modum, scilicet per gratiam unionis, constat quod deus nouo reali modo est in creatura assumpta, & non solum effectus eius, qualiter autem sit nouo modo in creatura secundum aliud modum ipse deus, & non solum eius effectus dictum fuit supra distinctione 14.

Ad primum argumentum dicendum quod deus non dicitur esse in rebus per modum partis intrinsecæ rem componens imò est extra res, sed dicitur esse in eis per immediatam præsentiam quam habet ad quamlibet rem, non solum secundum extremum rei ut sit per contactum, sed secundum quodlibet rei, quam præsentiam facit ordo non situs, ut dictum fuit.

Ad aliud dicendum quod facere rem præsentem esse quæ prius omnino non fuit, vel conseruare iam factam, nō arguit imperfectionem, vel limitationem potentie. Sed potius perfectionem dum absque eius præsentia cetera nec esse nec permanere possunt, deus autem est agere aliquo supposito, quia istud arguit quod virtus causæ nō extendit ad omnia, ex quo necessario aliquid supponit & istud est imperfectionis, ideo non est simile.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum deus sit ubique.

Thom. 1. q. 8. art. 2.



ECUNDO queritur vtrum deus sit ubique.

Et arguitur quod nō, quia sic se habent permanentia ad locum sicut successiua ad tempus, sed in successiuis vni indiuisibile nō potest esse in diuersis temporibus simul, ergo nec indiuisibile permanens (ut deus) potest simul esse in di-

uersis locis, non est ergo ubique.

IN CONTRARIUM est quia deus est in omnibus rebus, sed quilibet locus est aliqua res ergo deus est in omni loco.

RESPONSIO. Locus potest considerari dupliciter. Vno modo prout est quædam 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 ubique, secundum se nusquam est, quia à nullo continetur, sed potius omnia continet, & conseruat, secundum autem effectus suos est ubique, quia omnem locum replet effectibus suis, & secundum hunc modum proprii dei est esse ubique, nihil enim replet omnem locum bonitatibus, & effectibus suis nisi deus.

Iuxta quod est notandum quod magister in litera distinguat triplicem modum essendi in loco (scilicet) circumscriptione, & hic modus conuenit soli corporibus, quæ secundum sui vltimum commensurantur vltimo continenti quod est locus et circumscribens. Item aliquid est in loco diffinitiuè & hic modus ut dicunt quidam conuenit substantiis spiritualibus creatis de quorundam inquitur postea.

Et neuter istorum modorum essendi in loco, vel ubique deo conuenit. Cuius ratio est, quia primus modus arguit in eo quod dicitur esse in loco limitationem quantitatis corporeæ. Secundus vero modus arguit limitationem essentie & 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 ubique, impediens hoc limitatione rei secundum quantitatem molis vel virtutis, ut dicunt qui ponunt spiritum loco diffinitiuè.

Tertius modus essendi in loco scilicet repletiuè conuenit deo, non secundum se, sed secundum suos effectus (ut dictum est) & sic est proprium dei esse ubique, quia sola virtus diuina se extendit ad producendum omnes res existentes, vel possibiles esse in loco, & hoc (scilicet) repleare locum suis effectibus, & sic esse ubique conuenit ei non ab æterno, sed ex tempore sicut & producere res quibus omnis locus repletur.

AD ARGUMENTVM primum dicendum quod sicut est aliquid indiuisibile quod est aliquid successiuorum ut nunc vel mutatum esse, & istud non potest esse in pluribus partibus temporis, vel motus, aliud vero est quod non est de genere successiuorum ut æternitas vel æuum & illud potest coexistere toti successioni motus aut temporis sic est quoddam indiuisibile quod est aliquid quæritatis ut punctus. Et istud nō potest esse in pluribus partibus magnitudinis, vel in pluribus locis. Aliud est indi-

indivisibile quod est totaliter extra naturam quantitatis corporalis
(vnde dicitur) & de tali indivisibili nihil prohibet quia sit præsens
omnibus locis, & omnibus rebus.

Sententia huius literæ in generali.

QUOD Vnde divina natura. Hæc est secunda pars
principalis distinctionis prædictæ, ubi excludit
de ea quæ consequuntur creaturam in loco exi-
stentem, scilicet localitatem & motum. Et di-
viditur in tres partes. Primo proponit quod in-
venitur in creaturis existentibus in loco ibi, omne ergo corpus.
Tertio concludit imperfectionem deum non habere, ibi, fate-
mur itaque.

2. **I**N SPECIALI sic procedit. Primo ponit quod divina na-
tura sit est in omni loco quod non circumferibitur vel diffinitur
loco, vel aliquo modo, deinde ostendit quod hæc duplex imper-
fectio invenitur in creatura, creatura enim corporalis loco diffi-
nitur & circumferibitur, spiritualis autem solum diffinitur. Item
corporalis creatura per tempus & locum movetur, spiritualis au-
tem per tempus solum. Mutari autem per tempus est per affec-
tiones temporis subsistentibus mutari. Postea inquit vtrum muta-
ri per locum spiritui conveniat, & determinat quod transire de
loco ad locum, itaque diffinitur & non circumferibitur sic con-
venit spiritibus, sed transire de loco ad locum circumferibitur eis
non convenit. Deinde ostendit quod esse locale & circumferibi-
bile, & diffinibile deo non convenit, addit, quod deus sine sui
mutatione de novo incipit, & definit esse in creatura. Vltimo
determinata recapitulat, ut patet in litera. Hæc est, &c.

Q V A E S T I O P R I M A.

Vtrum angelus sit in loco.

Thom. 1. q. 52. art. 1.

IC PRIMO queritur. Vtrum angelus sit
in loco. Et videtur quod non, quia si angelo
competeret esse in loco, hoc esset ratione ef-
ficientie, vel ratione virtutis, vel ratione opera-
tionis, non ratione essentie, quia secundum
quod dicitur Aug. & probat, corporalibus non
competit locus ratione substantie, & multo
minus spiritualibus, qualis est angelus. Nec ratione virtutis, quia
virtus angeli, vel est eadem cum sua essentia, vel non minus ab-
stracta à conditione quantitatis & loci, propter quod si ratione
essentie non est in loco, videtur quod nec ratione virtutis, nec ra-
tione operationis, tum quia contingit angelum nihil operari cir-
ca locum, & tunc nullam esset, quia angelus non potest esse per
operationem in loco, nisi quia corpus circa quod operatur est in
loco, sed corpus coeli, circa quod maxime versatur operatio an-
geli, non est in loco iuxta illud 4. Physic. terra est in aqua, aqua in
aere, aer in igne, ignis in celo, celum autem non amplius in alio, ergo
videtur quod angelus propter tale operationem non sit in loco.

2. Item secundum Boetium de Hebdo. communis conceptio
est incorporea non esse in loco, sed angeli ponuntur incorpo-
rales, ergo non sunt in loco.

3. **I**N CONTRARIUM est quod dicit Damascenus li-
bro primo, cap. 16, quod incorporea natura est ubi operatur, sed
angelus operatur in loco, ergo est in loco.

4. **R**E S P O N S I O. Circa questionem istam sic proceditur,
quin primo ponitur id quod est de questione clarum. Secundo
inquiritur de hoc quod est dubium.

1. **Q**UANTUM ad primum sciendum est quod sicut dicit
Damascenus ubi supra, locus est corporalis finis eius quod con-
tinet respectu eius quod continetur, & 4. Physic. dicitur quod lo-
cus est vltimum corporis continentis, ex quo patet quod proprie
loquendo de esse in loco, illud solum dicitur esse in loco, quod sic
continetur loco, ut terminetur eo tanquam termino extrinseco,
& continetur ei secundum sui vltimum. Et istud est circum-
scribi loco, & sic nullus unquam posuit angelos esse in loco, nisi
qui dixerunt eos esse corporeos. Alio modo potest accipi esse in
loco large pro eo quod est determinate esse præsens huic, vel illi
loco, & esse distans à loco remoto, quomodo à nullo circumscriba-
tur, quod aliqui vocant esse in situ, vel determinare sibi situm
magis quam esse in loco. Et istud potest adhuc esse dupliciter,
secundum quod est duplex situm, vel locus, scilicet mathematicus
& naturalis, secundum quod duplex natura consideratur in lo-
co, quantitativa, videlicet & qualitativa, nam secundum primam
vocatur mathematicus, sed quoad secundam vocatur naturalis,
quia ratione eius corpora naturalia tendunt ad propria loca, &
conferuntur in eis, & contrahuntur in contrariis, ergo quan-
tum ad hunc secundum modum illud dicitur determinate esse

in loco naturali, quod ex natura sua habet inclinationem ad ta-
lem locum, ut 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 unum locum quam ad
aliud, talis enim determinatio ad locum est propter connatu-
ralitatem unius ad alterum, sicut conferuntur ad conferuntur,
angelus autem tali conferuntione non indiget.

6. Ad hunc tam modum videtur accedere opinio illorum qui
dicunt angelos ex sua natura deputatos vel determinatos ad mo-
uendum determinata corpora celestia, sic quod non possunt ali-
quid aliud movere immediate, vel alibi esse, quod quidam reputa-
tur erroneum, & est satis irrationabile, quia omne quod agit crea-
tura spiritualis extra se agit libero arbitrio, & non ex necessitate
naturæ, propter quod nec ex natura sua potest habere necessariam
determinationem ad illud, quin possit non agere illud, quantum
est ex conditione naturæ suæ, quicquid sit ex divina ordinatione,
locum autem metaphysicè sumptum determinat sibi illud quod
talem habitudinem habet ad locum, ut non sit ubique nec nul-
quam, sed alibi, non tamen magis hic quam ibi, sed indifferen-
ter quantum est ex eius natura, tamen dum est hic non est alibi,
vel in alio loco, sed distat ab eo secundum distantiam loci à loco,
& sic esset in loco corpus mathematicum si esset, quia non deter-
minaret sibi aliquem locum, necessarii tamen esset in aliquo lo-
co, sed circumscriptus, quia quantum esset, sed quia angelus non
est quantus, ideo non sibi potest determinare talem locum modo
circumscriptus, ut prius dictum fuit, exclusa tamen circumscrip-
tione inquirendum est vtrum angelus sit in aliquo loco tali modo
quod ex natura sua non determinet sibi magis unum quam aliud,
necessarii sit tamen in aliquo & dum est in ipso distat ab alio.
Aliis ergo existentibus manifestis de hoc restat discutendum.

7. Est ergo intelligendum quod circa hoc sunt quatuor opi-
niones, una quæ ponit quod angelus isto modo iam dicto deter-
minat sibi locum, in quo est diffinitus, & ratio essendi sit in lo-
co determinato est sua essentia ex eo quod est finita & limitata,
fulcitur autem hæc opinio tribus rationibus.

8. Prima sumitur ex comparatione essentie angeli ad essen-
tiam divinam, secundum rationem finiti & infiniti, & est talis,
sicut se habet substantia vel essentia infinita ad essendum ubi-
que, sic se habet essentia finita ad essendum alibi sic quod non
ubique, sed deus propter infinitatem suam essentie est ubique,
angelus propter finitatem & limitationem suam essentie est
alibi determinate.

9. Secunda ratio sumitur ex operatione angeli, & est talis, prius
secundum naturam est actum præsens passivo, quam agat in
ipsum (sicut ignis ordine naturæ prius est præsens combustibili
quam comburat ipsum, & idem in omnibus actibus & passivis)
quod prius secundum naturam oportet ea esse approximata, quam
agant, sed angelus agit in locum determinatum, vel in corpus exi-
stens in determinato loco, & non ubique simul, ergo angelus secun-
dum naturam suam prius est præsens loco quam agat ibi aliquid
actionem, ergo actio angeli circa locum non est ipsi ratio essendi
in loco, quæ prius sit ibi quam agat, sed ipsa met essentia angeli
secundum quam est præsens loco, est prius loco antequam agat ibi.

10. Tertia ratio sumitur ex operatione angeli ad universum
cuius est pars, & est talis, pars non est extra totum, sed intra, non
ubique, quia sic æquatur toti, ergo est alibi determinate.

11. Pro hac opinione videtur facere dictum Damasc. lib. 2. cap. 16,
ubi dicit quod spiritus continentur à parietibus, tanuis, & clau-
stris & signaculis, & similiter articulus episcopalis, qui dicitur
quod angelus vel anima separata (nullquam est supple) error est,
istud tamen quod nullquam esset quandoque contingeret, nisi
essentia esset eius ratio essendi in loco, quia contingit quod qui-
doque nihil operentur circa locum, & tunc nihil potest eis esse
ratio essendi in loco, nisi essentia ut videtur, quare &c.

12. Ista opinio autem non videtur vera, sicut & quidam alius arti-
culus dicit in quo continetur sic, quod angelus nullquam est secundum
substantiam est error, si intelligatur quod substantia non sit in loco,
si autem intelligatur quod substantia non sit ratio essendi in loco,
verum est quod nullquam est secundum sui substantiam, expressè
dicit quod essentia angeli non est ei ratio essendi in loco. Et hoc
possumus probare eisdem viis, scilicet, ex limitatione essentie
angeli, & ex eius operatione, & ex eo quod est pars universi.

13. Prima via sic patet, duplex est limitatio. Una secundum quan-
tatem & essentiam, secundum quam omnis creatura est con-
tenta certis limitibus. Propter quod & diffinitio quæ est terminus
dicitur quod est, dicitur terminus quinto metaphysicæ. Alia est
limitatio secundum quantitatem molis, quæ creatura est tanta
quod non maior, & de hoc certum est quod res per eam necessariam
habet habitudinem ad situm, ut necesse sit eam esse alibi, non
nullquam, neque ubique & dum est hic non est alibi, sed distat
secundum distantiam loci, hæc autem limitatione caret angelus

cum non sit quantus quantitate molis, ideo ratione huius limi-
tationis non potest competere angelo esse in loco. Nec ratione
primæ, probatio quia si limitationi essentie responderet locus
diffinitus, sicut limitationi quantitatis responderet locus circun-
scriptus, tunc sicut se habet quantum finitum ad locum ut ab
eo circumferibatur, sic se haberet substantia finita ad locum ut ab
eo diffinitur, sed quantum finitum sic se habet ad locum ut cir-
cumscribitur quod circumferibitur à loco sibi equali, non potest
circumscribi à maiori vel minori, ergo sic se habebit essentia an-
gelica quia finita, ad locum ut diffinitur solum à loco sibi equali
vel sic proportionato essentie suæ quod non poterit diffiniri lo-
co maiori vel minori, hoc autem est absurdum, quia essentie an-
geli nullus locus est equalis vel inæqualis, cum quantitas loci &
essentia angeli sint penitus diversarum rationum, neque est ali-
qua proportio inter essentiam angeli & locum, ut tantus locus
debeat angelo, & non maior neque minor, nec aliquis doctor
hoc ponit, ergo illud ex quo sequitur est falsum, scilicet, quod li-
mitationi essentie respondeat locus diffinitus. Et per eandem
rationem dicendum est quod non competit deo esse ubique, ita
quod infinitas suæ substantiæ sit ei ratio ubique essendi, sed est
vbi que solum ratione suorum effectuum (ut dictum fuit in præce-
dente questione) nisi enim competere deo esse quocunque ratio-
ne suæ essentie infinitas tunc competit ei esse necessario ubique
vel in loco infinito, & nullo modo finito, sicut e contrario dicitur
de angelo quod ratione suæ essentie finitæ convenit ei esse in
loco finito, & nullo modo in infinito, esse autem ubique non est
esse in loco infinito, ergo infinitas divinæ essentie non est ipsi
ratio essendi ubique quod tamé assumebat prima ratio aliorum.

14. Et si dicatur quod non est simile de corpore quanto respectu
loco circumferibitur, & de angelo respectu loci diffinitur, &
de deo respectu loci infiniti, quia deus & angelus sunt substan-
tialiter liberi & ideo ratione suæ libertatis angelus potest esse in
maiori vel minori loco, finito tamen, deus autem & in infinito,
si aliquis locus infinitus esset, & in finito, quia finitum continet
intra infinitum, non sic autem de quanto corpore quod non
est talis libertatis, propter quod necessario est in loco sibi æqua-
li nec potest esse in maiori vel minori.

15. Sed istud non valet, quia quantumvis deus & angelus sint sub-
stantialiter liberi, hoc tamen solum est respectu eorum quæ subia-
cent suæ operationi, & non respectu eorum quæ competunt eis
circumscribi omni operatione, sed ea quæ competunt eis
angelis ratione finitatis vel infinitatis substantiæ, competunt eis
circumscribi omni operatione, quia finitatem vel infinitatem essen-
tie prior est omni operatione substantiæ, ergo in deo vel an-
gelo non est libertas quod sint in maiori vel minori loco, finito
vel infinito, si tamen finitas vel infinitas essentie est eis ratio
essendi in loco. Et declaratur per simile, homo enim est quoddam
quantum corporeum liberæ naturæ respectu multorum quæ sub-
iacent suæ operationi, 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 necessario est in æquali
similiter licet deus & angelus sint substantialiter liberi respectu
exteriorum ad quæ comparantur mediantibus suis operationi-
bus, tamen sicut non est in potestate eorum quod sint maiore
vel minore perfectionis in essentia, sicut non est in potestate eo-
rum quod sint in maiori loco, si tamen quantitas perfectionis
essentialis est eis ratio essendi in loco.

16. Item patet secunda via scilicet ex operatione sic, esse præ-
sens immediate alicui est in plus quam esse rei propinquum se-
cundum locum, quod patet quia non convertitur consequentia, nã
reus sequitur, istud est immediate præsens, propinquum alicui secundum
locum, ergo est ei immediate præsens, sed non sequitur, istud est
immediate præsens illi, ergo est ei propinquum secundum locum,
anima enim est immediate præsens corpori & universaliter for-
ma materię, & tamen non sunt propinqua secundum locum, nec
remota, quia alterius rationis est presentia forme ad materiã
& accidentis ad subiectum quam sit presentia secundum locum
& situm, nec eam includit, nam demus quod deus creasset ali-
quem angelum ante mundum corporeum, si iste angelus fuisset
præsens materię & forma ut quidam ponunt forma fuisset
secundum situm, vel loquendo sine calumnia sui accidentis quod-
cumque sit illud fuisset præsens subiecto immediate absque pro-
pinqutate loci, vel situm, modo etiam in corporalibus forma &
remota, dicitur sunt indistincta secundum locum ratione quantitatatis
totius, sed hoc accidit presentie materię ad formam & præce-
dent omni quantitatē. Ex hoc arguitur sic, ex eo quod est cõ-
versio, sed alicuius est immediate præsens alteri est in plus quã
esse ei immediate propinquum secundum locum, ut declaratur
est ergo ei immediata presentia non licet inferre immediatam

propinquitatem secundum locum, sed solum requiritur quod
actum sit immediate præsens passivo ordine naturæ priusquam
agat in ipsum, ergo non licet inferre quod oporteat ipsum prius
esse propinquum secundum locum passivo quam agat in passivum,
non oportet ergo essentiam angeli antequam agat secundum
se esse prius in loco, quamdam quasi propinquitatem ad hunc locum,
& distantiam ad alium ut alij ponunt, sed sufficit quod sit ei im-
mediate præsens non situ, sed ordine ut magis infra declarabi-
tur. Et in hoc patet solutio secundæ rationis aliorum.

17. Tertia via sumitur ex eo quod angelus est pars universi sic,
universum potest nominare universitatem corporum & perfe-
ctionum corporalium tantum, vel universitatem rerum tam cor-
poralium quam spiritualium, accipiendo primo modo univer-
sum quum omne corpus & omnis perfectio corporalis habeat
habitudinem ad locum & situm, cuius differentie sunt intra &
extra, necesse est quod quilibet pars huius universi, sit intra uni-
versum sed augetur non est pars huius universi, propter quod
non oportet quod sit intra hoc universum secundum aliquem si-
tum vel locum, & in hoc peccat tertia ratio aliorum, quæ pro-
cedebat acsi angelus esset pars universi corporis. Si autem univer-
sum accipitur pro universitate omnium rerum tam corpora-
lium quam spiritualium, sic angelus est pars universi, sed ex hoc
non potest argui quod sit in aliquo loco diffinitus, imò potius
oppositum, cuius ratio est, quia inconueniens est differentiam
vnius partis universi extendi ad omnes, quia totum æquaretur
parti, vel pars toti, sed extra & intra, propè & longè, sub & su-
pra, hic & ibi, & cõsimilia sunt propria differentie universi cor-
poris ratione quantitatis cui per se competit situs, ergo incon-
ueniens est quod extendatur ad omnes partes universi simpli-
ter dicti, cuius pars est universum corporeum. Non ergo ex-
tenduntur ad substantias incorporeas, cuiusmodi sunt ange-
li. Huic autem contradicit imaginatio quæ non transcendit
quantum & continuum, secundum quam formamus nos de
angelis aliquid quantum subtilissimum. Sed in hoc non est re-
ctum credere imaginationi, quia angeli abstrahunt secundum
rem à quanto, sicut à quali, & ideo sicut non sunt albi aut nigri,
calidi aut frigidi, & sic de ceteris qualitatibus corporalibus, sic
non sunt magni vel parvi, quia non sunt quanti, nec per conse-
quens hic vel ibi ratione suæ essentie, quia hæc sunt proprieta-
tes quanti. Nec pro aliis dictum est Dam. prius allegatum, quia
in nonnullis libris præponitur negatio sic, non continetur au-
tem, &c. Vel dato quod non sit ibi negatio, Dam. in eodem cap.
exponit se (subdens) intellectus vero existentes in intellectuali-
bus locis sunt q. d. angeli intelligibiles sunt in loco, quia ibi
intelliguntur esse ubi operantur. Articulus etiam non est pro
eis, quum exponatur per alium ut dictum est.

18. Secunda opinio est, quod angelus non est in loco, sicut quod
sua essentia sit ei ratio essendi in loco, sed operatio eius circa lo-
cum, vel circa corpus existens in loco, ita tamen quod ipsi essen-
tie angeli, & non tantum operationi convenit esse in loco, sic
quod dum est in vno non est in alio, sed distat à loco distante, &
est propinquus loco propinquus, ita quod ipsi essentie angeli
convenit situs, & proprietates eius absque circumscriptione.

19. Circa autem hanc opinionem & sequentes nihil volo nunc
asserere, sed solum procedere inquisitione. Possit ergo videri ali-
cui quod illa opinio non haberet veritatem, quia quando dicitur
quod operatio angeli est ipsi ratio essendi in loco non intelligit-
ur de operatione intrinseca, ut sunt intelligere & velle, quia
talis operatio est æqualis abstractionis à situ, sicut essentia an-
geli. Oportet ergo quod intelligatur de operatione transiente
in materiam exteriorem.

20. Sed probatio quod talis non possit angelo esse ratio essen-
di in loco, quia sicut se habet quantitas ad corpus, ut sit ei ratio
essendi in loco circumscriptus, sic se habet operatio ad angelum,
ut sit ei ratio essendi in loco diffinitus, sed quantitas subiecto
diffinita à corpore non potest corpori esse ratio essendi in loco
circumscriptus, ergo operatio subiecto diffinita ab angelo, qua-
lis est illa quæ transit ad materiam exteriorem, & est in re mo-
ta, non potest angelo esse ratio essendi in loco diffinitus. Maior
patet ex positione aliorum. Minor autem est de se manifesta.

21. Item per hoc quod corpus est quantum non tollitur ab eo
quin se habeat ad aliud sicut movens ad motum. Si ergo opera-
tio in aliud transiens est alicui ratio essendi in loco diffinitus,
sequeretur quod corpus movens aliud erit simul in duobus lo-
cis, scilicet in vno circumscriptus per propriam quantitatem, & in
alio diffinitus per operationem vel motionem suam in aliud
transientem, hoc autem universaliter absurdum videtur, quare &c.

22. Ideo est tertia opinio, quod angelus neque per essentiam, neque
per operationem, neque per quodcumque aliud est in loco, sic quod
ei conveniat locus vel situs etiam diffinitus, aut differentia seu
proprietates situs vel ubi, sicut esse propinquum alicui loco, vel
esse distantem, sed solum dicitur esse in loco inquantum est
in cor

in corpore locato, non secundum se, sed secundum suum effectum quod est esse in aliquo, sicut est motus in moto, vel sicut est causa immediata in suo effectu. Et qui tenent hanc viam, dicunt quod ad hoc quod angelus moueat corpus, non requiritur aliqua propinquitas angelus ad locum secundum situm, nec omnino aliqua exhibitio realis sue presentie ad corpus locatum, sed tantum proportio inter ipsum & corpus mobile secundum rationem mouentis & mobilis, quia existit angelus mouet corpus quando vult, quia liber est in mouendo, & quando mouet dicitur esse in loco modo iam dicto.

23 Sed istud non videtur esse verum, quia posita causa proxima & sufficiente alicuius actionis & non impedita oportet ponere actionem, sed nos videmus quod posita proportione inter actum & passum, motum & mobile, & excluso omni impedimento non sequitur motus vel actio, nisi actum sit realiter presens passui & motui mobili, ergo sola proportio actui cum passui, vel motui cum mobili non est sufficiens ratio agendi vel mouendi, sed requiritur realis presentia vnius cum altero. Maior de se patet, minor etiam conceditur ab eis in corporalibus, dicunt enim & de se clarum est, quod ad hoc quod vnum corpus calefaciat, aliud requiritur prater proportionem calefactiui & calefactibilis, approximatio eorum, & textus Aristotele est de hoc primo de generatione. Istud tamen ipsi negant in his quae non sunt quanta, nec video rationem quare debeat negari, nec ipsi assignant, sed simpliciter narrant, neque enim in corporalibus approximatio requiritur ad agendum, nisi quia facit actui presens passum, nec remotio impedit actionem, nisi quia actum abiens est a passui, sicut enim quodlibet non agit in quodlibet, sed determinatum in determinatum, sic non quodlibet agit quodlibet modo, sed determinato, quia non abiens & in abscissa, sed presens & in praesentia, & istud est generaliter verum in omni actione, & motione quae aliquis supponit.

24 Ad hoc autem posset aliquis dicere quod in motione corporis per angelum requiritur presentia angeli ad corpus quod mouet, sed illa non est realis sicut in corporalibus, sed tantum secundum rationem, quia ut videtur ad mouendum sufficit quod motum sit presens mobili, secundum quod hoc est motum, & illud mobile, sed angelus est motus corporis per intellectum, & voluntatem, & ideo sicut videtur, sufficit quod angelus sit ei presens & conuersus in ratione cognoscentis & cogniti, volentis & voliti, quae presentia non est realis, sed corpus non mouet aliud corpus per intellectum & voluntatem, sed per aliquam formam in ipso existentem, secundum quam non potest esse presens alii corpori, nisi reali propinquitate, & ideo in corporalibus solum est realis approximatio.

25 Sed istud non valet, quia dato quod eadem virtus esset in angelo, per quam intelligeret, vellet, & moueret, tamen ut intellectus solum dirigeret ad motum, ut volitum solum imperaret motum, ut motum exequeretur, vel executiuum actu moueret & immediate. Et quia causam mediatam & remotam non oportet simul esse cum effectu, sed solum immediatam & proximam, ideo angelus quoad intelligere, & velle non requirit realem presentiam corporis quod debet moueri, quia sic non est causa motus, nisi quasi remota, requirit tamen quoad mouere, quia sic est causa proxima. Vnde si calor esset volitius & calefactiuus ad volendum non requireret realem approximationem voliti, sed ad calefaciendum. Maior ergo propositio est intelligenda de immediata causa mouendi, sub quo sensu minor est falsa.

26 Quarta opinio est, quod essentia angeli nusquam est, neque ratione sui aut alicuius existentis in ipsa, neque ratione operationis transiens extra, sic quod ei debeat locus vel situs definitiuus, & in hoc concordat cum precedente opinione, sed in hoc discordat, quia ponit quod sicut angelus nusquam est secundum situm, sic est presens cuilibet corpori quod potest moueri, quia sita presentia ordinis, non situs, siue moueat corpus siue non. Sed quando mouet dicitur esse ibi specialiter ubi mouet secundum quidam appropriationem, quia ibi manifestatur sua virtus, realis tamen presentia angeli ad locum praedicat operationem eius in loco. Et mouetur qui sic dicunt ex hoc quod motus & omnis actio quae subiectum supponit praexistit presentiam motui ad mobile, & actui ad passum, ut probatum est statim supra, sed angelus potest agere in multa corpora simul vel successiue, ergo antequam agat presens est corpori cuilibet & simul, quia si primo esset presens vni tantum, & postea alteri, difficile valde esset assignare, quare magis esset presens illi quam illi, cum ut supponimus, nondum in aliquod eorum agat, & si in aliquod ageret, eadem difficultas maneret, quia operatio non facit presentiam agentis, sed supponit, & iterum si esset presens vni sic quod non alteri, iam videretur diffiniri loco, quod ipsi negant. Adhuc si esset presens vni & non alij non posset fieri presens illi alij nisi per motum, vel ad alium modum. Dicere autem quod angelus per essentiam suam moueatur non est bene intelligibile, & ideo secundum viam istam ponitur, quod angelus sit sic simul presens

cuiuslibet corpori, quod potest moueri antequam aliquid eorum moueat. Et posset hoc sic persuaaderi, quod facit situs in corporalibus, hoc facit ordo in spiritualibus (secundum Augustinum) sed videmus in corporalibus quod corpus celeste habens causalitatem super omnia generabilia, & corruptibilia praesens est omnibus secundum situm hoc modo ut agat in omnia, ergo angelus habens causalitatem super aliqua corpora quoad motum localem praesens est omnibus secundum ordinem ita ut possit in omnia illa agere cum voluerit, & si non semper agat 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 & immediate, sed est ad vniuersitatem corporum contentorum, ut ad vnum alterabile habens partes, quarum quaedam sunt propinquiores caelo, immediate secundum situm, quaedam vero remotiores & medietate, ac si totum corpus contentum infra caelum esset vnum continuum heterogeneum immediate contactum caelo, secundum sui vltimum, & non secundum sui initium, impediendo hoc natura quiritatis & situs in utroque, ratione quorum quod est immediatum vni est mediatum alteri, sed presentia angeli ad quodlibet corpus mobile ab ipso, quum non sit secundum situm, non impeditur per vnum corpus, quin sit immediata ad quodlibet aliud, sicut ponendo animam rationalem non esse quantamvis quod ipsa secundum se totam existens in vna parte corporis, puta in capite non impeditur quin sit immediata tota in parte distante (scilicet in pede) & idem est de angelo, respectu cuiuslibet corporis quod potest moueri, nisi quod angelus non est forma, & actus corporis sicut anima.

27 SED CIRCA hoc sunt quaedam dubia. Primum est, quia si angelus est simul presens omnibus corporibus quae potest moueri, sequitur, ut videtur, quod angelus sit vbique, sicut & deus, quod videtur inconueniens.

28 Secundum est, quia si angelus simul est presens cuilibet corpori quod potest moueri, videtur quod simul possit mouere omnia illa corpora, quia quantum se extendit essentia angeli ad coexistere tantum se extendit ut videtur eius virtus ad agere.

29 Tertium est, quia aliqua corpora quae potest moueri vnum angelus, potest moueri quilibet alius, & tunc qua ratione vnum angelus erit presens illis corporibus eadem ratione & alij, & si plures angeli erunt simul vel etiam omnes, quod non dicitur.

30 Quartum est, quia si deus faceret alium mundum vnum vel plures abique angelis, aut angelus qui nunc est, esset presens singulis corporibus cuiuslibet mundi ex natura sua, aut non, si dicitur quod esset presens per eandem rationem, si deus faceret infinitos mundos corporeos, quilibet angelus esset eis presens, quod non est verum, nisi quilibet esset in omni, si vero dicitur quod non esset presens, sequitur quod angelus sit in hoc mundo diffinitiuus, cuius oppositum dictum est.

31 Quintum est, quia Damascenus dicit expresse libro 2. cap. 2. quod angeli quando sunt in caelo non sunt in terra, & quantum sunt in terra non sunt in caelo, quare patet quod angelus non est simul presens cuilibet corpori.

32 Sextum, quia anima separata non videtur habere ordinem, nisi ad corpus proprium quod non est, ad alia autem non, nec in ratione formae (ut de se patet) nec in ratione mouentis, quia non ponitur posse mouere alia corpora, nec est facile fingere alij ordinem secundum quem anima dicitur esse presens alicui corpori, ergo saltem anima separata nusquam erit, quod videtur erroneum.

33 ET DICENDUM ad primum, quod vel nullus angelus potest omnia corpora mouere localiter, vel si sit aliquis talis, ille non est vbique sicut deus, quia deus est vbique, sicut causa replens omnem locum suis effectibus. Et sicut causa conferens omnem locum, & omne locatum, & sicut causa, cuius prima operatio non supponit entitatem loci, vel locati, ad hoc ut agat, sed totum producit. Angelus vero nullo modorum istorum est vbique, sed solum sicut illud quod ex ordine naturae habet habitudinem mouendi quodlibet corpus, propter quod ex eodem ordine habet quod sit cuilibet corpori presens, quia siue presentia sit non potest moueri. Deus autem & natura non deficiunt in necessitate.

34 Ad secundum dicendum quod de virtute angeli ad mouendum corpus parum possumus scire, quot & quanta possit simul mouere, non oportet tamen dicere, quod angelus possit simul mouere omnia corpora, quibus potest simul esse presens, sicut non oportet quod homo possit simul mouere omnia corpora quibus simul est presens secundum aliquem contratum corporalem, dato etiam quod quodlibet eorum possit successiue moueri, nec in hoc oportet virtutem mouendi proportionari naturae rei.

35 Ad tertium dicendum quod non est inconueniens omnes, vel saltem aliquos angelos habere similem habitudinem praesentiae ad omnia corpora, ut sic omnia sint plena diis quemadmodum dicitur. Hoc enim nullam confusionem ponit in angelis, nec quoad naturas eorum, nec quoad situm, quum non sit presentia actualis.

Ad quartum dicendum est quod si deus faceret alium mundum corporeum vnum vel plures posset dici quod quilibet angelus esset presens cuilibet corpori cuiuslibet mundi praesentia ordinis non sita, & quod dicitur ulterius si faceret infinitos mundos nunquid idem esset? Dicendum quod secundum aliquos deus non posset facere infinitum a se, quia implicat contradictionem, quod si verum est, non est ponendum cum non solum sit impossibile quod potest poni, sed inconpossibile, id est, contradictio nem implicans, quod nullo modo potest poni, quia semper sequitur oppositum positi.

37 AD QUINTVM dicendum quod verbum Damasceni intelligendum est non de praesentia angeli ad locum absolute, sicut enim simul est in caelo & in terra, sed de praesentia eius quo ad manifestationem quae fit per operationem, sicut enim dictum fuit non oportet quod angelus possit simul mouere omnia corpora quibus simul praesens est, sed dum mouet in vno loco non mouet in alio & dicitur esse in vno loco & non in alio, quia manifestatur sua praesentia per operationem sic hic quod non ibi.

38 AD SEXTVM dicendum quod anima separata quantum est de natura sua posset dici esse nusquam, secundum tamen diuinam deputationem est alicubi scilicet in caelo vel in inferno, vel vbi a deo deputatur iuxta meritum vel demerita. Hec autem omnia dicta sunt absque vlla assertionem & affectionem solum inquirendo & dando occasionem peritioribus vltius inquirendi.

39 AD PRIMVM argumentum dicendum quod angelus conuenit esse in loco ratione essentiae, non quidem circumscriptione, quia nec sic conuenit substantiae materiali (ut arguebatur) nec diffinitiuo ita quod essentia competat determinatus situs, & propinquitas & distantia spatialis, sed secundum ordinem qui dicitur manifestationem, & hoc modo nihil prohibet quin quandoque sit nusquam quamuis quidam dicant quod angelus non potest non operari circa locum. Alioquin vniuersum non esset connexus, nisi spiritualia necherentur corporalibus, quod sit per solam operationem, operationem autem vocant non solum secundum locum, sed quemcumque contactum vel quamcumque applicationem virtutis ad locum. Istud autem est friuolum, quia angelus libere operatur circa corpus, & ideo potest omnino non operari circa locum, & vniuersum esset non connexus, quia connectio vniuersi non requirit actuale operationem cuiuslibet partem suae, sed sufficit naturalis gradus & ordo partium, & si requireretur actualis operatio, sufficeret quod infinitus angelus moueret corpus, & alij conderentur cum ipso per alias operationes spirituales (ut sunt illuminationes, & huiusmodi) & tunc omnes angeli praeter vnum nusquam essent per operationem. Quod vltius dicitur quod illa operatio non est mouere, mirum est quod sit, quia omnis operatio transiens in materiam exteriorem est ad formam, vel ad locum, actio autem angeli circa corpus non potest esse ad formam nisi mediante motu locali, quare &c. Item qualis contactus potest esse angeli ad corpus si non motione, non video, nisi imaginemur angelum corporeum cui quasi semper tenet manum ad corpus mobile, licet non semper moueat ipsum quod est ridiculum.

40 AD SECVNDVM dicendum quod Boetius loquitur de esse in loco circumscriptione, sic enim est communis conceptio in corporalibus non esse in loco, non autem alio modo.

41 AD ALIVD quod erat in oppositum patet ex dictis responsis, angeli enim sunt ubi operantur non solum per praesentiam suam essentiae, sed per manifestationem suae praesentiae.

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 habentium secundum totum, vel saltem secundum aliquam partem, possibile tamen haberi, sed angelus hoc modo dicitur esse in omni loco, in quo potest esse (ut 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, ut 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 interpolatione temporis, siue non, neuter tamen istorum motuum est in angelo sicut in subiecto, sed solum sicut in principio effectiui per effectum manifestato.

4 Hoc supposito patent duae conclusiones de motu angeli, vna est quod motus angeli non potest esse in instanti, quod patet sic, motus angeli vel dicitur motus localis alicuius corporis localiter translati per angelum, vel successio duorum motuum, sed constat quod neutrum horum potest esse in instanti, ergo &c.

5 Secunda conclusio est, quod motus angeli de loco ad locum potest esse pertransiendo medium, vel non pertransiendo. Si enim motus angeli dicitur successiue translatio corporis de loco ad locum, sic necesse est ex quod pertransit medium quod est inter terminum a quo, & terminum ad quem, cum hoc sit de essentiali ratione continui motus. Si vero motus angeli vocetur successio diuersorum motuum causatorum ab angelo, sic angelus potest transire medium si vult, vel non pertransire. Tribus enim corporibus existentibus contra a, & b, & c, angelus si vult potest primo mouere a, deinde b, & tertio c, & tunc non transit de a in c nisi per b, medium potest etiam si vult mouere primo a, deinde c non moto b, & tunc non transit medium.

6 AD ARGVMENTVM dicendum quod solum probat quod motus non competit angelo ut subiecto, quod concessum est, sed attribuitur ei ut principio effectiui per effectum manifestato. Secundum hoc exponenda sunt dicta magistri in litera.

Sententia distinctionis XXXVIII in generali & speciali.

N VNC vero ad propositum. Superius ostendit magister quorum sit scientia dei. Hic vero intendit inquirere quomodo se habeat scientia ad res creatas, & diuiditur in duas. Primo inquit utrum scientia dei sit causa creatoris. Secundo ostendit qualiter causa sit. Secunda ibi, praeterea quaerit solet. Prima pars est principalis lectionis, & diuiditur in duas. Primo inquit de causalitate diuinae scientie, secundo de infallibilitate. Secunda ibi, adhuc autem quod supra dictum est. Prima diuiditur in duas. Primo mouet quaestionem, & obicit ad alteram partem. Secundo obicit ad partem contrariam. Tertio soluit. Secunda ibi, quod si ita est. Tertia ibi, hanc igitur quae videtur. Secunda vero pars principalis in qua inquit de infallibilitate diuinae scientie diuiditur in duas. Primo ponit obiectionem probantem fallibilitatem diuinae scientie. Secundo soluit. Secunda ibi, ad quod dicimus.

2 IN SPECIALI vero sic procedit, & quaerit primo utrum scientia dei sit causa rerum, & econuerso, & probat primo quod praesentia dei sit causa rerum etiam necessaria, quia nec aliqua futura essent, nisi ea deus praesciisset, & impossibile est ea non euenire, & ad hoc adducit multas auctoritates. Augustini, postea obicit in contrarium. Probat enim primo, quod scientia dei non est causa rerum, quia sic esset causa malorum, quia scientia dei est tam malorum quam bonorum, nec res sunt causa scientie dei, quia sic temporale & creatum esset causa aeterni. Inducit etiam auctoritates Origenis ad probandum quod res creatae sunt causa scientie, postea soluit & dicit quod scientia simplicis notitiae non est causa rerum, nisi forte causa sine qua non, non enim deus quousque cogit peccare, quia scit eum peccaturum, sed scientia beneplaciti bene est causa rerum, & quod dicit Origenes res esse causam scientie dei, intelligendum est de causa sine qua non. Postea ostendit quod scientia est fallibilis, quia res potest euenire aliter. Vnde quamuis deus sciat aliquem lecturum, potest non legere. Item si non potest aliter euenire quam deus praesciuit, necessario cuncta euen

QUAESTIO SECVNDA.
Vtrum angelus moueatur localiter.

Thom. 1. q. 53. ar. 1.

D ICENDUM quod angelus moueatur localiter. Et videtur quod non, quia nullum impatiibile potest moueri ut probatur e. physico. sed angelus est impatiibilis, ergo non potest moueri.

2 IN CONTRARIVM est, quod dicit magister in litera.

3 RESPONSIO. Sicut alicui conuenit esse in loco, sic vni competit esse in loco circumscriptione sicut corpori, & ideo non competit ei proprie motus localis qui competit corpori prout successiue transfertur de loco in locum commentando se per hoc magis magnitudinis. Item nec angelo secundum se competit localiter transire, sed quod ei determinatur situs, & eius proprietate, & tunc recitatur quod loquar, non asserere, & ideo nec sic potest ei co-

eueniunt, & si posset aliter euenire scientia dei falleretur. Postea soluit & dicit quod quum dicitur impossibile est quod deus pre sciat non euenire, quod in omnibus similibus distinguendum est, si enim intelligatur coniunctum, impossibile est quod sit scientia dei simul, & contrarius euentus rerum, si vero diuisum, possibile est quod id quod scitur posset non euenire, & per hoc possunt solui omnes propositiones. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum scientia dei sit causa rerum.

Thom. 1. q. 14. art. 8.

IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum scientia dei sit causa rerum. Et videtur quod 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 scientie non est nisi scire, sed scire diuinum principaliter se extendit ad ea que non sunt factibilia ut ad essentiam diuinam, & ea que 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 trinita. quod vniuersas creaturas corporales & spirituales, non quia sunt ideo nouit eas deus, sed ideo quia nouit.

3. RESPONSIO. Scientiam dei esse causam rerum nemo ambigit, qui ponit deum esse causam rerum, quum scientia dei sit essentialiter ipse deus, sed hoc non intendit querere questio, sed intendit quod quum 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 non attribuitur ei ratione alterius, dicimus enim quod deus intelligit intellectum, & voluntatem vult, non autem intelligit voluntatem, nec vult intellectum, quamuis intellectus & voluntas sint vnum secundum rem in deo, & ideo querit hæc questio, 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 & inducentis, Neutra autem est immediata causa, Potentia vero est causa rerum, sicut exequens & immediate mouens, hæc autem patet. Primò propriis rationibus, deinde quodam ratione communi.

5. Prima conclusio patet sic, quia omnis habitus vel cognitio que habet rationem artis respectu aliquorum habet rationem dirigentis respectu factionis eorum, hoc patet ex ratione artis que ponitur 6. Ethic. quod ars est recta ratio factibilis, sed scientia dei habet rationem artis respectu creaturarum cum sint à deo factibiles, propter quod dicitur Sa. 7. omnium est artifex, &c. ergo scientia dei habet rationem causæ 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 ut sic nihil est ipsius agentis, sed solum obiectiue sese habet ad ipsum, scientia vero vel ars dirigit ut habitus quo habetur vera & certa cognitio de exemplari & exmplatō, & est aliquid ipsius operantis, & se habet ad ipsum subiectiue secundum nostrum modum intelligendi.

6. Secunda conclusio sic patet, omne agens libere mouet ad agendum per id quod est in eo summæ libertatis, sed deus agit res liberrimè, & non ex aliqua necessitate, ergo ad earum productionem mouet voluntas que est summæ libertatis.

7. Tertia conclusio patet, scilicet, quod nec scientia nec voluntas sunt immediata causa rerum, quia illi actus qui secundum suam propriam rationem æqualiter se habent ad credibilia & non creabilia non sunt secundum suam propriam rationem principium seu causa producendi aliquid, quia qua ratione essent ratio producendi creabilia, eadem ratione essent causa seu principium producendi non creabilia, cum ad utraque habeant similem habitudinem, sed actus intelligendi diuinus & volendi considerati secundum suam propriam rationem æqualiter se habent ad creabilia, & non creabilia, quia precise considerati secundum suas proprias rationes transeunt solum secundum rationem in hæc & in illa, & non secundum rem. Non enim transeunt in hæc & in illa nisi tanquam in cognita & volita, & quantum precise pertinet ad rationem cognoscendi & volendi non transeunt aliter in ea, ergo prædicti actus considerati in deo secundum suas proprias rationes, non sunt ei ratio producendi immediate aliquid.

8. Quarta conclusio patet sic, conuertendo rationem prius sa-

ctam, illud cuius actus transit in alterum, potest esse immediatus ratio producendi alterum, sed inter illa de quibus nunc agitur, & que concurrunt ad productionem creaturæ que sunt scientia, voluntas, & potentia, sola potentia est illud cuius actus transit in alterum, ergo &c. Minor patet per distinctionem potestatis actiue, quam ponit Philo. 5. Metaph. quod potentia actiua est principium transeunt ad alterum secundum quod alterum, sicut enim hæc distinctio est propria potentie actiue creatæ, quæ supponit subiectum quod transmutatur, sic ratio potestatis actiue increate que nihil supponit est ratio producendi alterum secundum quod alterum. Hæc autem patet vnica ratione que talis est, quem ordinem realem habent inter se & respectu actionis scientia, voluntas, & potentia, in illis in quibus differunt realiter, talem ordinem rationi habent inter se, & respectu actionis in deo, in quo solum differunt secundum rationem, sed in nobis in quibus tria prædicta differunt realiter, est talis ordo realis eorum respectu actionis, quod scientia est solum dirigens respectu actionis, voluntas vero inclinans ad agendum. Sed neutrum horum immediate elicit actionem per quam res producit, sed hoc tantum facit potentia motiua & executiua, ergo similis ordo secundum rationem est inter ista tria ut sunt in deo, scilicet, quod scientia est dirigens, voluntas vero inclinans, & neutrum horum est immediata ratio producendi, sed solum potentia exequens.

9. AD ARGUMENTUM dicendum quod eo modo quo aliquid est causa, habet actum quo operatur vel cooperatur ad producendum effectum, scientia autem non est causa alicuius immutabilis, sed remota, & solum per modum dirigentis, & ideo actus eius qui est scire non operatur, nec cooperatur immediate ad productionem alicuius rei, sed solum mediata & indirecte, nec tamen oportet quod respectu omnium scitorum sit directiua voluntatis, est ad operandum, sed solum solum quæ sub sunt voluntati inclinanti & potestatis exequenti. Hæc enim tria concurrunt ad productionem cuiuslibet rei ab agente per intellectum, & liberam essentia autem diuina & illa que sunt in ipsa non sub sunt potentie diuinæ ut sint vel non sint, sed solum creaturæ, ideo &c.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum deus sciat enunciabilia.

Thom. 1. q. 14. art. 14.

SECUNDO 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. 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 (ut patet ex tertio de anima) ergo sola cognitio simplicium quidditatum est deo attribuenda.

1. IN CONTRARIUM est quod dicitur in psalmo deum scire cogitationes hominum, quoniam vanæ, &c. Sed in cognitionibus hominum continentur multe enunciationes, & multi syllogismi, ergo deus omnia talia nouit.

2. RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est, quod 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. Primò sic, deus perfectissime nouit omnes res & omnium rerum habitudines, sed in habitudinibus rerum continentur multe enunciationes, ex hoc enim quod res est eadem rei per se vel per accidens consistit ratio enunciabilis secundum affirmationem, & 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, & non solum enunciabilia, quæquid est in potestate intellectus nostri, sed formare enunciationem de enunciabilibus est in potestate intellectus nostri, ergo deus scit vtrumque, scilicet, enunciationes & enunciabilia.)

3. QVANTVM ad secundum considerandum est quid est intelligere componendo & diuidendo, & quæ est causa sciendi sciendi, intelligere enim componendo & diuidendo non est sciendi, intelligere compositum, aut diuisum, quia hoc deus intelligit, non intelligit per compositionem, aut diuisionem, oportet ergo hanc compositionem, aut diuisionem accipere ex parte intellectus ex quo non accipitur ex parte rei intellectus: ex parte autem intellectus possumus hanc compositionem dupliciter intelligere, vno modo ut intellectus componens aliqua duo, ut animalia & asinum, vel diuidens asinum ab homine ut hoc faciat duobus intellectibus realiter à se differentibus, quæ per sui aggregationem constituentur tertium, sicut dicitur quod totum scitū habens varios colores in suis partibus simul videtur per vnam speciem aggregationem ex

tam ex multis, & hunc modum non credo esse verum, quia plures visiones non possunt simul esse in oculo, nec plures intellectus nos simul in intellectu nostro naturaliter, & si essent non sufficerent ad componendum vel diuidendum inter aliqua, quia ut apparet ex secundo de anima cap. de sensu communi, oportet quod comparatio quorūcumque secundum convenientiam, aut differentiam fiat per indiuisibile animæ, & indiuisibile operatione, & indiuisibile tempore. Alio modo & probabilius potest intelligi compositio & diuisio ex parte intellectus, ut non ponamus plures actus simul in intellectu facientes vnum per aggregationem, sed dicemus quod intellectus intelligens, componendo & diuidendo intelligit ea que componit aut diuidit vno actu simplici per essentiam, qui tamen virtute continet duos actus præcipientes, quibus secundum intelligentiam hominis & secundum animal vel asinum, propter quod talis actus dicitur compositus aut diuisus. Et ponitur simile, nos enim dicimus humidum & sicci esse qualitates simplices, molles autem qualitates compositas, quæ tamen in essentia sua est æquæ simplex ut sunt alie, sed pro tanto dicitur composita, quia aliquo modo continet virtualiter humidum & siccam, inquantum enim molle facile cedit, recipit naturam humidam, inquantum autem terminatur termino proprio retinet naturam siccam, & similiter in proposito, quia totius actus continet virtualiter duos præcipientes, ideo dicitur compositus, quoniam sit simplex in essentia sua. Quocumque autem horum modorum dicatur intellectus intelligere componendo & diuidendo, constat quod causa sciendi intelligendi est debilitas & imperfectio virtutis intellectus, ex qua prouenit quod intellectus non intelligit vno actu, & simul quæcumque rei conueniunt aut disconueniunt, sed intelligit diuersa intelligibilia diuersis actibus qui aggregantur ad constitutionem tertij, si ponatur primus modus intelligendi per compositionem & diuisionem, vel ex necessitate supponuntur tertio actui, qui eos virtualiter continet, & nisi illi præcelsissent, iste tertius non esset. Ex hoc sic arguitur, intellectus qui vno actu & simul omnia intelligit, impossibile est quod intelligat componendo & diuidendo, sed talis est intellectus diuinus, ergo &c. sic patet secundum.

4. EODEM apparet tertium, scilicet, quod deus non intelligit discurrendo, quia intellectus discurrens non simul omnia intelligit, sed ex noto venit in cognitionem ignotum, omnis enim discursus est propter non habitum, sed intellectus diuinus simul omnia intelligit, ergo non discurret. Item actus intelligendi diffinitur, sicut compositio & diuisio supponit indiuisibilibus intelligentiam, cui ergo non conuenit intelligere componendo & diuidendo, ei non conuenit intelligere discurrendo, sed deo non conuenit intelligere componendo & diuidendo, ut probatum est superius &c.

5. AD PRIMUM argumentum patet solutio, solum enim probatur quod deus non intelligit enunciabilia componendo & diuidendo, sicut intellectus noster, quod conuenit ei propter suam imperfectiorem quæ à deo longe relegata est.

6. Ad secundum dicendum quod omnium cognitio tam simplicium, quam enunciabilium est deo attribuenda, quam habet perfectiorem, sed modi includentes imperfectiorem sunt ab eo relegandi, & ille circa enunciabilia est intelligere componendo & diuidendo, ex quo prouenit error, quum hoc sit ex imperfectione virtutis intellectus, quæ non statim perfecte attingit ad omnia que possunt conuenire rei, vel disconuenire, propter quod hic modus deo non conuenit.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum deus sciat futura contingentia.

Thom. 1. q. 14. art. 13.

TERTIO queritur vtrum deus sciat futura contingentia. Et videtur quod non, quia omne scitum à deo ex necessitate euenit, sed nulum futurum contingens de necessitate euenit, ergo nulum futurum contingens est à deo scitum, minor patet ex propriis rationibus terminorum, probatio maioris, accipiamus aliquod futurum scitum à deo, puta quod fortis curret, tunc necessario curret, aut possibile erit cum non curret, sed possibile est cum non curret, ponatur in esse, quia secundum regulam Aristotelis possibile posito in esse, quod sequitur est, sed deus scit quod curret, ergo scientia dei fallitur, quod est impossibile.

2. Item omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium, & consequentia necessaria, & ipsum consequens est necessarium, sed hæc est quædam conditionalis si deus præcinit A fore, cuius antecedens est necessarium, tum quia æternum,

tum quia præteritum, & consequentia necessaria, quia oppositum consequentis non fiat cum antecedente, ergo consequens est necessarium, & eodē modo argui de quolibet futuro contingente. 3. Item ex maiore de necessario, & minore de intellectu sequitur conclusio de necessario, ut dicitur primo priorum. Vnde sic, omne scitum à deo, necessarium est verum, sed A fore est scitum à deo, ergo necessarium est verum, quod A erit, & sic idem quod prius. Si dicatur quod hæc est duplex, scitum à deo necessarium est verum, quia potest esse de deo, & sic est vera & composita sub hoc sensu scitum à deo inquantum 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 prædictum est inseparabiliter conditio se habens ad omne futurum, ergo illa distinctio non habet hic locum.

4. IN CONTRARIUM est, quia illa que sunt ab agente libero & habente dominium sui actus possunt non fieri (hæc enim est natura liberi arbitrij) sed multa sunt ab agente libero, & habente dominium sui actus (ut merita & demerita nostra) ergo possunt non fieri, sunt ergo contingenter, sed talium deus habet cognitionem, quum remuneret merita, & punit demerita, & ab æterno cognoscit ea antequam fiant, alioquin scientia eius aliquid accresceret, ergo deus cognoscit futura contingentia.

5. RESPONSIO. ad solutionem huius questionis duo præmittenda sunt. Primum est, quid vocamus futurum contingens, & quod sunt modi futuri contingents. Secundum est de modo cognoscendi contingens.

6. QVANTVM ad primum sciendum quod antequam res sit in actu secundum esse suæ existentie, solum habet esse in causis suis, & dicitur futura. Causarum autem inuenitur triplex gradus, quædam enim sunt causæ necessarie in se, & in ordine ad effectum, sicut est motus celi in comparatione ad eclipses, & ad alios effectus, qui ex motu orbium necessario eueniunt, sed non contingentes, imò sunt necessarij. Aliæ sunt causæ que non sunt necessarie saltem per comparisonem ad effectus, ut eos necessario producant, imò possunt non producere, & effectus præexistentes in talibus causis sunt futuri, & contingentes. Et horum est triplex differentia, quia quædam causæ contingentes determinatæ sunt ad producendum suos effectus, ut frequenter, nec deficiunt nisi raro (ut quod homo generetur cum quinque digitis solum) hoc enim euenit ut in pluribus, raro autem euenit ut generetur cum pluribus, vel paucioribus quam quinque, effectus igitur talium causarum dum præexistunt in eis sunt futuri & contingentes, sed quidam eorum sunt contingentes frequenter, quidam vero raro, alie vero sunt causæ que de se nullam habent determinationem ad hunc effectum producendum vel non producendum, sed indifferenter sese habent ad vtrumque, sicut est liberum arbitrium, ut fortis potest currere, vel non currere, & effectus præexistentes in talibus causis sunt futuri & contingentes ad vtrumlibet, sunt ergo in vniuerso futura contingentia quædam frequenter, quædam raro, quædam ad vtrumlibet. Patet etiam quod contingens ad vtrumlibet nunquam dicitur per comparisonem ad causam agentem ex necessitate nature, illa enim semper est determinata ad vnum, nisi impediatur quod sit ut raro, sed dicitur per comparisonem ad causam agentem liberam, quæ potest agere & non agere, quæ ut sit nunquam aliquid producit, quum sit æquæ indifferens ad opposita, propter quod qua ratione produceret vnum & alterum. Quantum ad secundum, scilicet de modo cognoscendi contingens, sciendum est quod contingens & qualibet res alia potest cognosci dupliciter. Vno modo in causa sua. Alio modo in sua existentia. Alio enim modo cognosco de milite, quod debeatur pugnare quando video eum armari, & alio modo quando video eum actu pugnare.

7. HIS SUPPOSITIS descendendum est ad questionem, circa quam primò inquiretur vtrum de futuris contingentiis possit haberi certa cognitio solum ex causis suis. Secundo vtrum deus habeat cognitionem de futuris contingentiis secundum suam actualem & propriam existentiam. & tertio quomodo fiat certitudo diuinæ scientie cum contingentiis rerum.

8. Quantum ad primum dicunt quidam quod de contingente non potest haberi certa cognitio per causam suam, sed solum coniecturalis, quod probant sic, quicunque cognoscit rem aliquam per talem causam qua posita effectus vel res illa potest poni, vel non poni, non habet de illa certam cognitionem sed fallibil

Vtrum deus possit nescire quod scit.
vel scire quod nescit.

Thom. 1. q. 14. art. 15.



IRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum deus possit nescire quod scit vel scire quod nescit. Et videtur 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. Secundo, deus scit ab aeterno omnia etiam possibilia, sed prae hoc omnia nihil potest scire praeter illud quod scit, & illa non potest obliuisci, ergo non potest nescire quod scit.

3. **IN CONTRARIUM** est quia deus nescit antichristum natum, sed quandoque sciet ipsum natum, ergo quandoque sciet quod modo nescit. Similiter deus scit antichristum nasciturum, sed quandoque nesciet ipsum nasciturum (scilicet quando erit natus) ergo deus quandoque nesciet quod scit.

4. Item scit se operaturum quicquid operabitur, & nescit se operaturum quod non operabitur, sed deus possit operari quod non operabitur, & non operari quod operabitur, ergo possit se quod nescit & nescire quod scit.

5. **RESPONSIO.** Primò ponitur quaedam distinctio actuum diuinorum, & deinde declarabitur propositum.

6. **QVANTVM** ad primum sciendum est quod actus diuini inueniuntur in triplici differentia. Quidam enim sunt qui non transiunt in materiam exteriorem, nec dicuntur aliquem respectum ad extra, ut sunt actus notiones, puta gignere & spirare, & quo ad hos actus non est in deo libertas vel potentia ad opposita, quia isti actus sunt in diuinis secundum se sunt liberi summa necessitate immutabilitatis, ita quod non est potentia ad opposita aliquo modo, alioquin poneretur mutabilitas in deo. Alii sunt actus diuini, qui sunt in deo effectus, 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 & potentia ad opposita, & non solum potentia ad oppositos actus, sed actus positi vicissim deo attribuuntur, quandoque enim deus actus creat & quandoque non creat, nec mutatio talium actuum ponit mutationem in deo, cum non sint in ipso subiectiue vel intrinsece, sed solum finit ab ipso effectiue.

7. Alii sunt actus modo intrinseco se habentes, quia sunt in deo intrinsece, tamen connotant respectum vel habitudinem ad res extra obiectiue vel scire & velle, scit enim deus & vult non solum se, sed etiam alia & se.

8. Hi ergo possunt considerari secundum id quod sunt, vel secundum respectum quem habent ad obiectum. Primo modo non est in deo libertas vel potentia ad opposita respectu talium actuum, nullam enim intelligere aut velle est in deo quod possit vel potuerit non esse in eo etiam de potentia absoluta, nec aliquid ei deest quod possit vel potuerit ei inesse propter eandem rationem propter quam non est libertas vel potentia ad opposita respectu actuum notionalium. Si vero considerentur secundum respectum ad obiectum sic est distinguendum. Est enim duplex obiectum scientiae & voluntatis diuinae vnum 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 prima de scientia, quia praesente intelligibili ipsi intellectui perfectissimo sub illa dispositione, qua hoc natum est intelligi & illud non intelligitur, sed essentia diuina praesens est necessario & commode intellectui diuino sub illa dispositione sub qua natum est intelligi & intellectus intelligere, quia secundum id quod est potest & intelligitur, ergo &c.

9. De voluntate autem respectu bonitatis diuinae, patet eadem sic, ubi infallibiliter representatur voluntati ratio perfecti boni & sibi necessarij absque admixtione cuiuscunque mali, ubi necessitatur voluntas necessitate immutabilitatis, sed per intellectum diuinum representatur voluntati diuinae essentia diuina habens perfectam rationem boni, & boni necessarii cum ipsa sit eadem & bonitas appetentis, & non habens aliquam admixtionem mali, ergo &c.

10. Aliud est obiectum secundariae scientiae & voluntatis diuinae (scilicet res creatae) & respectu talium est duplex cognitio in deo, ut dictum fuit supra, una qua apprehendit quidditates rerum extrinsece vel possibili, & alia qua apprehendit habitudines rerum secundum compositionem & diuisionem quae est scientia

enun-

enunciabilem. Et haec est duplex. Una qua res apprehenduntur secundum compositionem & diuisionem solum possibilem, alia qua apprehenduntur secundum compositionem & diuisionem non solum possibilem sed et deducta vel deducendam ad actum pro aliquo tempore, & haec est per quam cognoscitur res esse vel fore, & pertinet ad scientiam visionis, 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 necessario representantur per ipsam, sed omnes res quatuor ad suas quidditates & compositiones & diuisiones eis possibiles necessario representantur per essentiam diuinam, non autem quantum ad actuales compositionem & diuisionem, quare &c. Maior de se est euident, sed probatio minor, quia ut patuit supra dist. 35. Essentia diuina est representatiua rerum, quatenus continet virtualiter & causaliter omnes 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 vel causabiles, licet non vel causatas vel causandas, & quia omnis quidditas cuiuscunque rei existens 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 cuiuscunque rei secundum se & secundum ea quae possunt sibi conuenire necessario representatur ab essentia diuina, ut autem includit esse vel fore non necessario representatur, sed libere, & quantum est de natura representatiua potest representare vel non representare. Representatur enim res fore vel non fore per essentiam diuinam, non est solum essentia virtualiter omni rem continens, sed ut est volens rem possibilem fore, & quia libere vult rem fore, & quantum est de natura voluntatis potest velle 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.

Est tamen hic aduertendum quod quando dicimus deum libere, & non necessario velle 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 consequitur dici & bene, quod praedictae propositiones sunt verae in sensu diuino, qui accipitur ex natura potentiae absolute, & ex natura obiecti, sed in sensu composito sunt falsa, qui sensus accipitur ex suppositione quod potentia lata fuerit in tale obiectum per aliquem actum.

11. **AD RATIONES** utriusque 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. Vno modo in natura scientiae, & sic non augmen- tatur nec minuitur, nisi secundum modum aliarum qualitatuum, scilicet per intentionem aut remissionem, etiam dato quod esset quiddam augmentum & quandoque plurimum, quia in essentia cuiuscunque forme non est diminutio nisi est possibile inuenire alio modo augmentum vel diminutionem, & ideo dato quod deus prius quendam scientiam sciret, non propter hoc scientia eius augmen- taretur aut diminueretur hoc modo, nisi probaretur quod sciendo quod prius nesciebat scientia eius intenderetur, & nesciendo quod sciebat scientia eius remitteretur. Alio modo potest accipi augmen- tum & diminutio scientiae extrinsece (scilicet quod est plurimum) & sic dicitur scientia augeri extrinsece, & hoc modo augetur scientia illius qui primò nescit aliquid, & postea scit illud, & minui- ponitur in deo, imò nec potentiam ad hoc, quia iste est sensus & positus, in quo omnes praedictae propositiones sunt falsae, sed solum dicimus quod deus potest scire aliquid fore vel nescire quod non est necessario, sed libera, iuxta quam ponimus sensum augmentabilem vel diminubilem.

12. Ad secundam dicendum quod deus scit omnia ab aeterno quantum ad quidditates, & compositiones, & diuisiones rerum possibiles, & hoc scit necessario, ut supra probatum est. scit etiam ab aeterno omnes res quae futurae sunt in tempore, sed istas nescit necessario, imò absolute loquendo potuit ab aeterno nescire, sup- posto tamen quod sciret impossibile est eum talia nescire: & sic procedit argumentum in sensu composito, non autem in diuino.

13. **AD PRIMUM** argumentum alterius partis quod videtur probare quod etiam secundum sensum compositum deus

potest scire quod nescit, quia nescit antichristum natum, postea tamen hoc sciet. Dicendum quod deus ab aeterno scit antichristum nasciturum pro tali tempore, & nasci pro tali, & natum 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 verbi cum subiecto, sed propter tempus connotatum in materia verbi, 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 false nunc esse praeterita, & ideo nihil sciet deus postea quod modo nesciat, nec conuenit, licet propositiones de scientia dei quaedam verificentur modo & quaedam postea, non propter variationem scientiae dei, sed propter variam implicationem temporum circa materiam verbi.

14. **Ad aliud** patet solutio. Minor enim est vera loquendo de potentia absoluta secundum quam accipitur sensus diuinus, in quo praedictae propositiones conceduntur, sed non est vera supposita maiore, scilicet quod deus sciat se aliquid operaturum: hac 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.

Vtrum deus cognoscat infinita.

Thom. 1. q. 14. art. 12.



SECUNDO queritur vtrum deus cognoscat infinita. Et videtur 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 comprehendi, quia eius semper est aliquid extra, ut dicitur 3. physicorum, quare &c.

3. **SED 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. **RESPONSIO.** Circa questionem istam duo sunt facienda per ordinem. Quia primò distinguitur de infinito. Secundo soluetur questio ponendo duas opiniones & eliciendo probabiliorem.

5. **QVANTVM** ad primum sciendum est quod infinitum dicitur per priuationem finis. Finis autem dicitur dupliciter. Vno 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 eius est extra: & sic diffinitio dicitur terminus seu finis à Philosopho 1. met. & secundum hoc infinitum dicitur dupliciter secundum substantiam & secundum quantitatem. De primo infiniti soluta est questio supra dist. 35. ubi ostensum est quod deus per-

quest. 1.

fectè & comprehensue cognoscit essentiam suam quae est infinita: & ideo de hoc nihil plus ad praesens. Infinitum autem secundum quantitatem est duplex, videlicet secundum magnitudinem & secundum multitudinem. Sicut est duplex quantitas continua & discreta. Et utrumque horum potest sumi, vel secundum actum simpliciter, vel secundum actum permixtum potentia ad hoc autem modos reducitur omnes modi infiniti proprie accepti. Infinitum autem diuisione vel appositione, prout de ipso loquitur Philosophus 3. phys. reducitur ad infinitum secundum multitudinem, nam continuus quod diuiditur in infinitum est quoddam quantum actu finitum, sed pro tanto dicitur infinitum diuisione, quia susceptibile est infinitarum diuisionum secundum numerum vel multitudinem, secundum quod continet infinitas partes numero vel multitudine: partes dico non eiusdem quantitatis, sed eiusdem proportionis, similiter & continuus cui tales partes apponuntur finitum est secundum magnitudinem, nec per talem appositionem exceditur quilibet determinata magnitudo, ut ostenditur 3. phys. sed ex hoc solo dicitur infinitum, quia ei apponuntur infinitae partes secundum multitudinem. Infinitum autem in tempore & in motu reducitur ad infinitum secundum magnitudinem inquantum rebus, & motus accedunt ad rationem quantitatis continuè non permanentis, sed successiue, licet proprie loquendo non sint quantitates, cum non sint secundum se naturae absolute, 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 questionem: & sic patet primum.

6. Quantum ad secundum sciendum est quod non est intentio questionis querere, vtrum deus cognoscat infinitum modo quo

m iij cogno

Sententia huius distinctionis XXXIX.
in generali & speciali.



PRAETEREA queri solet. Superius determinauit magister de causalitate diuinae scientiae. Hic intendit aliqua inquirere circa modum causalitatis. Et diuiditur in duas. Primò enim determinat de ipsius scientiae inuariabilitate. Secundo de eius vniuersalitate. Secunda ibi, Si vero quod praedictum est. Prima diuiditur in tres. Primò mouet questionem & soluit. Secundo obicit contrarium & soluit. Tertiò ponit quorundam opinionem circa variationem diuinae scientiae. Secunda ibi, Hic opponitur à quibusdam. Tertia ibi, Item à quibusdam. Secunda vero pars principalis, in qua inquitur de diuinae scientiae vniuersalitate, diuiditur in tres partes. Primò obicit contra intentum. Secundo soluit. Tertiò recapitulat determinata. Secunda ibi, Ex tali nanque. Tertia ibi, Simul itaque. Et haec est diuisio literae & sententia in generali.

1. **IN SPECIALI** vero sic procedit magister. Et querit primum vtrum scientia dei possit augeri vel minui, vel mutari, & probat quod sic, quia poterit deus facere multa quae non facit, & 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 variari, & sic augeri vel minui. Postea responder dicens quod scientia dei idem est quod sua essentia quae variari non potest: potest tamen aliquid variabile esse subiectum scientiae dei sine aliqua mutatione facta in scientia: & 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, & velle quae non vult, non tamen quod aliqua nouitas in eo fiat. Vnde propositio dicta potest dupliciter exponi vel intelligi, scilicet coniunctim & diuisim. non enim potest esse simul quod deus aliquid prius nesciat & postea sciat, sed diuisim intelligendo, & sic vera est quod deus libertate habet sicut habuit ab aeterno sciendi vel non sciendi omnia, loquendo de notitia 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, responder quod imò, non enim vult dicere Hieronymus quod deus aliquid nesciat, sed quod non sciat particularum & per interualla temporum, sicut res per interualla temporum oriuntur & desinunt, nec equaliter prouidet rationalibus & irrationalibus. Vltimò concludit quod scientia dei extenditur ad plura, Et in hoc terminatur sententia in speciali.

cognoscuntur negationes, & non entia vel signa, vt clim-
ta, sed vtrū intelligatur positum sub aliqua ratione entis de quo
modo dicit Auicenna, quod qui non intelligit ens nihil intelli-
git, & sic non cognoscitur nisi quod habet vel habere potest na-
turam entis. Sic ergo accipiendo questionem aut queritur de in-
finito secundum magnitudinem, aut de infinito secundum mul-
titudinem, sed de infinito secundum magnitudinem, sic adhuc distin-
guendum est de scientia de qua quædam est quæ dicitur scientia
visionis, quæ est solum illorum quæ fuerint, sunt vel erunt &
dicitur scientia visionis pro tanto, quia scientia illa quæ videtur
corporaliter habent esse extra videntem, sic illa dicuntur pertine-
re ad scientiam visionis, quæ quandoque habent esse in actu
in natura propria, & non solum in potentia diuina. Alia est scien-
tia quæ dicitur simplicis notitiæ quæ cognoscitur quidditates
rerum & habitudines earum possibiles dato quod nunquam de-
beant esse. Si loquamur de scientia visionis, sic clarum est quod
deus non nouit infinitum secundum magnitudinem, quia nun-
quam fuit, nec est, nec creditur quod futurum sit aliquod vnum
quantum infinitum, neque secundum actum simpliciter in cōtin-
uis permanentibus, nec secundum actum permixtum potentie,
vt in successibus, puta motu & tempore, nō enim ponimus quod
tēpus & motus fuerint ab æterno, aut debeant durare in infinitum.
Si autem loquamur de scientia simplicis notitiæ quæ est om-
nium possibilibus, sic deus cognoscit infinitum secundum magni-
tudinem tam in cōtinuis permanentibus quam in successibus, &
de successibus clarum est quod illos qui ponit quod motus po-
tuit esse ab æterno. Constat enim quod non potuit esse nisi
insistens à parte ante deus autem cognoscit actū quicquid est pos-
sibile. Si verò motus non potuit esse ab æterno vt alij æstima-
nt, poterit tamen æternum esse in postea secundum opinionem
omnium. Et de infinito secundum magnitudinem adhuc idem
sequitur, vt videtur quibusdam, cuius ratio est, quia deus cognos-
cit actū illa quæ sunt in potentia, & simul illa quæ sunt successi-
uē sed infinitū secundū magnitudinē est in potentia vt sit secū-
dum actū salte successiuū, ergo deus cognoscit actū & simul in-
finitum secundū magnitudinē, assumptū probatur, quia constat
q. motus & tēpus, possit durare in infinitū à parte post in succe-
dendo tēpus post tēpus, motū post motū, similiter quocūq; quā-
to productū & permixtū deus possit illud augmētare, vel salte
maius facere, possit enim maius facere cælū, quia licet quæritur
in qua potest natura sit determinata, tamē potentia diuina potest
in maiore quacūq; data. Et ita patet q. infinitū secundū magni-
tudinem est in potentia vt sit actū saltem secundū actum successi-
uū, & hæc fuit minor, sequitur ergo cōclusio, scilicet, quod deus
intelligit actū & simul infinitū secundū magnitudinē, quod sic
intelligit qui hoc ponit, scilicet, q. deus nō solum cognoscit in-
finitū in magnitudine motū & tēpore, cognoscēdo, q. dato quan-
toque finito possibile est dare maius, & sic semper quod est co-
gnoscere infinitū per partes suas inquantū cognoscitur, q. qua-
cūq; parte data possibile est dare vtiore. Iuxta illud quod di-
citur 3. Phy. q. infinitū est entis quantitate accipiētib; (quantū
ad partē quæ iam exiit) semper est aliquid lumere extra, quan-
tum ad partē quæ restat accipiēdis, eius enim nō cognoscitur in-
finitū nisi valde imperfecte, sed potius est ignotū, vt dicitur 3. phy.
quia quod cognoscitur de ipso vt acceptum, determinatū est &
determinatū cognoscitur, & secundum istud est finitū, quod au-
tem cognoscitur vt accipiendū indeterminatū est, quia quo-
cūq; dato adhuc possibile est aliud & ideo indeterminatū co-
gnoscitur: quia solum in generali (scilicet, q. possibile est plus
accipi) sed in speciali ignoratur & secundum hoc attenditur in-
finitas: & ideo infinitum secundū quod infinitū dicit ignotum
nobis, qui solum habemus talem modum cognoscendi ipsum.

7. Deus autem aliter cognoscit infinitum secundum istos: co-
gnoscit enim totam possibilem successionem motus & tempori-
s, vt earentem omni termino extra eū nihil est possibile ac-
cipere, sed in ea vel infra est cōtinetur quicquid est possibile mo-
tus aut temporis, & ideo perfecte cognoscit infinitū, secundum
quod infinitum. Quod autem ita sit, patet cōsideranti virtutem
rationis prius factæ, deus enim cognoscit simul quæ sunt successi-
uæ, & actū quæ sunt potentia, cognoscit ergo actū & simul to-
tam successionem motus & temporis possibilem in posterum.
hæc ergo cum sit cognita, scilicet, vt nota, aut caret omni termi-
no, aut habet aliquem terminū, si caret omni termino habetur
propositū, si verò habet aliquē terminū, finita est: omne autem
finitum in motu vel tempore transiit tandem per decursum
motus & temporis, si semper duraret: ergo illud quod esset co-
gnitū à deo de motu aut de tempore quandoque transiretur,
quod est impossibile, quia tunc deus non nosset totū decursum
motus aut temporis, sed solum partem. assumptum est autem
quod nouit totam successionem, in qua impossibile est ponere
terminum, licet in qualibet parte signata ponatur, quare &c.

¶ De infinito autem secundum multitudinem dicitur quod

deus sic nouit infinita non solum scientia simplicis notitiae secundum quam nouit ea quae subiacent diuinae potentiae dato qd nunquam fiat quod non est dubium esse infinita, sed etiam scientia visionis, quia secundum hanc deus nouit cogitationes creaturae rationalis & quae, & quae erunt, sed istae succedent sibi in infinitum eam creatura rationalis sic corruptibilis, ergo &c. Et sic dictum est de infinito secundum magnitudinem quod intelligitur à deo non solum quia deus nouit qd dato quantumcumque finito possibile est dare maius, sed quia nouit totam successione possibilem motus & temporis, vt caretem 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 à deo, nō solum quia nouit quod dato quantumcumque multitudinem finita in cogitationibus quae erunt possibile est dare plures, sed quia nouit totam multitudinem cogitationū quae erunt, vt caretem 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, pariter nouit similes 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 cōtinetur omnis diuisio possibilis, sequitur quod per diuisionem quas deus intelligit, continuum intelligatur diuisum in indiuisibilia. Consequens est falsum, ergo & antecedens. Probatio consequentiae, quia si per illas nō intelligitur diuisum in indiuisibilia, sed in diuisibilia, sequitur quod intelligatur vel possit intelligi amplius diuisibile, ergo extra diuisiones cōtinui quas deus intelligit possibile est dare alias vel alias, quod est oppositum antecedentis, ergo consequentia est bona. Falsitas autem consequentis patet, quia si cōtinuum intelligeretur diuisum in indiuisibilia sequeretur quod esset compositum ex indiuisibilibus cuius oppositum demonstratur 6. physicorum, ergo deus non intelligit infinitam multitudinem sic sicut illi ponunt, sed solum primo modo, quod credo verius.

10. Ad cuius intellectum sciendū est quod sicut præceptum est nihil intelligitur possibile nisi secundū quod aliquo modo participat rationem entis, infinitum autem secundū magnitudinem in successibus vt in motu & tempore, vel in permanentibus successibus modo acceptis, vt si quātum semper augeretur & in infinitum secundū multitudinem accipiendo vnum totum aliud nō haberet rationem entis vel possibilem vt quoddam totum cuius quod nihil sit & intra quod cōtinetur quicquid de re est possibile, sed solum habet rationem entis & possibilem per hoc quod ali- quid eius est acceptū & aliquid restat semper accipiendū, ergo infinitum solum est intelligibile isto modo & non illo modo qui alij ponit. Maior de re patet, minor similiter clara est, quia infinitū sic sumptū nec esse, nec esse potest vt quoddā totū continens quicquid de re est possibile, imō contra rationem eius effectus ratio eius fit in tempore accipiendo & non aliter, quare &c. Vtrum autē possit esse aliquid infinitum secundū magnitudinem vel multitudinem simul totum à deo producibile inquirere infra- rius, quia si est possibile est à deo intelligibile, & si non, non.

11. Nec ratio alterius opinionis cogit, cum enim dicitur quod deus nouit simul & actu totam successione motus & temporis possibilem. Dicendū quod verū est eo modo quo cognosci potest, nō potest autem cognosci vt quoddā totum cōprehensum in se omnes partes possibiles, quia nec sic est nec esse potest, imō sic omnis successio intellecta intelligitur vt finita, quia vt patet in secūdo libro in habentibus ordinem, impossibile est omni claudi in vno totū cōtinuum vel discreto quin claudatur per aliquid vnam partem illius totius vltimū acceptam, talia autem non sunt infinita sed finita, quia habent, vltimū tale ergo totū solum est intelligibile per intellectū suarum partū inquantum intelligitur quod quacūq; parte accepta semper remanet potentia ad vltiorem accipiendū, vnde nō potest habere rationem totius simpliciter & perfecti sed potius habet rationem partē & imperfecti, 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 vltius, ideo ratio non concludit.

12. Et si dicatur, nōne deus sit quod erunt cogitationes hominum? nō, videtur inconueniens, si sic, ergo nouit totam successione vt quoddam totum comprehendens omnes partes possibiles, & sic idem quod prius. Et dicendum quod deus nouit

novit quot praeſe erunt cogitationes hominum, quia nunquam erunt praeſe tot quin alia addantur, novit tamen pro qualibet determinata parte temporis quot praeſe erunt, ſed non pro tota ſucceſſione, nec hoc eſt inconueniens, imò neceſſarium, quia natura rei oportuim non patitur.

13. Adhuc potest inuari sicut prius, deus nouit simul omnes cogitationes futuras, aut ergo nouit finitas aut infinitas. Si infinitas habetur propositum. Si finitas transibitur per progressum rerum illud quod est a deo cognitum, quod est impossibile. Et dicendum q. future cogitationes semper erunt finitæ in re, & sunt finitæ in diuina cogitatione, nec per progressum rerum transibitur quod est a deo cognitum, quodlibet enim finitum significatum transiri potest, puta mille millesies, & quodlibet aliud significatum quantumcumque maius secundum se & diuini sumptum, sed finitæ absolute sumptum pro qualibet sui parte coniunctam transiri non potest, quia si una pars transiret, transiret per aliam finitæ, & sic semper, propter quod semper finitum manet.

14. AD PRIMVM arguēdum dicendum quod scientia
dei est mensura rerum, non semper quantitativa, quia multa
line quae quantitate carent, hac etiā mensura carent infinita si
essent, sed est mensura rerum quoad esse & veritatem naturae, &
sic mensurata essent infinita si essent, nam si esset multitudo in-
finita, quaelibet eius pars esset limitata ad genus, & ad speciem,
hinc in infinitum non haberent mensurationē quantitatis discretæ,
sed si etiam esset quantum infinitum (vt ad infinitum) men-
suram & limitationem haberet ad genus & ad speciem.

Ad secundum dicendum quod infiniti actu si esset, posset comprehendere 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 infinitus: infinitum autē, vt ponitur a Philosopho comprehenditur etiā 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 extra. Intelligendum est extra illud quod de seipso est actu in re, non autem extra illud quod est in mente. scōpimus enim non solum de infinito illud quod est actu de ipso, fed etiam quod extra illud accipitur, restat aliud accipiendum, illud ergo extra non respicit scōpientem, sed existentiam rei actuale. Vtrum autem potentia dei se extendat ad infinita, vt tangitur in alio argumento, inquiretur inferius.

Vtrum omnia subsint diuinæ pro-
uidentia.

Thom. I. q. 22. art. 1.

CONSEQUENTER queritur de prouidentia dei, utrum omnia subsint diuine prouidentie. Et videatur quoddam non, quia quorum non est prudentia, non est prouidentia, que est pars prudentie, sed necessarium non est prudentie, que est solum de contingentibus, de quibus multa sunt necessaria, videtur qd non omnia sit prouidentia. Item ad prouidentiam pertinet remotio eorum que impediuntur a consecutione finis, sed mala impediunt a fine, ergo ad prouidentiam dei pertinet amovere mala à rebus prouis, sed constat quod in rebus sunt multa mala, ergo non omnium est prouidentia.

4. RESPONSO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit providentia, & an deo conveniat. Secundum est verum providentia dei sit de omnibus. Tertium est verum sit de omnibus aequaliter.

1. QVANTVM ad primum sciendum est quòd hæc ordinatio, quod sic potest videri accipiendo, quòd prouidentia ad prouidentiam pertinet, sic autem est de deo respectu totius vniuersi, sicut est de duce respectu exercitus, vel de paterfamilias ab Aristotele, meta. secunda in autem accipere possumus ex eadem ratione (vnde patet) prudens autem dux exercitus primò suo, & in alio ponit equitem, in alio verò peditem, & sic de aliis. Similiter & in domo bene ordinata paterfamilias primò ordinat personas domus quamlibet in gradu suo, & in alio ponit seruum, in alio vxorem, & in alio filium ordinans quod quisque

agere debeat ad consequendum suum intentum, secundo sic ordinatis conferre ea que sunt necessaria ad officia exequenda, & utrunque horum supponit voluntatem & cognitionem finis, propter quem hæc ordinantur & fiunt.

8. Secundum hunc modum in toto vniuerso, est primò ordo partium secundum diuersos gradus naturarum, nam secundum nobilitatem nature tenentur res altiore gradum, in entibus & ordinantur ad nobiliores operationes. Secundo est ibi collatio eorū que necessitā sunt culibet nature ad cōsecutionem finis per illam operationem. Ratio autem vtriusque istorū est apud deum ab æterno, sed executio est ex tempore. Ratio igitur primi existens apud deū, vocatur dispositio, que respicit ordinem partium in toto. Sed ratio secundi vocatur prouidentia, que est eorum que expediunt rei ad operationem propter cōsecutionem finis. Prouisus enim dicitur qui bene cōiunctur de cōferentibus ad finem. Executio autem primi est creatio, sed executio secundi vocatur gubernatio, sicut scriptum est Sapientie 14. Tu autem pater gubernas omnia prouidentia. Ex quo patet quòd gubernatio supponit prouidentia, sicut actus imperatui ab ea. Prouidentia autē dispositio, quia prius est vniūquodque ordinare in suo gradu, quā prouidere de necessariis ad exequendum officium suum. Vtrūque autem horum supponit scientiam, per quam deus non solum cognoscit ea que ordinantur inter se, & ad finem, sed etiam ipsū finem, propter quem istum ordinem instituit. Patet ergo quòd prouidentia per se & directē pertinet ad intellectū practicum, sicut & prudētia: vnde & Boetius 4. de consolatione dicit quod prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium principe constituta, sed executio prouidentie nō fit nisi mediante voluntate diuina que importat actus transientes in materiam exteriorē, & sic loquitur Damascēn. lib. 2. cap. 29. quod prouidentia est diuina voluntas, secundum quam omnia que sunt in finem, conuenientem deductionem accipiunt, sic ergo patet primum.

7. **Q**UANTVM ad secundum sciendum est quòd aliquid potest subsistere providentiæ dupliciter. Vno modo sicut illud cui prouidetur, & hoc modo subsunt providentiæ sola subsistentia vel supposita. Cuius ratio est, quia illi soli cuius est agere & per actionem tendere in finem cõpetit quòd ei prouideatur de his quæ expediunt actioni & consecutioni finis, sed solis suppositis competit agere, & per actionem tendere in finem, ergo non omnia subsunt providentiæ vt eis prouideatur, sed solum supposita vel subsistentia. Alio modo potest aliquid subsistere providentiæ, non sicut illud cui prouidetur, sed sicut illud de quo prouidetur, vel contra quod prouidetur. vtunque enim cadit sub providentiâ, scilicet collectio expensarum, & remotio impedimentorum, & hoc modo dicendum est quòd omnia quæ sunt in creaturis subsunt diuinæ providentiæ.

8 Quod patet remouēdo tria quae videtur subterfugere di-
uinae providentiā quae sunt casualia & fortuita, & mala cōtin-
gentia. Casualia enim & fortuita videtur subterfugere dei pro-
videntiā, quia quod nō est praecognitū non est prouisiū, sed ca-
sualia non sunt praecognita cum accidunt prae intentionem
agentis, ergo nō sunt prouisa. Item mala videtur providentiā
subterfugere, quia providentia videtur solum se extendere ad
illa quorū deus est causa, sed deus non est causa malorū saltem
culpa, ergo &c. Item cōtingentia ad vtrumlibet eam videtur
subterfugere, quia quod nō est in se determinatū, non est ordi-
natum ad determinatū finē, sed cōtingens ad vtrumlibet nō est
in se determinatū, ergo nec ordinatū in determinatū finem, sed
omne prouisiū est ordinatū in determinatū 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, q. nihil est quod ex causis legitimis non oritur, sed propter hoc quod euenit prater intentionem agentis. unde falsio agri per se causam habet, & repetio thesauri similiter, ad concursus harum causarum est per accidens, & non intentus ab aliqua dicta causa, adeo fodiens a casu inuenit thesaurum, si autem esset aliqua causa has duas connectens per se respectu illius non esset effectus casualis, sed intentus, cum ergo omnis ordo & omnis causarum connexio sit a diuina providentia, respectu eius nihil est a casu vel a fortuna, & hæc est via Boëtii quinto de consolatione, ubi dicit scilicet casus sit inopinatus euentus ex confluentibus causis in his que propter aliquid gerunt concurrere atque confluere facit causas, ordo ille ex inuitabili connexionne procedens qui de providentia fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit.

ro Secundū etiā nō cogit, quia ad plura fē extēdit diuina sciē-
tia quam eius causalitas. Prōvidentia autē ad sciētiam pertinet,
& ideo potest fē extendere ad mala, ad quē nō fē extēdit causa-
litas diuina, vnde cadunt sub diuina prōvidentia, vt illa cōtra quē
prōvidetur hominibus nē fiant, & si facta fuerint, ordinātur per
pōnā, & ex his per diuinā prōvidentiam multa bene eliciuntur.

Vide sup.
d. 35. q. 1.
C. 2.

4-38-9-3.

— aliàs de
beams à
dro.

15 QVOD autem dicitur Sapientiae 12. quod aequaliter est ei cura de omnibus pro tanto dicitur, quia inaequalitas est in rebus proutis, non autem in deo providente.

Vtrum prouidentia sit idem quod fatum.



2 IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. 7. de ciu. dei
pro nihilo fieri dicimus, nihil autem fieri dicitur, providentia
est erronea, ergo non sunt idem fatum & providentia.

3 RESPONSIO. Fatum dupliciter accipitur. Uno modo
pro videri inconsiderata, vnde 5. de ciu. dei dicitur quod
cum homines fatum audiunt vitrata loquendi confutendū
intelligunt nisi vim positionis viderent. Alio modo dicitur fa-

¶ AD ARGVMENTVM in oppositu dicendum q̄ fatum & providentia nō solum differit penes diversos respectus, sed penes multa alia vt vñsum est. Quod autē dicit Boetius quia modus quo res geruntur cum ad diuinam cognitionem referatur &c. sic accipiendum est ac si dixisset, quod diuina cognitio respectu talium est providentia, sed executio est per fatum.

¶ QVOD autē dicit Aug. fatum nihil fieri, verum est prout fatum dicebatur aliqui esse vim fiderum imponentem necessitatem his quę sunt a libero arbitrio, aliter non.

Sententia literæ magistri in generali & speciali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit, & proponit primo quod predestinatio est preparatio gratiæ, & q. predestinatio non potest esse sine præscientia, præscientia autem sine prædeterminatione potest bene esse. Postea subdit q. predestinatorum numerus est certus, non enim predestinatorum potest damnari, nec reprobari saluari. Deinde obicit contra hoc. Potest enim deus dare gratiā quibus non dat, & subtrahere quibus non subtrahit, igitur potest augeri vel minui numerus electorum. Et respondet quod

istæ propositiones, prædestinatus potest dâniari, reprobari, potest saluari, possunt intelligi distinctè, non enim possunt simul esse scilicet qd prædestinatus sit & dânetur, quod prædictum scit & saluetur, sed diuissim veræ sunt, in eo enim qui est prædestinatus est possibilitas ad verumq; inuicem itit & aliâ solutionem dicent quod licet prædestinatus possit dâniari, nō tamen prædestinatus inquantū prædestinatus est, hæc enim additio propositionis verâ facit falsam, & falsam facit verâ. Deinde obicit contra hoc si prædestinatus inquantū prædestinatus nō possit dâniari, & prædestinatus ab æterno nō potest non esse prædestinatus, ergo ille qui est prædestinatus nullo modo poterit dâniari, & respondet quod cū dicitur non potest nō esse prædestinatus, potest dupliciter intelligi, vel coniunctim vt prius prædestinatus postea nō sit prædestinatus, vel diuissim (vt sit sensus) quod scilicet deus ab æterno potuit illū non prædestinatum prædestinare, ita & modo potest, quia actus diuinus nō transit in præteritum, & sic ille qui est prædestinatus potest esse nō prædestinatus sicut ab æterno potuit prædestinari, verū autē subdit quod in actibus hominum qui transiunt in præteritū talis distinctio loci non habet. Postea cōparat prædestinationem & reprobationē adiuncti, vnde dicit quod qui prædestinatio nominat electionem & præscientiam & præparationem beneficiorum delicta reprobatio dicit

QVÆSTIO PRIMA.

Utrum prædestinatio habeat certitudinem.

Thom. 1. q. 23. ar. 6.

Item aliqui dicuntur deleri de libro vitæ, sed in libro vitæ non scribuntur nisi illi qui prædestinantur ad gloriâ, ergo prædestinati possunt de libro vitæ deleri, & ita prædestinatio non est omnino certa.

RESPONSIO. Circa quaestionem istam tria sunt videnda. Primum est quid sit praedestinatio & quare sic vocetur. Secundum erit in quo differat à providentia. Tertium erit qualem certitudinem habeat.

QUANTVM ad primum sciendum est quod omnia diriguntur in suos fines per diuinam providentiam, per quam conferuntur illibet rei illud quod expedit ad cōsecutionem sui finis. Finis autem ad quē res create diriguntur est duplex. Vnus proportionatus naturæ, et alius utilitati.

virtutis nature ad quem res creata potest pertingere per
virtutem propriæ nature & auxilia naturalia. Alius est qui ex
côdit facultatē nature create, & hic finis est vita æterna que cō-
sistit in visione diuina, vt patet lib. 4. Oportet ergo qd ad hunc
finem natura creata trāsmittat lib. 4. Oportet ergo qd ad hunc
ad talem finem pertingere, talis autem trāsmissio vocatur de-
stinatio, sicut sagittam trāsmittimus in signū qd sagittante dici-
mus illud de.

antequam fiat, ideo ratio talis designationis creaturæ in fine supernaturali aem præexistens in deo, propter antecessorem ad rem dicetur prædestinatio, sicut ratio ordinis rerū in finem absolute loquendo dicitur providentia. Ex quo patet quod scilicet dicitur præ-

prædestinare, & folius creatura intellectualis est prædestinari: cuius enim folius est prædestinare cuius est creaturæ ordinare ad supernaturalem beatitudinē & conferre sufficienter promouētia in hunc finem, sed hoc est folius dei, ergo &c. Decet etiā eum aliquos prædestinare, quia ad prouidorem vniuersi pertinet conferre aliquibus de necessitate.

quibus de numero remedia vel auxilia quibus assequenda sunt optimum finem qui est in vniuerso, alioquin ille finis frustratus esset possibilis creaturis, sed optimus finis qui est in vniuerso est vita æterna, ergo ad deum pertinet conferre aliquibus de vniuerso auxilia quibus assequantur vitam æternam, sed talis collatio est in potestate dei.

& sola etiam creatura intellectualis potest praeordinari, quia
e

SECUNDVM partem ex primo facilius, praedestinatio
enim & providentia differunt dupliciter.

respetu cuiuscuque finis, praedestinatio autem solum est creaturae rationalis & respectu finis supernaturalis. Secundo quia praevidentia non includit consecutionem finis, sed solum rationem collationis eius.

ne finis attingatur siue nō. Ex hoc enim solo quod militi dan-
tur arma, & clerico liber, & mercatori pecunia, sufficienter est
procurum dato quod miles non vincat, nec clericus adificat,
nec mercator lucretur. Prædefinatio autem requirit consecutio-

quod est ratio collationis eorum quæ sufficient ad con-
sequendum supernaturalem & ad ipsum perducunt, & hoc
est quod quidam dicunt quod prædestinatio habet adiunctam
autem habet consequentem quæ semper impletur. Proinde ita
semper habet adiunctam voluntatem, & consequentem, quæ non

Q V A N T U M ad tertium dicendum est quod praedestina-
tio habet infallibile certitudinem, & in generali, s; praede-
buntur. Quod pater per salutem, & in speciali qui & quot salua-
est. Quia

Quicunq. scit de aliqua causa cōtingente & impedibili quæ

d.38.9.3.

tingentis, propter quod nō est concedendū simpliciter q̄ pre-
destinatus necessariū saluetur, sed sub conditione vel replicatione
inquantū predestinatus quī est sensus cōpositus, & hæc est ne-
cessitas consequentis nō consequenti nisi modo quo dictū est.
8 AD PRIMVM argumentū dicendum quod dēns nūquā

potuit non prædestinare quem prædestinauit, aut prædestinare quem non prædestinauit, accipiendo compositè, quia vt dictum fuit prius, hoc esset pro eodem tempore vel pro alio, quorū primum includit in re contradictionē, secundum autē ponit in deo mutabilitatem. Accipiendo autem dictum de necessitate absolute

deus potest nunc velle praedefinire quem non praedefinavit, & non praedefinare quem praedefinavit, hoc enim posse sonat solum libertatem dei respectu talis obiecti: ex hoc autē non tollitur certitudo praedestinationis quae ponitur in sensu composito.

9 Ad secundum dicendum quod liber vite dicitur dupliciter quo
ad præsens. Vno modo dicitur cognoscit diuina de illis quæ eligi-
untur ad habendum vitam æternam simpliciter & absolute,
& sic soli prædestinati scribuntur in libro vite, & qui sic scripti
sunt in libro vite nunquam delentur ex eo, sed infallibiliter sal-
uantur, aliter dicitur liber vite

qui ordinantur ad habendum vitam aeternam, non simpliciter, sed secundū præsentem iustitiam; & sic scripti sunt in libro vitæ omnes qui quandoque sunt in gratia, & qui sic sunt scripti delentur quandoque, & non scripti scribuntur, quia contingit habere

10 AVCTORITATES adducit pro alia parte quæ lo-

quantur de certitudine & necessitate prædeterminationis sunt intelligenda de necessitate suppositionis quæ non tollit contingentiam simpliciter, ut frequenter dictum est.

Q V A E S T I O . S E C U N D A .

Vtrum ad deum pertineat aliquem reprobare.

Thom. 1. q. 23 ar. 1.

SECUNDO quaeritur de reprobatione, utrum ad deū pertineat aliquē reprobare. Et videtur quod nō, quia nulli debet imputari quod vitare nō potest, sed si quis est a deo reprobatus vitare nō potest quin pereat: Ecclē. c. Confide-

2 Item sicut fe habet prædestinans ad prædestinatos sic repro-
bans ad reprobos. Sed dicitur non deus reprobans. Item non deus

bans ad reprobatores, sed deus predestinans est causa salutis predestinatorum, ergo si deus est aliquos reprobandus erit causa damnationis eorum: sed hoc est falsum, dicente domino Osee 13. Perditio tua ex te Israel, tantummodo ex me auxilium tuum, ergo deus neminem reprobat.

IN CONTRARIUM est quod dicit Mal. pri. iacob dilexi. Efas autem odio habui. Et arguitur per rationem. nauta qui per suam praesentiam est causa salutis navis per sui absentiam est causa periculationis eius. ut dicitur i. phycicorum. sed deus ut praesens alicui per continuatam gratiam ipsum praedestinet.

4. **RESPONSIO.** Videndum est primò quid sit reprobatio, & post hoc faciliù patebit quod quaeritur. Quantum ad primum videtur quod reprobatio opponatur approbationi, sicut nomina declarant: reprobo, & approbo.

pro nomine declarantur approbare autē & reprobare potest di-
cere actū intellectus & actū voluntatis, dicimus enim approba-
re aliquod dictum quādo iudicamus illud esse verum, & reproba-
re quādo iudicamus illud esse falsum, & sic approbare & repro-
bare sunt actus intellectus tam speculativi quā practici: &

loquitur Augu. quando dicit quod error est approbare falsa pro-
posita. Dicimus etiam quidamque approbare quod acceptamus, &
approbare quod refutamus, ita quod approbatio & reprobatio
sunt idem quod acceptatio & refutatio: & sic sunt actus volunta-
tis & partes electionis, eligens enim acceptat vñ alii refutari.

Accipiendo ergo primo modo approbationem & reprobationem, approbatio est iudicium vel sententia diuina de aptitudi-

radine alicuius ad vitam eternam. reprobatio vero est iudicium vel sententia diuina de ineptitudine alicuius ad vitam eternam. Sed accipiendo secundo modo approbatio est acceptatio alicuius ad vitam eternam, quam Apostolus vocat electionem, reprobatio vero est refutatio alicuius a consecutione vite eterne. Si vero includatur utrumque (ut aliqui volunt) tunc approbatio est praeiudicium alicuius ad vitam eternam, & propositum seu acceptatio illius ad eam, reprobatio vero est praeiudicium ineptitudinis alicuius ad vitam eternam & propositum refutandi eum ab ea.

Ex quo patet quod reprobatio non opponitur directe praedestinationi, sed alicui antecedenti ad praedestinationem, quia reprobatio secundo modo accepta opponitur electioni modo quo dictum est, electio autem praecedat praedestinationem, ut patet in sequenti dist. Accepta autem primo modo opponitur approbationi quae praecedat electionem tanquam conclusio consilij, & per consequens praecedat praedestinationem, quia quod est prius priore est prius posteriore, & ideo illud quod praecedat electionem praecedat praedestinationem.

7. Si autem accipitur tertio modo (scilicet pro aggregato ex utroque) idem sequitur, quia totum inferitur ex ambabus partibus simul sumptis. Haec autem plenius patebit postea, sed tantum accipiamus nunc, quod reprobatio est praeiudicium ineptitudinis alicuius ad vitam eternam & diuinum propositum refutandi vel repellendi eum ab ipsa.

8. Ex hoc patet quod ad deum pertinet aliquos reprobare, quia sicut decet iustos premiari propter suum meritum, sic decet malos excludi a premio & vltimus puniri propter suum demeritum, ergo sicut deus est illos approbare & acceptare ad gloriam quos fecit futuros bonos, & quorum praeiudicium meritum, ita ipsius est illos reprobare & refutare a consecutione gloriae, & preparare ad penam quos fecit futuros malos, & quorum praeiudicium demeritum. Iuxta quod est considerandum quod reprobationis sunt duo effectus, scilicet exclusio reprobi a gloria, & reordinatio culpe per penam. Respectu primi deus se habet in ratione volentis cum illud sit bonum & iustum, sed non se habet in ratione facientis proprie, quia exclusio a gloria non fit proprie per actionem qua aliquid influatur, sed per earentiam actionis per quam gloria infunderetur, & quia nullus excluditur a gloria nisi prius exclusus a gratia, ideo alius effectus reprobationis est priuatio gratiae ad quam deus se habet modo consilij. Haec autem substractio gratiae dicitur execratio, quia gratia lumen est in anima, dicitur etiam obduratio, quia gratia habilitat animam ad bonum, propter quod communiter dicitur quod deus est causa execrationis & obdurationis non immittendo culpam, sed non dando gratiam. Respectu autem secundi deus se habet in ratione volentis & facientis, quia ad bonum prouisorum pertinet quod inordinata reordinet, sed malum culpe licet sit quedam inordinatio a bono rationis, est tamen ordinabile per penam in bonum iustitiae, ergo ad deum prouisorum vniuersi pertinet ordinare mala per inflectionem poenae, & quia hoc fit per veram actionem, ideo deus se habet respectu huius non tantum in ratione volentis, quia est bonum & iustum, sed etiam facientis.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod reprobatio simpliciter & absolute potest vitare culpas, non enim tollitur ab eo libertas arbitrij, & cum dicitur quod nemo potest corrigere, &c. dicendum quod absolute loquendo reprobatus potest corrigi, sed siante hypothese 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 quod deus est causa damnationis maiorum (non merito) cum meritum damnationis sit culpa quae est a nobis non a deo, & sic intelligenda est auctoritas Osee, sed est causa effectiua damnationis quo ad penam ordinantem culpam, & substructionis gloriae modo quo dictum est.

Num. 8.

DISTINCTIO XLI.
Sententia litera magistri in generali & speciali.



AVTEM querimus. Superius magister determinauit de praedestinatione in se, hic determinat de ipsa per comparationem ad suam causam. Et diuiditur in duas partes. Primo determinat intentum. Secundo incidenter inquit utrum scientia dei aliquo modo diminuat. Secunda ibi. Postea considerari oportet. Prima istarum diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem. Secunda ibi. Opinari sunt tamen. Et haec secunda diuiditur in duas secundum quod remouet duplicem errorem. Secunda ibi. Multi vero de isto profundo. Secunda vero pars principalis inquit utrum scientia dei possit diminui, diuiditur in duas partes. Primo mouet questionem & soluit. Secundo obicit in con-

trarium & soluit. Secunda ibi. Adhuc autem opponitur. Et haec est diuisio & sententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit magister, & proponit primo quod praedestinatio sub merito non cadit, obduratio autem cadit sic sane tamen intelligendo quod nomine obdurationis non ipsa praescientia diuina, sed substractio gratiae intelligitur. Aliqui enim suis peccatis merentur ut eis gratia non apponatur. Praedestinatio vero nec quantum ad illud quod aeternum est, nec quantum ad gratiae appositionem sub merito cadit. Postea subdit quod aliqui opinati sunt quod propter futura merita aliqui praedestinentur & reprobenentur a deo, & ad hoc adducunt auctoritates Aug. qui videtur dicere quod dominus elegit Iacob propter fidem futuram ipsius, & non propter opera, tanquam fides 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 utrumque dicitur nostrum, quia sine nostra voluntate non est, & utrumque dei est, quia non sine dono dei gratuito. Videtur igitur Aug. dicere quod futura fides in Iacob fuit causa praedestinationis, sed sicut dicit magister Aug. hoc retractauit, quia iam gratia non esset gratia, sed debitum, ubi etiam dicit inter alia quod aliquid praedestinitur in peccatis per quod sunt digni iustificatione, per quod non intendit dicere quod iustificatio sub merito cadit, sed quod aliqui non ita peccant quod ideo non mereantur sibi gratiam non apponi. Postea tangit errorem aliorum qui dixerunt quod animae prius peccauerunt, & postea secundum merita & demerita in cordibus quasi in quibusdam carceribus sunt incluserunt, quam opinionem Aug. dicit erroneam esse, unde dicit quod reprobatio dei non est causa peccati, sicut praedestinatio causa boni. Postea querit, utrum scientia dei possit diminui, & respondet quod praescientia potest minui, scientia vero non minuitur, praesciuit quae modo non praesciuit, quia non sunt futura, sed omne quod sciuit, scit. Postea obicit in contrarium, quia me natus est praesciuit & modo nescit, ergo non omne quod sciuit scit, & respondet quod omnem rem quam sciuit scit. Argumentum autem procedit de diuersitate quo ad modum sciendi qui importatur per enunciabilia, & in hoc terminatur sententia in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Utrum electio praecedat praedestinationem, an econuerso.

Thom. 1. q. 23. ar. 4.



IRCA distinctionem istam primo queritur, utrum electio praecedat praedestinationem an econuerso. Et videtur quod praedestinatio praecedat, quia actus voluntatis circa finem praedestinat voluntatem eorum quae sunt ad finem, sed praedestinatio est de fine, electio autem est eorum quae sunt ad finem, ergo praedestinatio praecedat electionem.

2. Item electio supponit diuersitatem inter illa inter quae est electio, sed diuersitas quae est in hominibus ad consecutionem beatitudinis precipue attenditur secundum gratiam quae est effectus praedestinationis, ergo videtur quod electio supponat praedestinationem.

3. CONTRA. praedestinatio est directio creaturae rationabilis in finem supernaturalem, ex hoc sic: quicunque 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 praecedat praedestinationem.

4. RESPONSIO. Hic sunt tria videnda. Primum est qualiter electio conueniat deo. Secundum 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 vniuersi illorum quae sunt ad finem alio refutato, (haec enim est forma ratio electionis) sed in deo est acceptatio vniuersi 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, ut patet ex 3. Et electio in deo est consilium quantum ad certitudinem conclusionis consilij, licet non sit in deo quantum ad collationem inquisitionem quae est propter imperfectionem consilij, qui non statim videtur quid agendum est, ergo 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



ECUNDO queritur, utrum praedestinationis sit aliqua causa praeter meram dei voluntatem. Et videtur quod sic, quia iniustum & irrationabile videtur dare inaequaliter aequalibus, sed homines sunt aequales ad susceptionem gratiae & gloriae nisi per aliqua opera ipsorum vel aliorum fiant inaequales, ergo iniustum & irrationabile 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 materiam alteri primam gratiam, ergo & finalem pari ratione, sed habere finalem gratiam est 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 questionis. Deinde respondebitur secundum illum intellectum.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod praedestinatio in vno consistit essentialiter & aliud habet adiunctum, essentialiter consistit praedestinatio in actu intellectus, est enim ratio collationis eorum quae perdunt electos ad beatitudinem (ut prius dictum fuit) habet autem adiunctum, propositum conferendi talia auxilia. Cum ergo queritur de causa praedestinationis non queritur de causa eius quod formaliter importatur per praedestinationem, quia hoc esset querere de causa cognitionis diuinae respectu futurorum contingentiu de quo satis dictum fuit supra. Sed queritur de causa adiecti, 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 volitae. Si queratur causa actus volendi quod deus vult aliquid, nulla est questio, 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 propositi quo deus vult alicui dare auxilia perducuntur ipsum ad beatitudinem aliquo modo causatur secundum rationem ad velle quo elegit eum ad talem finem. Ratio enim vniuersi sumitur ab altero, ut dictum fuit in precedente questione, loquendo ergo de causa secundum rem, recurrendu est ad rem volitam, & sic sub questione solum vertitur, utrum effectus praedestinationis praeter voluntatem dei liberam habeat in praedestinato aliquam causam, puta merita praecedentia vel sequentia, vel aliquid huiusmodi. In hoc ergo sensu deducatur questio, & hoc fit de primo.

6. QVANTVM ad secundum quod est principaliter queritur 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 effectus praedestinationis, sunt enim ibi inueniuntur causae. Primus quidem posterioris in genere causae meritoriae, posterior autem prioris in genere causae finalis, ut conatus ad bonum est causa meritoria de cognito, & dispositiua ad gratiam, & econuerso conatus habet gratiam pro causa finali proxima, similiter gratia ordinatur ad opus meritorium ut ad finem proximum, & opus meritorium elicitur a gratia ut a causa per se faciente formaliter liberum arbitrium cuius est mereri, & eodem modo dicitur de gratia & opere meritorio respectu gloriae, quia deus dat alicui gratiam ut finaliter consequatur gloriam, & dat ei gloriam, quia meruit per gratiam.

7. Si autem accipitur effectus secundum suam totalitatem, adhuc hoc potest esse dupliciter, quia vel queritur de causa eius in particulari, puta quare hunc praedestinat & illum 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 ut 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 qualitercunque ad consecutionem finis supernaturalis siue per causam, siue per occasionem cadit sub effectu praedestinationis ut 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 (ut dictum fuit supra) hoc autem omne bonum quod aliquis facit vel quod pro eo fit, vel ipsum ad hoc

q. praet.

d. 38. q. 3.

num. 6.

Thom. 2.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum praedestinationis sit aliqua causa praeter meram dei voluntatem.

Thom. 1. q. 23. ar. 5.

dispositio siue sit ex impressione celi, siue ex occasione predesti-
natio, siue ex inspiratione immixta interiori, siue quocunque
alio modo homo iunetur ad tendendum in beatitudinem, ita
quod totum quod est ex parte nostra includitur in effectu pre-
destinationis: & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio quod
ex parte nostra non potest reddi causa totalis effectus predesti-
nationis etiam in generali.

8 Potest tamen reddi ex perfectione vniuersi & ex repræsen-
tatione diuinæ perfectionis. Ex perfectione vniuersi sic, ad per-
fectionem vniuersi pertinet quod contineat non solum omnes
gradus perfectionis in natura, sed etiam omnes gradus bonita-
tis & perfectionis in moribus, sed vniuersum non contineret o-
mnes gradus bonitatis & perfectionis in moribus nisi deus
quosdam ex misericordia saluaret, & alios ex iustitia puniret, si
enim omnes saluaret deesset in vniuerso bonum iustitiæ puniti-
onis, igitur perfectio vniuersi requirit quod aliqui predestinen-
tur & saluentur alij vero permittantur cadere & in casu mane-
re, vt sic demum damnetur & puniatur.

9 Item patet ex representatione diuinæ perfectionis, quia per-
fectius repræsentant diuinam perfectionem omnes effectus simul
sumpti quam aliquis eorum per se sumptus: & ideo in vniuerso
sunt diuersi effectus, vt secundum alium & alium modum diui-
na perfectio repræsentetur, & sicut est de partibus vniuersi gene-
raliter, sic est de creatura intellectuali specialiter, nam si omnes
saluarentur, aut omnes damnetur, non tot modis repræsentat-
retur diuina perfectio, quosdam ergo predestinat repræsentando
bonitatem suam per modum misericordiae. Alios vero damnat re-
præsentando perfectionem suam per modum iustitiæ. Hæc vi-
tæ Aug. de predestinatione sanctorum dicens, non potest etiam
iustus dici deus sed misericors: volens ergo deus ostendere mise-
ricordiam suam & suam iustitiam alios saluare, & alios damnat, sic ergo
in vniuersali potest assignari causa predestinationis: & hæc sunt
in quibus communiter doctores concordant: de causa autem pre-
destinationis in particulari non ita concordant vt patebit postea.

10 V N C. ergo videamus qualiter hæc sint sanè intelligenda,
quod enim primo dicitur quod si effectus predestinationis
accipitur secundum suas partes, tunc vnus est causa alterius &
econtrario, verum est, sed quod vltimo inducitur exemplificatio
de gratia & gloria non est ad propositum, quia gloria non est de
effectibus predestinationis. Quod patet, quia predestinatio non
est de fine, sed de medio perueniendi ad finem, sed gloria seu bea-
tudo quia nunc pro eodem accipitur dicitur finem & non medium
perueniens ad finem: ergo non cadit sub effectu predestinationis.

11 Per idem patet qualiter secundum sit intelligendum quod
totalis effectus predestinationis non habet causam ex parte no-
stra, quia si intelligatur quod nihil est in nobis & a nobis quod
sit causa totalis effectus predestinationis per modum meriti
vel dispositionis de congruo vel de condigno, verum est sicut probat
ratio ad hoc adducta: si autem intelligatur quod nihil omni-
no sit in nobis neque a nobis neque ab alio quod sit aliquo modo
causa totalis effectus predestinationis, falsum est, quare hæc pars ma-
teriae sit sub forma aquæ, & illa pars determinata sit sub forma
aeris, nisi sola voluntas dei crearet, & eodem modo potest in vni-
uersali reddi ratio quare deus quosdam ab æterno elegit & pre-
destinavit, quosdam autem non, quia hoc pertinet ad perfectionem
vniuersi & ad plenioris representationis perfectionis di-
uinæ, quamuis istud etiam possit calumniari modo supradictis,
sed in speciali quare istum elegit & predestinavit, illum autem
non, nulla potest reddi ratio præter meram voluntatem dei. Pro-
pter hoc Aug. retractans quadam verba quæ in littera ponun-
tur, dicit sic in libro de predestinatione sanctorum, taceat hu-
mana lingua, nec proferat de meritis extollatur, quia diuinæ vo-
luntatis est hoc donum, non humane fragilitatis meritum.

15 AD PRIMVM argumentum cum dicitur quod ius-
tum & irrationabile videtur dare inæqualiter æqualibus. Di-
cendum quod verum est vbi aliquis redditur ex debito, vbi au-
tem aliquid tribuitur ex sola liberalitate non est verum, ibi enim
locum habet, quod dicitur Matthæi 20. an non licet mihi quod
volo facere in oculis nequam est, quia ego bonus sum: sic au-
tem est in proposito, quia ex sola liberalitate dei est quod ali-
quos eligat & predestinet, & ideo misericordiae est quod istum
predestinet, sed nulla iniustitia est si illum non predestinet.
16 Aliud argumentum solum probat quod aliqui particu-
laris effectus predestinationis (puta prima gratia, vel finalis) po-
test habere causam, sed non totalis effectus, & hoc ostensum est.

12 DE CAUSA autem predestinationis in speciali, scilicet
quare istum predestinat, illum autem non, si accipitur strictè de prede-
stinatio potest reddi modo quo dictum est prius, propter hoc enim
hunc predestinat, quia est electus. Si autem accipitur largius pre-
destinatio, scilicet pro salute huius & pro toto processu quo per-
ducitur ad salutem in quo sensu deinceps accipitur, sic quidam
voluerunt assignare causam predestinationis ex operibus, & isti
partiti sunt, quidam enim dixerunt causam huius esse merita præ-
cedentia in alia vita, vt Orig. qui dicit animas humanas ab ini-
tio creatas & in alia vita fuisse conuersas, & secundum diuersi-
tatem suorum operum deus dedit vni gratiam & alij non: & vni
predestinavit, aliam autem non. Hæc autem opinio non solum est
falsa in sua radice, quia ponit animas creatas ante corpora, & in
alia vita conuersas, sed etiam in conclusione contradicit sacre
scripturæ. Nam Apo. Ro. 9. loquens de predestinatione Iacob &
reprobatione Esau dicit sic: Cum enim nondum fuissent nati, vt
aliquid boni egissent, aut mali vt secundum electionem propo-
situm dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia
maior seruierit minori, sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esau autem
odio habui: ergo secundum hoc bona vel mala opera præceden-
tia non sunt causa quod aliqui predestinentur, alij autem non.
Et iterum nos querimus causam totalis effectus predestinationis,
si autem in alia vita præcederent aliqua merita, illa caderet
sub effectu predestinationis, sicut & merita istius vite, & ideo ex
eis non possent assignari causa totalis effectus predestinationis.

13 Alij dicunt quod opera sequentia sunt causa predestinatio-
nis, vnde deus tribuit vni gratiam & alij non, quia scit eum bene
vsurum, alium autem non, sicut rex dat equum militi quem scit
bene vsurum equo. Sed istud est rudius dictum, tum quia non est
finis, quia rex non dat militi bonum vsuri equi, sed solum e-
quum, deus autem non solum dat gratiam, sed bonum vsuri eius. Tum
quia dato quod esset simile, tamen nihil ad propositum, quia non as-
signatur causa nisi vnus partis effectus predestinationis, scilicet
gratia. Nos autem querimus causam totalis effectus, ideo & c.

14 Ideo dicendum quod non potest in particulari reddi causa
predestinationis, licet possit reddi in vniuersali modo superius
expresso: non enim pertinet ad perfectionem vniuersi, vel re-
presentationem perfectionis diuinæ magis quod iste saluetur
& ille damnetur, quam econtrario. Huius autem ponitur duplex
exemplum, vnum in artificialibus, & aliud in naturalibus. In ar-
tificialibus enim videmus quod bene potest reddi ratio quare
figulus de eadem massa facit quadam vasa in honorem (hoc est
ad honorabiles vsus) alia autem facit in contumeliam & ad vi-
les vsus, quia hoc requirit perfectio domus que vsurque indiget,
sed nulla causa reddi potest, quare ex hac parte massæ facit vas
in honorem & ex alia facit vas in contumeliam (cum tota mas-
sa secundum se sit similis & vniuersalis) nisi sola voluntas attri-
bit. Similiter in naturalibus, quia perfectio vniuersi bene requi-
rit quod aliqua pars materie sit sub forma aquæ, & alia sub for-
ma aeris, alioquin ista elementa non essent, & tunc vniuersum non
esset perfectum, sed nulla ratio reddi potest quare hæc pars ma-
teriae sit sub forma aquæ, & illa pars determinata sit sub forma
aeris, nisi sola voluntas dei crearet, & eodem modo potest in vni-
uersali reddi ratio quare deus quosdam ab æterno elegit & pre-
destinavit, quosdam autem non, quia hoc pertinet ad perfectionem
vniuersi & ad plenioris representationis perfectionis di-
uinæ, quamuis istud etiam possit calumniari modo supradictis,
sed in speciali quare istum elegit & predestinavit, illum autem
non, nulla potest reddi ratio præter meram voluntatem dei. Pro-
pter hoc Aug. retractans quadam verba quæ in littera ponun-
tur, dicit sic in libro de predestinatione sanctorum, taceat hu-
mana lingua, nec proferat de meritis extollatur, quia diuinæ vo-
luntatis est hoc donum, non humane fragilitatis meritum.

15 AD PRIMVM argumentum cum dicitur quod ius-
tum & irrationabile videtur dare inæqualiter æqualibus. Di-
cendum quod verum est vbi aliquis redditur ex debito, vbi au-
tem aliquid tribuitur ex sola liberalitate non est verum, ibi enim
locum habet, quod dicitur Matthæi 20. an non licet mihi quod
volo facere in oculis nequam est, quia ego bonus sum: sic au-
tem est in proposito, quia ex sola liberalitate dei est quod ali-
quos eligat & predestinet, & ideo misericordiae est quod istum
predestinet, sed nulla iniustitia est si illum non predestinet.

16 Aliud argumentum solum probat quod aliqui particu-
laris effectus predestinationis (puta prima gratia, vel finalis) po-
test habere causam, sed non totalis effectus, & hoc ostensum est.

Q V AESTIO TERTIA.

Vtrum predestinatio possit inuari preci-
bus sanctorum.

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

DEINDE

DEINDE queritur, vtrum predestinatio pos-
sit inuari precibus sanctorum. Et videtur quod
non, quia predestinatio totaliter dependet ex
voluntate diuina, dicitur Apostolo. Rom. 9. Cu-
ius vult miseretur, & quæ vult indurat, sed vo-
luntas diuina non potest limitari cuiusvis præ-
cibus, ergo frustra pro predestinatis vel non predestinatis oratur.
2 Item oratio aut funditur pro omnibus vniuersaliter, aut pro
quibusdam specialiter, si pro omnibus generaliter, frustra sit, nec
exaudiri, quia certum est quod non omnes saluabuntur, cū scri-
ptum sit Mat. 20. multi vocati, pauci vero electi. Et 15. Ibi sunt hi
in supplicio æterni, iusti autem in vitam æternam. Si autem pro
quibusdam, aut istud est indifferens, scilicet vt aliqui saluentur, &
hoc iterum sit frustra, quia certum est quod aliqui saluabuntur,
aut hoc est determinatè quod iste Guilielmus vel Petrus, salu-
etur, quod non videtur conueniens, quia istud non habet rationem,
sed admirationem vt dictum fuit, ergo frustra sunt orationes.
3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Iacobi vltimo.
Orate pro inuicem vt saluemini, sed nullus saluabitur nisi præ-
destinatus, ergo predestinatio inuatur precibus.

4 RESPONSIO. Predestinationem inuari precibus po-
test dupliciter intelligi. Vno modo quod preces inuenerit ad hoc
quod aliqui non predestinatus predestinetur, & hoc non potest
esse, quia vel hoc esset pro eodem tempore sic quod simul esset
quis non predestinatus & predestinatus, vel pro diuersis tēpori-
bus ita, quod prius esset quis non predestinatus & postea predesti-
natus, sed neutrum istorum potest esse, quia primò importat con-
tradictionem, secundò autem importat in predestinante muta-
tionem, quare & c. Alio modo potest intelligi quod predestina-
tio inuatur non sic quod non predestinatus predestinetur, sed ad
hoc quod predestinatus consequatur effectum predestinationis,
& tunc distinguendum est, quia vel loquimur de totali effectu
predestinationis, & sic dico quod non inuatur precibus cuiusvis
quæ, quia in totali effectu predestinationis includitur quicquid
inuat aut promouet hominem ad salutem, siue preces proprie
sue alienæ, & ideo sicut idem non inuat scilicet, sic totalis effe-
ctus predestinationis non inuatur precibus cuiusvisque. Vel po-
test accipi effectus predestinationis, non secundum sui totalitatem,
sed secundum aliquam sui partem quod est gratia vel salus huius,
& sic predestinatio inuatur precibus sanctorum. Cuius ratio est,
quia omnis causa cuius operatione interueniente completur
effectus predestinationis dicitur inuare predestinationem, sed
interuenientibus orationibus sanctorum multi effectus predesti-
nationis complentur qui alio modo non complerentur, quia nec
predestinatus est quod alio modo compleretur, quare & c. Maior
patet, sed minor probatur, quia cū predestinatio sit sub proui-
dentia, sicut deus prouidet rebus naturalibus mediantibus cau-
sis secundis, sic predestinat salutem aliquorum vel gratiam vt non
eueniat nisi mediantibus causis secundis quæ ad hoc promo-
uent, inter quas sunt orationes tam proprie quam alienæ, vnde
predestinatus conandum est ad orandum, & ad impetrandum
effectus predestinationis implentur: propter quod dicitur 2.
Petri 1. satagite vt per bona opera & c. Certam vestram voca-
tionem & electionem faciat.

1. AD PRIMVM argumentum dicendum est quod esse præ-
destinationem totaliter dependet à voluntate diuina. Totalis etiã
ideo his duobus modis non inuatur predestinatio vt dictum
fuit, aliquis tamen particularis effectus predestinationis bene
dependet ab aliquo quod est ex parte nostra, & talis bene inua-
tur precibus propriis & alienis, & tunc non oramus vt diuina
voluntas immutetur, sed vt diuinum voluerit per orationes no-
stras vel alienas tanquam per causas medias impleatur.
6 Ad secundum dicendum quod siue sunt orationes pro omni-
bus vniuersaliter, siue pro quibusdam in generali, non descendun-
frustra sunt, cum enim oramus pro omnibus generaliter intel-
legendi est pro illis quorum nomina iam scripta sunt in libro
ordinata est euenire mediantibus orationibus. Idem dico quã-
do sit oratio pro quibusdam in generali non descendendo ad cer-
tas personas. Quando autem sit pro certis personis sit vt aliquis
effectus predestinationis compleretur in eis mediantibus orati-
onibus nostris, licet enim totalis effectus predestinationis in quo
tuncque non habet causam nisi diuinam voluntatem, tamen multi
particulares effectus causam habent mediante qua implentur,

DISTINCTIO XLII.

Sententia huius distinctionis in gene-
rali & speciali.

NVNC de omnipotentia dei. Superius magi-
ster determinauit de scientia dei. Sic vero de-
terminat de potentia eius. Et diuiditur in par-
tes duas. Primò enim determinat veritatem,
(vniuersalitatem diuinæ potentie). Secundò
ponit opinionem quorundam limitantem eam.
Secunda incipit in princ. 43. dist. ibi. quædam vero de suo sensu.
Prima est præteritis lectionibus. Et diuiditur in tres partes. Primò
mouet suam questionem. Secundò eam determinat. Tertio obicit
per auctoritatē & determinat. Secunda ibi: quod enim deus o-
mnipotens, & diuinitas in generali.

2 IN SPECIALI verò sic procedit. Et queritur primò
quare deus dicitur omnipotens, aut quia omnia potest, aut quia
potest quicquid vult: postea respondet dicens quod deus dicitur
omnipotens, quia omnia potest, oppositum tamen ostendit quod
non omnia possit, quia non potest ambulare, loqui, & huiusmo-
di: & respondet quod huiusmodi suam potentiam non euacuant,
ista enim deus operatur in nobis, posse vero peccare vel corrumpi
non sunt potentia, sed infirmitas: & concludit quod deus dica-
tur omnipotens, quia potest omnia facere & nihil pati. Postea
addit auctoritates per quas videtur probari quod deus dicatur
omnipotens, quia potest quicquid vult. Et respondet quod aucto-
ritates inducuntur, ad ostendendum quod voluntas dei non im-
pediatur, non quod in hoc solo sistat ratio omnipotentie. Et sub-
dit quod omnipotens dicitur, quia potest facere quicquid facti-
bile est, non autem quicquid facere vult, quia sic est omnipoten-
tia vera: non ergo beatus Petrus & alij sancti habent omnipoten-
tiam 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. Quic-
quid enim vult per se facit, vel per creaturam subiectam. Hanc etiã
potentiam qua potest habere per suam naturam, non sic autem ha-
bet potentiam creatura: filius autem dei potentiam habet tam per
se quam per sui naturam, quamuis habeat eam à patre & c.

Q V AESTIO PRIMA.

Vtrum potentia sit in deo.

Thom. 1. 2. 3. ar. 5.

CIRCA distinctionem istam primò queritur
vtrum potentia sit in deo. Et videtur quod non,
quia si in deo est potentia vel est cōiuncta actui
vel non, cum potentia perficiatur per actum
potentia dei esset imperfecta quod est inconueniens.
Si autem sic semper est actui cōiuncta
creature fuissent ab æterno, quod similiter est inconueniens,
quare & c.

2 Item secundum philosophum 9. metaphysicæ in bonis actus est
melior potentia, sed deo solum est attribuendum id quod me-
lius est, ergo deo debemus attribuere actum & non potentiam. Cap. 10.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur Lucæ primo.

Fecit mihi magna qui potens est. Et arguitur quia omnis quod
agit, agit per aliquam potentiam actiuam, sed deus est causa
agens respectu omnium rerum, ergo & c. Cap. 22.

4 RESPONSIO. Potentia diuiditur ab Aristotele 5. meta-
physicæ in actiuam & passiuam. Actiua est principium transmu-
tandi aliud secundum quod aliud. Passiua vero est principium
transmutandi ab alio secundum quod aliud: & potentia quidē passiua
non potest vniuersaliter diffiniri si proprie sumatur, & positiue
vocando transmutationem de iudicatione alienius de esse in-
formi ad formatum: sed potentia actiua potest vniuersaliter dif-
finiri sic quod potentia actiua est principium producendi aliud
secundum quod aliud. Quæ enim producuntur per simplicem
emanationem nullo supposito, producuntur quidem per potē-
tiam actiuam agentis, sed non per transmutationem alicuius
præsuppositi, vnde in eis non est potentia passiua proprie posi-
tiue accepta, sed tantum negatiue, scilicet non prohibito ad esse,
propter quod non omni potentie actiue respondet potentia
passiua proprie accepta, sed tantum potentie actiue naturali
quam solum intendit diffinire philosophus. Ex quo patet quod
potentia actiua ordinatur ad influendum aliquid alteri, & non
ad recipiendum aliquid in se, & non ad influendum
aliquid alteri.

5 Hoc supposito dicendum est quod in deo est potentia actiua,
non autē potentia passiua. Primò patet sic, illud quod importat
perfectionem simpliciter in entitate & actualitate est deo attri-
buendum, sed habere potentiam actiuam importat perfectionem
simpliciter in entitate & actualitate, ergo & c. Maior de se patet,
minor

nota

minor declaratur, quia nihil agit nisi secundum quod est in actu, actus autem ille est perfectior & prior quo aliquid est in se formaliter, & continet aliud virtualiter quam ille quo aliquid est in se formaliter, sed nihil continet virtualiter, habens autem potentiam actiuiam per illam est actus in se aliquid formaliter, & per se continet aliud virtualiter, ergo habere potentiam actiuiam importat perfectionem in entitate & actualitate, & hac fuit minor. Item quod mouet nullo modo existens mobile & agit nullo modo existens agibile purissime habet potentiam actiuiam: nam quod mouet motum vel mobile & quod agit ab alio tamē actum illud cum potentia actiua per quam mouet & agit habet potentiam passiuam per quam mouetur & patitur, cum ergo deus maneat summe immobilis existens, & agar nihil omnino patiens, patet quod in eo est purissime potentia actiua.

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 coniuncta actui de se est imperfecta & indiget perfici per alium: & hac fuit minor: sequitur ergo conclusio. Ex quo patet quod respectu actuum essentialium & intrinsecum non est in deo potentia realiter, neque actiua neque passiuam. Non actiua, quia actus eius transiit in materiam exteriorē, intelligitur autem & velle non transiit. Nec passiuam, quia illa omnino non est in deo, ut probatum est. Restat ergo quod in deo tantum sit in potentia respectu actuum transcendentium in aliud, aliud dico, vel supposito tantum ut sunt potentia generandi & spirandi, vel aliud supposito & natura quod est propriū aliud, de qua solum nunc attendimus.

4. AD PRIMVM argumentum dicendum quod potentia actiua dei essentialiter accepta ad excludendum potentiam generandi & spirandi, de quibus nunc non loquimur (quia de eis factum est in precedentibus) non semper est coniuncta actui, quia tunc sequeretur quod res fuisset ab eterno, ut probatum fuit supra dist. 38. Et quod dicitur quod potentia non coniuncta actui est imperfecta. Dicendum est quod verum est de potentia passiuā quae est ad recipiendum actum in se, non autem de potentia actiua 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, & hac est passiuā vel ad ipsam reducit. Hanc autem non ponimus in deo, sed actiuiam tantum: ideo &c.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum potentia dei se extendat ad omnia quae sunt aliis possibilis.

Thom. 1. q. 25. ar. 3.

SECUNDO queritur, vtrum 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 à diuina (secundum illud Rom. 13.) non est potestas nisi à deo, sed quicquid est in effectu verius & perfectius est in causa, ergo quicquid potest quaecumque potentia creata, verius potest illud potentia diuina.

4. Item videtur quod deus possit non solum illa quae sunt creaturis 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 verbum) sed ea quae sunt naturae impossibilia possunt dici, ergo possunt à deo fieri.

5. RESPONSO. Videnda sunt duo quae ratiuntur in argumentis. Primum est qualiter deus possit ea quae sunt naturae possibilis. Secundum est qualiter possit ea quae sunt naturae impossibilia.

6. QVANTVM ad primum sciendum est quod cum in deo non sit potentia passiuā, sed tantum actiua ut ostensum fuit, ideo potest deus facere quicquid respicit potentiam actiuiam solum, quod autem respicit potentiam passiuam solum, vel simul cum actiua passiuam non est deo possibile.

7. Primum patet simili ratione ut prius, quia quicquid importat dignitatem & perfectionem totum est deo attribuendum, sed creaturae actiue quodcumque creabile pertinet ad dignitatem & perfectionem (perfecti enim est agere) ergo istud est deo attribuendum.

8. Secundum sic patet, amota causa amouetur effectus, sed à deo remouetur omnis potentia passiuā, ergo ab eo remouetur omnis effectus ut respicit potentiam passiuam, ita quod in ipsum non potest reduci ut in passum, igitur effectus qui requirunt in eo cui attribuntur potentiam passiuam solum, vel cum actiua passiuam non possunt deo attribui vilo modo. Talia autem sunt omnia quae sonant in transmutari, vel in acquisitionem esse, aut amissionem. De his enim est idem iudicium, quia generatio vniuersi est corruptio alterius: Unde deus non potest ambulare vel currere, quia ista requirunt in eo in quo sunt potentiam passiuam cum actiua, mouent enim seipsa, & ideo sunt mouentia & mota, nec deus potest mori aut corrumpi, quia hac importat amissionem esse prius habiti, & ita transmutationem quae est secundum principium passiuum, & sic de similibus. Haec tamen licet non obstant deo subiectiue sunt tamen in aliis à 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 à rectitudine rationis, defectus autem & imperfectiones non possunt deo attribui, ideo &c. & sic patet primum.

9. ITEM QVANTVM ad secundum, scilicet, vtrum deus possit facere quae sunt naturae impossibilia, accipienda est quaedam distinctio possibilis quam ponit Philo. 4. Met. & est quod possibile dicitur dupliciter. Vno modo secundum aliquam potentiam actiuiam vel passiuam, sicut dicimus quod possibile est igni quod calefaciat manū, & possibile est manui quod calefiat ab igne, quia in vno est potentia actiua, in alio autem est passiuā, & per oppositum dicitur aliquid impossibile propter defectum talis potentiae, sicut impossibile est hominē volare. 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 parum, vel idē simul esse & non esse, & quaecumque ex natura terminorum contradictione important.

10. Hoc supposito dicendum quod deus potest quaecumque sunt possibilis secundo modo quāvis sunt impossibilia primo modo, & impossibilia naturae, quae autem sunt impossibilia secundo modo (scilicet quia contradictione implicat ex natura terminorum) non sunt deo possibilis, non propter diminutionem, vel imperfectionem diuinae potentiae, sed propter incompossibilitatem quae est in re.

11. Primum patet, quia sicut potentia limitatur & 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 respondet possibile illimitatum nec contractum ad genus, aut ad 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 sibi 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 quoniam potestio vniuersi est remotio alterius, & e converso (alioquin simul idem poneretur & non poneretur, fieret & non fieret) sed illa quae implicat contradictionem sunt huiusmodi, quia negatio remouet affirmationem, & e converso, quare &c. Potest ergo deus quicquid contradictionis non implicat, & quia multa sunt impossibilia naturae, non solum quod ad genus facti, ut hominē volare, sed etiam quod ad modum facti (ut immediate de truce fiat vitulus, vel quod subito & in instanti de infirmo fiat sanus) quae tamen non implicat contradictionem vel repugnantiam intellectus, ideo omnia talia sunt deo possibilis, & per eandem rationem deus potest facere omnē effectum sine causis secundis agentibus, quia causa secunda efficiens non est de intellectu effectui.

13. AD PRIMVM argumentum dicendum quod deus supponit esse nec ex hoc debet concludi nisi quod deus prius intelligitur habere esse quā alia producere si debita forma arguendi seruetur, si tamen forma quae in argumento ponitur, consideraretur potest dici quod deus est illud quod alia sunt non formaliter, sed virtualiter in quantum sunt in eo omnium perfectiones, & hoc sufficit ad hoc ut possit in omnium perfectiones sic sunt quod nullo modo sunt defectus vel passiones.

14. Ad secundum patet solutio ex dictis in corpore solutionis.

15. PRIMVM argumentum quod est ad alteram partem concedatur, quia pro nobis est.

16. Ad secundum dicendum quod illud quod implicat contradictionem non potest esse verbum, quia nullus intellectus potest concipere contradictionem simul esse, ut patet ex quarto met. verbum autem primo & per se pertinet ad intellectum, de aliis enim non dicitur nisi per comparisonem ad verbum intellectuale: ideo &c.

Sententia

DISTINCTIO XLIII.

Sententia litera in generali & speciali.



QUIDAM vero de suo sensu. Superius determinauit magister de vniuersalitate diuinae potentiae, hic vero excludit errorem limitationis diuinam potentiam, & primo quantum ad faciendam. Secundo quantum ad qualitatem faciendi. Secunda incipit in principio 4.4. dist. ibi, nunc restat. Prima est praesentis lectionis. Et diuiditur in tres partes. Primo ponit opinionem. Secundo ponit confirmationem. Tercio manifestat rationem. Secunda ibi, itaque suam opinionem. Tercia ibi, scitemur 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 hec est diuisio & sententia lectionis in generali.

1. IN SPECIALI autem sic procedit: & primo dicit quod quidā limitare volunt dei potentiam eo quod non potest dimittere quā faciat ea quae facit. Postea dicit quod praedicti confirmant haec multis rationibus, quarum prima est quod non potest deus facere nisi quod iustum & bonū 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 facit nisi quod facit, ergo &c. Et respondet magister ad istas duas rationes, quod propositiones istae habent duplicem intellectum, vel sententiam, vnum ut iustum & iniustum referantur ad praesens tempus sub hoc sensu, non potest deus nisi quod iustum est facere, vel quod iniustum eius exigeret si faceret, & sic sunt verae, nec concludunt limitationem diuinā potentiae. Tercia ratio talis est, non potest deus facere vel dimittere nisi quod debet, sed non debet facere nisi quod facit, nec dimittere nisi quod dimittit, ergo &c. Et respondet magister per hoc verbum hoc debet, in diuinis non cadit proprie, quia nulli est debitor, si tamē sanē accipitur distinctione sunt sicut & praemissa, quia potest habere duplicem intentionem. Vno modo quod deus non potest facere nisi quod vult, & sic est falsa: vel sic quod deus non potest facere nisi quod debet, & sic est verum, & sic est vera. Quarta ratio talis est, deus non potest facere, vel dimittere, nisi quod maior ratio huius, sicut & alia, quia possunt verba accipi, vel tempore determinato, vel confuso. Quinta ratio talis est, non potest deus facere nisi quod praesentur à deo, sed non praesentur se factum nisi quod facit, ergo non potest facere nisi quod facit. Et respondet magister quod per ea quae dicta sunt de praesentia potest solutio rationis. Postea inducit auctoritates ad opinionem confirmationem per quas videtur probare quod voluntas dei & potentia sunt aequales, ergo non potest nisi quod vult. Et respondet quod in deo idem sunt voluntas & potentia, & quantum ad hoc dei possunt aequalia, tamen plura subsunt potentiae quā voluntati. Vltimo concludit veritatem dicens quod non est ita limitata potentia dei quin possit multa facere quae non facit. Et ad hoc adducit multas auctoritates, sanē tamē dicit haec esse intelligenda, ita scilicet quod nulla nouitas in deo intelligatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum potentia dei sit infinita.

Thom. 1. q. 25. ar. 2.



QUANTVM ad distinctionem istam primo queritur, Vtrum potentia dei sit infinita. Et videtur quod non, quia illud quod est melius est deo attributum, sed finitum est melius infinito cum dicat habitum, illud vero priuationem, ergo &c.

2. Item omne quod ab alio exceditur est finitum, sed facere, sicut enim mala, quae tamen facere non potest, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM est quod in primo dicitur, matrem, sed potentia vel virtutis, ergo &c.

4. RESPONSO. Primo dabitur intellectus questionis, & secundo iuxta intellectum datum, inquitur de questione. QVANTVM ad primum sciendum est quod questio non querit de infinitate secundum durationem, quia sic possunt esse infinita, vel infinitae virtutis omnis intrinsecutibilia, ad hoc enim ut aliquid duret in infinitum sufficit quod sit natum semper permanere in eadem dispositione, talia autem sunt omnia intrinsecutibilia in quantum huiusmodi, ut angeli, sol, ceterum, & cetera, & fortiori ratione deus, intelligitur ergo de infinitate potentiae in vigore quae non reperitur in aliqua creatura (non enim est aliquis calor infinitus intensus, nec aliqua virtus creata est infinita intensa) Hanc autem infinitatem potentiae attribuit

deo, & Philo. 3. physiceorum (ut quidam dicunt) & theologi, & hoc de primo.

6. QVANTVM ad secundum videndum est qualiter haec conclusio in qua conueniunt probetur & de ratione quidā Philo. quam ponit 8. phy. scilicet quod deus est infinitae virtutis, quia mouet tempore infinito, clarum est quod nihil valet, cum secundum ipsum angelus moueat caelum tempore infinito ceteris virtutibus non est infinita vigore, licet possit esse infinita duratione. Nos autem querimus de infinitate vigoris, nisi forte quis diceret quod deus posset mouere corpus infinitum, si esset, sed an infinitum corpus sit possibile dubium est sicut de proposito, & si esset non probat Philo. quod posset moueri à deo, sed potius videtur innuere oppositum 3. phy. & primo eccli. & mundi.

7. Rationes autem quibus hoc probatur aliqui moderni theologi sunt istae. Prima talis est, illud quod non est limitatum ad genus, nec ad speciem, est illimitatum, & infinitum, sed potentia dei cum sit sua essentia non est limitata ad genus, nec ad speciem, sed comprehendit omnium generum & omnium specierum perfectiones, ergo &c. Maior supponitur scilicet quod omne limitatum est in certo genere & certa specie, & habet diffinitionem quae à philosopho quinto metaphysicae 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 perfectionis substantiae, & nihil plus nisi aliquid aliud addatur, puta quantitas, vel qualitas. Et similiter aliquid dicitur limitari ad speciem sub genere, quādo per essentiam suam solum habet illud quod formaliter importatur in ratione speciei. Vnde si esset aliqua una qualitas per quam homo bene se haberet & ad sciens, & 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 vel specie est illimitata ad genus & ad speciem, sed essentia diuina est huiusmodi, quia in ipsa nullo addito est quicquid perfectionis est in quocumque genere, ipsam enim deus est sciens, iustus, volens, & omnia alia quae simpliciter importat perfectionem, quare &c.

8. Secunda ratio talis est, & sumitur ex modo agendi sic, potentia tanto maior est in vigore quanto minus supponit: sed deus in infinitum minus supponit quā quaecumque virtus creata, quia quaelibet virtus creata supponit aliquid, deus autē nihil, aliquid autem & nihil distat in infinitum, ergo virtus dei est in infinitum maior in vigore quā quaecumque alia virtus.

9. Tercia ratio talis est, sicut se habet particulare agens aequiuocum ad finitatem sui particularis effectus, sic se habet vniuersale agens aequiuocum ad omnem limitationem, & finitatem existentem vel possibilem in quocumque effectu, sed agens particulare aequiuocum excedit finitatem sui effectus, & quantum ad hoc potest dici infinitum secundum quā, quia non clauditur intra limites speciei sui effectus sicut agens vniuersum, ergo similiter agens vniuersale aequiuocum quod est deus, excedit sic omnem finitatem existentem & possibilem in quacumque re, quod potest verē dici simpliciter infinitum, quia non clauditur intra quodcumque genus aut speciem cuiuscumque generis.

10. Quicquid sit de conclusionem, rationes tamen istae licet habeant probabilitatem, nullam tamen habent necessitatem, prima non, quia maior posset rationabiliter negari, non enim videtur necessarium quod illud quod non est limitatum ad genus & ad speciem, sed continet omnium generum atque etiam specierum perfectiones, sit infinitum simpliciter, quia quod excedit aliquid finitum non oportet quod sit infinitum, sed sufficit quod sit finitum maius, nunc est ita quod non solum illud quod continetur in vno 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 videtur necessitatem habere, quia illud quod potest conuenire deo, & creaturae non arguit infinitatem potentiae, alioquin creatura posset esse infinita potentia, agere autem nullo supposito potest competere creaturae ut patet in secundo libro, ergo &c. Est etiam quod non posset communicari creaturae quā ageret nullo supposito ex parte subiecti, adhuc argumentum non valet, quia nihil non est in infinitum minus aliquo, quia ei quod nihil est, non potest competere quod sit minus quocumque alio, nec ens & nihil distat in infinitum ut plenius deducitur in secundo libro.

12. Tercia ratio deficit in illo in quo & prima, quia sicut illud quod

d. 1. q. 4.

quod excedit perfectionem huius speciei non est infinitum simpliciter, sic q. excedit omnem perfectionem entem, & possibile in omnibus generibus & speciebus, non oportet quod sit infinitum simpliciter, sed sufficit q. sit infinitum maius. Dicam enim q. omne ens est finitum tam creatum quam increatum, sed increatum tanquam principium & causa a quo excedit in perfectione quemlibet effectum per se sumptum, & omnes simul sumptos.

13. Alter ergo probanda est supradicta conclusio sic, deus potest producere infinitum actu & simul, vel successivum & in potentia, ergo potentia dei est infinita, probatio antecedentis & consequentis. Antecedens patet, quia deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, ut patet ex supradictis, sed infinitum esse actu & simul, vel saltem successivum & in potentia vel in speciebus rerum, vel individuis specierum non implicat contradictionem, ergo &c. Minor patet de se quatum ad ultimum membrum, scilicet quod processus rerum in infinitum successivum & in potentia in individuis specierum sit possibilis, hoc enim ponunt omnes, & necesse est ponere cum concedatur ab omnibus, quod deus possit conservare mundum in infinitum sicut est, & in hoc probata est tota minor cum sit distincta, & nihilominus ostenditur in sequentibus quid veritatis habeant reliqua duo membra. Consequentia patet, si enim deus potest producere aliquid quod sit infinitum actu & simul, patet quod potentia eius est infinita, quia illa potentia est maior in vigore, quae potest simul plura producere quam illa quae solum potest pauciora: ergo illa quae potest infinita actu producere est in infinitum maior quacunque virtute creati, quae non potest actu & simul nisi finita, si igitur potentia divina se extendat ad hoc quod possit producere infinita actu, & simul, patet quod ipsa est simpliciter infinita.

14. Patet ergo consequentia quantum ad primum articulum antecedentis, patet etiam quantum ad secundum, scilicet quod si deus potest facere infinita successivum & in potentia, q. virtus eius est infinita: quia si processus rerum in infinitum est possibilis, vel ergo erit secundum gradus speciei differentes, vel saltem secundum numerum, sed utroque modo oportet q. potentia dei sit infinita, ergo &c. Probatio minoris quantum ad duas eius partes: & primo quantum ad primam, si enim processus creaturarum est possibilis in infinitum secundum diversos gradus specierum, clarum est quod potentia dei est infinita in vigore, quia quanto potentia potest in plura secundum speciem, tanto oportet quod sit maior & virtuosior, sicut est accessus in perfectione specierum: si ergo processus rerum secundum speciem est possibilis in infinitum, sequitur q. potentia divina sit infinita, alioquin haberet statum in produendo species, nec posset ultra perfectiorem producere: si vero iste processus non sit possibilis, sed tantum ille qui est secundum numerum quem omnes concedunt, ad hoc videtur idem sequi, quia aliquid esse causam infinitorum numero successivum potest esse dupliciter. Vno modo q. adveniens posterioribus priora recedat a sua causalitate. Et ad hoc sufficit potentia infinita duratione, dato q. non sit infinita vigore. Pluralitas enim effectuum talium non arguit maiorem vigorem, sed eundem permanentem hoc enim modo sol esset causa infinitorum successivum si motus semper duraret. Alio modo potest aliquid esse causa infinitorum successivum, sic q. adveniens posterioribus priora maneat sub sua causalitate, & sic posse in plura requirit maiorem vigorem, quam posse in pauciora. Ex hoc sic arguitur, illa virtus quae potest in plura quotcumque datis, sic q. adveniens posterioribus priora non recedat, est infinita in vigore. Haec patet, quia sicut posse sic in plura arguit maiorem vigorem sic posse in plura quotcumque datis arguit maiorem virtute quacunque finita data, & haec necessaria est infinita, sed virtus vel potentia dei est huiusmodi, ergo &c.

15. Contra autem rationem istam instatur dupliciter. Primo quia ista ratio ut videtur quibusdam non probat quod potentia divina secundum rationem potentiae sit infinita simpliciter, sed solum secundum quid, nisi ponatur quod deus possit producere infinita secundum speciem saltem in potentia & successivum, quod probant sic, sicut essentia non esset infinita simpliciter secundum rationem potentiae, si esset determinata ad aliquam speciem dato quod esset infinita intensa in illa specie, ut si poneremus calorem infinitum intensum, sic nulla potentia esset infinita simpliciter secundum rationem potentiae, nisi posset in infinita obiecta non solum secundum numerum, quia talia limitata sunt ad speciem, sed oportet quod sint infinita secundum rationes específicas.

16. Sed istud non valet, quod patet accipiendo contrarium medium eius quod assumunt sic, sicut se habet infinitas essentie divinae ad perfectiones absolutas sic se habet infinitas potentiae ad infinitatem possibilitum ut ipsius accipimus, sed infinitas essentie divinae non requirit quod includat infinitas perfectiones absolutas secundum rationem specificam differentes, imo perfectiones quae sunt in deo (illae, scilicet quas simpliciter melius est habere quam eis careere) sunt finitae multitudine, sed ex hoc solo essentia divina dicitur infinita, quia continet infinitum, ut sic

loquimur omnes perfectiones absolutas possibiles, quamvis illae sint finitae secundum multitudinem, ergo similiter infinitas potentiae divinae non requirit quod possit in infinita possibilia specie differentia, sed sufficit quod possit in omnia possibilia dato quod sint finitae multitudine formalis & specificae, dum tamen possit in ea infinito modo, quod est tamen sub singulis speciebus multiplicabilibus, & non tantum sub una ut arguebatur, potest infinita producere successivum, sic quod adveniens posterioribus priora non recedat a sua causalitate.

17. Ex quo patet responsio ad rationem eorum, quia quia ratione deus potest producere infinita actu in aliqua specie, eandem ratione & in quolibet multiplicabili: Propter quod sicut continet infinitam perfectionem unius speciei, ita & cuiuslibet, non sic autem esset de calore si esset infinita intensus, vel de essentia divina si esset limitata & finita ad speciem, quia solum contineret perfectionem unius speciei tantum: & iterum cum deus una simplici essentia contineat omnem perfectionem, & non secundum aliud si probatur infinitas in una perfectione, probatur simpliciter infinitus in omni possibili. Ex hoc patet quod praedicta instantia non valet.

18. Secundum potest sic instari, infinitas effectus arguit infinitam causam solum proportionabiliter, sed ponendo processum rerum possibiles in infinitum successivum & in potentia, non ponitur in effectibus aliquid infinitum actu, sed solum in potentia hoc modo (scilicet quod datis quocunque possibile est dare plura) ergo ut videtur talis infinitas non arguit aliquam causam esse actu infinitam, sed solum quod data quacunque causa finita possibile est dare perfectionem, nunquam tamen deestur ad aliquam infinitam.

19. Et dicendum quod infinitas talis est ponenda in causa quae potest concludi ex effectibus, & non solum qualis est in effectibus. In illo enim attenditur proportio inter causam & effectum, in hoc autem magis attenditur similitudo quam proportio, ex infinitate autem successiva in effectibus qualem ponimus deo possibilem, sequitur deum esse actu & simpliciter infinitum potentia, quare &c. Assumptum declaratur, quia licet in accipiendis quocunque datis possibile sit dare plura, quae tamen si deus non erunt infinita, nihilominus si in causis acceptis est dare aliquid cui nihil possit aequari in virtute quantumcumque procedatur in accipiendo sub ipsa, una post aliam, necessario ipsa est actu infinita natura. Et idem esset in effectibus, si enim esset dare aliquam multitudinem actu ad quam non posset deveniri accipiendo numerum post numerum, necessario ipsa esset infinita, omne enim finitum transitur accepto aliquoties aliquo finitum. Causalitas autem virtutis divinae non potest attingi quantumcumque ponatur causalitas creata excedere in produendo multa. Propter quod necessario sequitur quod ipsa sit infinita.

20. AD PRIMUM argumentum dicendum quod duplex est infinitum scilicet privativum quod natum est finiri, & omnis motus circa terminum, & tale infinitum est possibile & imperfectum, nec potest deo attribui, & de hoc procedit argumentum. Alio modo dicitur infinitum negativum, quia caret omni limitatione quae competit rebus creatis, & hoc modo perfectius est esse infinitum quam finitum, perfectior enim est negatio limitationis saltem ratione naturae subtrahere quam sit affirmatio: Et hoc modo infinitum competit deo.

21. Ad secundum dicendum est quod potentia non excedit scientiam, nec essentia cum sine idem, licet obiectum excedat obiectum, utriusque tamen obiectum est infinitum in potentia respectu actus successivum, & in talibus vnum potest excedere alterum.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum deus possit facere aliquid infinitum actu.

Thom. 1. q. 7. ar. 3. & 4.



CASTONE eius quod dictum est, Quaesitum est, utrum deus possit facere aliquid infinitum actu. Et videtur quod non, quia de ratione infiniti est quod non possit pertransiri neque a finito, neque ab infinito, ut probatur 6. Phys. sed si infinitum esset productum quodammodo esset pertransitum a finito.

Item impossibile est effectum aequari suae causae: requiruntur autem causa & effectus (scilicet deo) quia infinito nihil est maius non solum secundum quantitatem molis, sed etiam secundum qualitatem virtutis, quia in magnitudine infinita non potest esse virtutis finitae, ut probatur 8. Phys. sic ergo &c.

Item infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid sumere extra, ut dicitur 3. Phys. sed si infinitum esset actu, nihil eius esset sumere extra, ergo contra rationem infiniti est esse actu, & sic idem quod prius.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia deus potest sub quolibet specie producere aliquid individuum, sed si sub quolibet specie figurae esset producta aliqua figura, illa figura esset actu infinita, ergo &c.

Ita deus potest facere quicquid non repugnat rationi rei, sed rationi quantitati non repugnat infinitum, imo finitum & infinitum quantitati conveniunt, ut dicitur primo physico. ergo &c.

RESPONSIO. Quaestio ista non intelligitur de infinito secundum essentiam (utrum deus possit aliquid tale infinitum producere) cum constet omnem creaturam necessario limitari ad certum genus & ad certam speciem, intelligitur ergo de infinito secundum quantitatem quod est duplex, scilicet secundum magnitudinem, & secundum multitudinem, sicut est duplex quantitas, continua videlicet & discreta. Primo ergo videamus, utrum repugnet naturae rei creatae infinitas secundum multitudinem: & secundo an repugnet ei infinitas secundum magnitudinem. Adhuc circa primum primo ponitur illud, quod est clarum, & ab omnibus concessum: secundum inquirere de eo quod est dubium.

QUANTUM ad primum sciendum est, q. conceditur ab omnibus, q. in ordinatis p. se & essentialiter impossibile est dare multitudinem infinitam actu, cuius ratio est, quia si in ordinatis p. se & essentialiter esset multitudo actu infinita in illa multitudine esset aliqua species virtutis vel perfectionis infinita, consequens est falsum, ergo & antecedens: falsitas consequentis patet, quia infinita perfectio non potest coexistere nisi deo, consequentia probatur, q. in ordinatis essentialiter semper vnu est perfectius altero, nec est dare duo in aequali gradu perfectionis, necesse est ergo in tota multitudine ordinatorum essentialiter q. vnu sit perfectius ceteris omnibus. cum igitur in multitudine infinita sit perfectio infinita, oportet q. similis sit in aliquo vno illius multitudinis. Alia autem sunt quae ordinantur accidentaliter sicut individua sub vna specie, & talia possunt produci dupliciter, successivum, vel simul, si successivum, impossibile est q. inchoando ab vno, vel a quocunque (dum tamen finitis) deveniatur aliquando ad multitudinem actu infinitam: cuius ratio est, quia de ratione infiniti est q. quacunque eius pars accipiat, & quotiescunque, q. semper resset aliquid accipiendum. Propter quod contra rationem eius est, q. in accipiendo parte post partem, ipsum sit in vniactu accepta, & quia illud non potest fieri, quod est contra rationem rei, ideo isto modo non possunt produci actu infinita, nec solum est hoc verum in rerum productione, sed etiam in earum cognitione, si enim deus cognosceret vnum post aliud, non cognosceret actu infinita.

Si vero individua sub specie simul producantur sic dubium est, an deus possit infinita actu producere, puta infinitas animas, & est hic duplex modus dicendi, vnu est q. deus potest infinita producere actu. Quod probatur dupliciter. Primo sic, deus potest simul & actu tot producere quot potest producere in potentia successivum, nisi natura rei requirit successionem, & hoc patet statim, quia ubi non est repugnantia ex parte rei non est defectus ex parte dei, si ergo natura rei non requirit successionem, sed patitur simultatem, deus potest in talibus tot producere simul quot successivum, sed natura animarum quae possunt a deo produci, non requirit successionem, ergo deus potest tot animas tot producere quot potest producere successivum, si autem essent infinitae patet, quia si essent finitae tunc per productionem successivam animarum transiret illud quod esset actu productum (omne enim finitum transitur per continuam acceptionem aliquis finiti) & sic deus non potuisset producere tot simul quot successivum, cuius oppositum probatum est.

Secunda ratio talis est, deus potest simul tot animas producere quot possunt participare naturae animae, hoc patet, quia non habent inter se oppositionem, nec successionis necessarium ordinem, sed si tot essent productae necessario essent infinitae, ergo deus potest animas infinitas actu producere. Minor probatur, si enim animae sic productae essent in numero finito ultra illi numerum deus non posset aliquam animam producere cum ponatur quod tot sunt productae quot possunt naturam animae participare. Hoc tamen est absurdum, (scilicet q. deus sit limitatus ad producendum certum numerum animarum ultra quem nullam possit producere) ergo oportet dicere q. illae essent infinitae. Sic igitur dicit istud quod deus potest hoc modo producere infinita, vel, & quidam alij: Et mihi ipsi visum est aliquando.

Alius modus est qui videtur probabilior, videlicet q. deus non potest facere infinita actu, non propter impotentiam sui, sed propter repugnantiam rei: & ad probandum istam conclusionem bitur quantum rationes per quas aliqui eam probant, & videantur rationes quae videntur efficaciae.

Rationes per quas aliqui probant praedictam conclusionem sunt duae. Prima talis est, quia oportet omnem multitudinem esse in

aliqua specie multitudinis, species autem multitudinis sunt secundum species numerorum, nulla autem species numeri potest esse infinita, cum numerus sit multitudo manifestata per vnum, ergo impossibile est aliquam multitudinem esse actu infinitam. Secundo, quia omne creatum comprehenditur sub aliqua certa intentione creatis, sed infinita multitudo si esset non posset comprehendi sub certa intentione, sicut nec sub certo numero, quare &c.

Sed istae rationes parum concludunt, cum enim primo dicitur q. omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis, potest dici q. multitudo, vel totum discretum non est aliquid vnum secundum rem, sed multa quorum quodlibet est aliquid individuum alicuius speciei sub aliquo genere, & sic esset de infinitis hominibus si essent, nam quilibet eorum esset in specie humana, sed nuncquid oportet ipsam multitudinem qua numeramus esse in aliqua specie sicut res numeratas? forte diceret aliquis & probabiliter quod no: quia licet unitas generis, & speciei sit unitas rationis, tamen unitas suppositi vel individui sub specie est unitas rei, intellectus enim non facit singularitatem in rebus sicut universalitatem, & ideo cum nulla multitudo sit vnum secundum rem, ipsa non est individuum alicuius speciei, nec debet quærere ipsius aliquam speciem. Adhuc multitudo nihil reale addit super res quae multae dicuntur, sicut nec unitas, ut prius dictum fuit, ad quid ergo ipsius multitudinis secundum se oportet quærere aliquam speciem praeter speciem rerum quae multae dicuntur, cum ipsa multitudo nihil reale addit super ipsas? sed esto q. oporteat, na & numerorum dicimus esse diversas species. Et ad id quod postea addis, q. species multitudinis sunt secundum species numerorum. Potest dici quod cum multitudo sit in plus quam numero (est enim de transientibus) non quicquid est de ratione numeri est de ratione multitudinis. Propter quod cum de ratione numeri sit esse mensurabile, vel numerabile, & ideo nulla species numeri posset esse infinita, tamen non oportet quod hoc sit de ratione multitudinis quin possit aliqua species eius esse infinita.

Ad secundum dicendum quod multitudo quantum ad illud quod importatur formaliter per ipsam non est aliquid creatum, praeter res ipsas quae multae dicuntur, quarum quaelibet est aliquid creatum, & cadit sub certa intentione creatis, & non solum quaelibet secundum se, sed omnes simul, nec propter hoc oportet eas esse in certo numero, cum illa quorum non est numerus certitudinaliter sciatur ab illo, cuius scientia non est numerus, & ideo certitudinaliter intendi possunt.

Aliter potest ergo praedicta conclusio efficacius probari dupliciter. Primo sic, sicut infinito secundum magnitudinem non potest aliquid esse maius, sic infinito secundum multitudinem non potest esse plus, sed quocunque productum a deo potest aliquid esse plus, ergo infinitum actu non potest esse secundum multitudinem a deo actu productum. Maior patet, quia sicut se habet maius & minus ad magnitudinem, sic plus & minus ad multitudinem. Minor patet, productis enim quocunque sub vna specie deus potest alia producere. Alioquin potentia esset exhausta, quod est inconueniens.

Ad hanc rationem respondetur q. deus potest productum infinito secundum multitudinem adhuc plura producere, ita ut fiat additio illius quod de novo producit ad infinitum prius productum, nec tamen propter hoc erit aliquid plus infinito.

Quod declaratur sic, quamvis infinito secundum q. infinitum est, non possit fieri additio, nihil tamen prohibet quin infinito ex ea parte qua non est infinitum fiat additio. Verbi gratia, si poneremus columnam infinitam secundum longitudinem, & non secundum latitudinem, secundum longitudinem nihil posset ei addi, sed secundum latitudinem posset: similiter, si poneremus eam infinitam ex vno latere, (puta versus orientem) finitam vero ex alio latere, scilicet versus occidentem, ex parte occidentis posset ei fieri additio, quamvis non ex parte orientis, iuxta quem modum dicitur illi qui ponunt q. motus potest esse ab aeterno, quod a parte ante nulla potuisset fieri additio, neque secundum extensionem, neque secundum multitudinem revolutionum, cum in illa parte motus fuisset infinitus, sed ex altera parte quae nunc est, posset fieri additio, & secundum extensionem motus, & secundum multitudinem revolutionum, quia ex hac parte finitus esset, si autem poneremus corpus omniquaque infinitum, nihil omnino posset ei addi, modo ut dicunt aliud est individuum de toto continuo, & de toto discreto. Totum enim continuum vnum est simpliciter. Totum autem discretum non est vnum, sed plura (ut iam dictum fuit) continet enim plures partes, quarum quaelibet habet propriam actualitatem discretam ab actualitate alterius. Ob hoc igitur non potest fieri additio toti continuo, quin fiat toti per se & primo, partibus autem per accidens & ex consequenti: sed toti discreto possibile est fieri additionem cum secundum se nullam habet unitatem, sed sit primo & per se additio parti, & per consequens toti, cum igitur infinito secundum q. infinitum non possit fieri additio, ideo corpori omniquaque infinito nullo modo potest

22. **Q**UANTVM ad secundum scilicet verū dū posset fieri aliquid actū infinitū secundum magnitudinē, tenetur cōmuniter q̄ non. Hoc autē probatur aliqui sic, corpus sumitur dupliciter, naturaliter & mathematicē. Naturaliter prout dicit cōpositum ex materia & forma naturali cum accidentibus concomitantibus, mathematicē prout dicit solā quantitātē tripliciter dimensionatā, s̄ autē corpus sumptū naturaliter non posset esse actū infinitū probatur sic, omnis determinatā forma necessariū requirit determinatā accidentia, sed omne corpus naturale habet necessariū determinatam formā, ergo omne corpus naturale requirit necessariū determinatā accidentia, sed inter accidentia numeratur quātitas, ergo omne corpus naturale necessariū habet determinatā quātitatē, impossibile est ergo q̄ habeat infinitū. Idem probatur secundū de corpore mathe. quia in corpore mathematico sunt idem penitus quantitas, & essentia, si ergo corpus mathematicū esset infinitum secundum quantitatem, sequeretur q̄ esset infinitum secundum essentiam. Hoc autem est impossibile, quia nihil potest esse tale præter deum, quare &c. Item impossibile est esse corpus mathematicum absque figura, quia figura forma est quantitatis, sed omne figuratū ne-

31. Secunda tamen ratio quæ videtur probare quod non potest esse aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem non concludit. Minor enim esse falsa, infinitum enim secundum magnitudinem non æquaretur deo secundum virtutem, quoniam quia in magnitudine infinita non oportet esse virtutis infinitam intentionem, sed solum extensionem, et hoc soli quantum ad illas formas quæ extenduntur extensione subiecti, quævis Aristoteles insufficienter sentiat contrariis 8. phyti. tum etiã quia si esset infinita intentio, nec hoc esset intra certum genus, et non secundum perfectionem generis generis, propter quod non æquaretur perfectioni diuinæ.

QUESTIO TERTIA

4. AD ARGUMENTUM in oppositum dicendum quod
minor est falsa: scientia enim animae Christi non requipatur
scientie dei, nec quo ad limpiditatem sciendi, nec quo ad multitu-
tinem scitorum (scilicet illorum quae pertinent ad scientiam simpliciter
intelligentem) dato etiam quod omnis scientia quo ad numerum sci-
entiarum esse communicabilis, non tamen omnipotencia, quia scien-
tia habetur per solam praesentiam scibilis ad scientem (sive se-
cundum se, sive secundum aliquod ipsum representans) nullam
autem inconueniens est, si intellectui beato videnti diuinam
essentiam represententur in ea omnia creata, & creabilia, &
ideo non omnino videtur impossibile intellectionis creatas
habere scientiam omnium, sed potentia dicit excessum super
possibile, & omnipotentia super omne possibile, & ideo nihil
ostibile (qualis est omnis creatura) potest habere omnipoten-
tiam: Alioquin excederet seipsum.

Thom. 1. q. 19. art. 3.

est dupliciter intelligi secundum duo in quibus differt agens naturale ab agente per artem seu à proposito, vñ est quod agens per artem præcognoscit quod agit, naturalem vero non. Aliud

7. AD PRIMVM argumentū dicēdū per interemptionem minoris, tam syllogismi principalis, quā pro syllogismi, quia deus potest non facere & non velle quod vult, ita voluntas sua est indifferēs ad velle & nolle quodcūque aliud à se, nisi quoddā distinguendum est de indifferētia, quia aliquid potest esse indifferēs ad aliqua dupliciter. Vno modo sic, quod nō est in actū aliquid eorū, sed est merē in potentia contingenter ad vtūq; vt fortis stans est merē in potētia ad sedendum vel currendum. Alio modo aliquid est indifferēs ad plura sic, quod est sub vno eorū, sed quā sibi secundum se & absolute considerato non repugnat oppositū, ideo dicitur secundum se indifferēs ad vtūq; & istud potest esse dupliciter. Vno modo sicut subiectū ad actus oppositos realiter ab ipso differēt, sicut fortis est indifferēs de se ad sedere vel currere, dato quod actū sit sub altero eorū, & hoc modo voluntas diuina nō est indifferēs ad velle & nolle cum ipsa fit realiter suus * actus. Alio modo est aliquid indifferēs ad plura nō per modum subiecti ad actus sibi inhæ-

Alia
fini.

8 Ad secundum dicendum, quod non est intentio Dionysij assimilare diuinam actionem illuminationi quantum ad necessitatē, sed quantum ad vniuersalitatem: unde ly sic non reduplicat illud quod dixerat, non rationis, neq; eligens, sed assimilare in hoc quod bonitas dei diffundit seipsum, quia ipsa tendit in omnia, sicut lux solis in omnia sensibilia sibi subposita, idcirco non valet.

QVAESTIO QVINTA.

Vtrum deus agat ex necessitate iustitiae.

Thom. I. q. 21. art. 1.

n ii POST

INTELLIGITUR quod si deus agat ex necessitate iustitiae. Et videtur quod sic, quia ut dicitur prima Timothy, deus seipsum negare non potest, sed seipsum negaret si secundum iustitiam non ageret cum ipse sit iustitia, ergo solum potest agere quod iustum est.

IN CONTRARIUM est, quia si deus ageret ex necessitate iustitiae non posset gratis ex misericordia alicui condonare totam poenam ei debitam. Hoc autem est inconueniens, ergo &c.

RESPONSIO. Deum agere ex necessitate iustitiae 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 quod non possit illud omittere, vel facere oppositum. Si primo modo, adhuc distinguendum est de iustitia, quia vel sumitur large pro condecencia, & iustum pro eo quod decet, vel stricte prout respicit debitum obligationis. Si primo modo sic deus operatur ex necessitate iustitiae, quia nihil potest facere quin si faceret, esset iustum (hoc est condecens). Cuius ratio est quia illud quod sit secundum condecencia finis ad quod est, sit iustum (id est, decet) se i quicquid deus potest facere si fuerit, secundum quo i fieret cognitus bonitati diuinae ad quam ordinaretur ut ad finem, nam bonitas diuina est regula omnium quae deus agit sicut in omnibus operabilibus finis est principium (ut dicitur 1. Phy.) ergo quicquid deus potest facere si fuerit iustum esset, hoc est condecens. Si vero iustitia accipitur stricte prout includit debitum obligationis, sic deus nihil agit ex necessitate iustitiae, quia in deo nulla est obligatio ad creaturas, neque ad producendum eas (ut essent) neque ad eam seruandum eas.

Si autem questio intelligatur secundo modo scilicet quod deus ex iustitia sic determinetur ad aliquid faciendum quod non possit illud omittere, vel facere oppositum, sic dictum est quod deus non operatur ex necessitate iustitiae, quia ut prius visum est vel iustitia accipitur stricte prout includit debitum obligationis, & sic constat quod deus non determinatur ex iustitia ad aliquid faciendum, alio modo nihil facit hoc modo iustum, quia non est obligatus ad aliquid faciendum. Vel accipitur iustitia pro condecencia, & iustum pro eo quod decet, & sic quicquid deus potest facere si fuerit esset iustum (hoc est condecens) tamen ex iustitia sic accepta non necessatur ad aliquid faciendum quod possit illud omittere. Cuius ratio est quia ista decencia attenditur ex conuenientia rei ad suum finem ut dictum est, sed deus volendo bonitatem suam non necessario vult alia quae ordinantur ad ipsam tanquam ad finem ut probatum fuit supra, ergo decencia rei ad finem non necessitat deum ad aliquid volendum, vel faciendum, quin possit illud nolle & omittere. Similiter pro parte respondendum est ad illud verum deus potest facere quae non facit, vel quae non vult, quia deus nihil potest facere quin si faceret, esset ab eo factum & volitum, deus tamen potest facere multo plura quam sunt illa quae facit aut quae vult facere, & intelligo illud de potentia absoluta quia deus potest facere quaecumque contradictionem non implicat.

AD ARGUMENTUM in oppositum dicendum quod quicquid deus facit totum facit secundum iustitiam, quae est quidam condecencia, & hoc modo iustus est, quia non facit nisi quod condecet, & se ipsum non negat, sed nihil facit secundum iustitiam quae importat debitam obligationem, quia ut sic iustus non est eo quod nullus est obligatus, neutro ergo modo necessatur ad agendum secundum iustitiam.

DISTINCTIO XLIIII.

Sententia literarum magistri in generali & speciali.

NON C. restat. Superius determinauit magister errorem limitationis potentiam diuinam quantum ad faciendam. 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 utrum meliori modo possit facere quam facit. Tercio determinat siue remouet quandam alium errorem incidentem. Secunda ibi, post haec sciendum. Tertia ibi, praeterea solet queri. Prima diuiditur in duas. Primo ponit rationem errorum. Secundo obicit in contrarium pro veritate. Secunda ibi, verum hoc habemus ab eis. Et haec est diuisio & scientia lectionis in generali.

In speciali vero sic procedit, & proponit primo quod quibuscumque 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 posset generare filium sibi aequalem & se generauit, inuidus fuit.

Et magister respondet quod non est similis ratio vel argumentatio, filius enim est de substantia patris, non autem creatura. Postea probat quod deus possit facere res meliores quam sunt, quia si non potest, aut ideo est, quia creatura est summe bona (quod falsum est) quia sic creatura creatori aequaretur, aut quia creatura non est capax talis bonitatis, & hoc non obstat, quia potest ei maiorem pacitatem dare, & ita potest meliora facere quam facit. Postea querit, utrum deus possit meliori modo facere quae facit, & dicit quod si modus ad sapientiam referatur, non potest deus meliori modo facere, si vero modus facienti ad rem ipsam referatur, maiori & aequo bono modo & minus bono modo potest deus facere res. Postea querit, utrum deus possit quicquid potuit, & ostendit modum non, quia potuit incarnari & nasci, modo autem non potest. Et respondet quod sicut omnem scientiam quam habuit habet modo, non tamen eodem modo respectu rerum scitatur, propter earum variationem, ita omnem potentiam quam habuit habet modo, non tamen possibile eodem modo se habet. Unde potentia dei sumpta per se extendit ad assumptionem, tamen in quod semel assumptum est, non potest iterum de nouo assumere, sed per eandem potentiam per quam potuit incarnari potest modo incarnatus fuisse, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum deus potuerit facere aliquam vnā & eandem creaturam meliorem quam fecerit.

Thom. 1. q. 25. art. 6.

IN CONTRARIUM istam quaerunt tria. Primo, quod deus potuit facere aliquam vnā & eandem creaturam meliorem quam fecerit. Secundum est, utrum data quacunque creatura deus possit facere aliam perfectiorem secundum speciem (ita ut non sit status in perfectionibus speciei, sed sit processus in infinitum). Tercium est, utrum deus possit facere vniuersum melius quam fecerit. Ad primam sic proceditur. Et arguitur quod deus non potuit facere vnā & eandem creaturam secundum numerum meliorem quam fecerit, quia effectus qui producit ab aliqua causa secundum totam virtutem causae 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.

IN CONTRARIUM est, quia quicquid potest natura, potest & deus, & adhuc amplius, sed opere naturae res meliores sunt sicut homo de pueritia mutatur in melius, scilicet in iuuentutem: ergo &c.

RESPONSIO. Dicendum quod cum sit duplex bonitas rei, scilicet duplex entitas, scilicet essentialis & accidentalis, quando de bonitate accidentali deus potest facere multas creaturas meliores quam sunt. Cuius ratio est, quia deus potest facere quodcumque, quod non repugnat naturae rei, sed multum rebus non repugnat habere plures perfectiones accidentales quam habeant, istas etiam quas habere possunt habere intentionem modum ergo deus potest multas creaturas meliorare accidentaliter.

Si autem loquamur de bonitate essentiali, aut loquimur de creatura proprie dicta, quae est substantia completa per se considerata, aut de creatura large sumpta quae includit omnem naturam creatam, siue sit substantia, siue sit accidens. Primo modo accipiendo creaturam, pro substantia completa, & per se substantiam esse, dū quod talis non potest meliorari quatenus ad bonitatem essentiali & intrinsecam, quod patet, quia si deus posset facere aliquam creaturam meliorem quam sit quantum ad bonitatem essentiali, hoc esset vel addendo nouam perfectionem, aut incrementando praexistentem, non addendo nouam perfectionem, quia si eut dicitur 8. meta. species rerum sunt sicut numeri, in quibus addita vel subtracta unitate mutatur species, sic addita vel subtracta quacunque perfectione essentiali a re variatur necessaria species rei, nec melioratur res praexistens, sed sic noua res & praexistens corrumpitur. Unde sicut non potest fieri quod remaneat ternarius habens plures vel pauciores unitates quod tres, sic non potest fieri quod res aliqua manens eadem habeat duos, siue plures vel pauciores perfectiones essentialis, igitur nulla substantia potest meliorari per additionem nouae formae vel perfectionis essentialis. Item nec per incrementum perfectionis praexistentis, quia formae substantiales non possunt incrementari, vel diminui, ut dictum fuit supra, distinctione decima septima. (Alia) quin ad has posset esse motus, quod negat Philo. 5. phy. 6.

Si vero accipitur creatura large pro omni re creata natura, licet tunc aliqua creatura potest meliorari essentialiter, scilicet omnis forma quae suscipit magis & minus, quia potest deduci de gradu imperfectiori ad perfectiorem, & hi gradus attenduntur secundum

secundum essentiam ipsius formae, ut patuit supra, cum ageretur de charitate.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod effectus qui producit ex aliqua causa secundum eius totam virtutem non potest ab ea meliorari si agit ex necessitate naturae, nisi forte melioratio proveniret ex melioratione subiecti, sed si omnino agit libere & non ex necessitate potest effectum suum meliorare, quia non oportet quod a principio produceret ipsum secundum summum perfectionis sibi possibilis, talis autem causa est deus, quia non agit ex necessitate, sed libere.

Ad secundum dicendum, quod vnaquaeque res facta a deo bona est secundum se, non autem optima, immo meliori potest, sed omnia simul dicuntur optima in comparatione ad vniuersum quod constituitur, talia enim producta sunt, sicut optimae congruebat vniuerso quod deus volebat producere: & ex ipsis constituere, sic enim optimi est optima producere secundum Dionysium: & nihilominus deus potuit producere omnia meliora ad constitutionem melioris vniuersi si sic ordinasset.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum data quacunque creatura deus possit facere aliam perfectiorem secundum speciem, ita ut non sit status in perfectionibus speciei, sed sit processus in infinitum.

Thom. vii. supra.

AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod deus possit facere quacunque specie data perfectiorem, quia res procedunt a deo sicut numeri ab unitate (secundum Dionysium) sed ab unitate procedunt numeri in infinitum, ita quod data quacunque specie numeri ad data quacunque specie, quacumqueque perfecta, adhuc poterit perfectior inueniri, & sic semper igitur deus potest facere creaturam meliorem quam fecerit, procedendo in infinitum.

Item deus potest facere omne illud quod non implicat contradictionem, sed infinitas species esse (saltem in potentia & facultate) non implicat contradictionem, sicut dictum fuit prius de speciebus figurarum, ergo &c.

IN CONTRARIUM arguitur, quia deus fecit aliquam rem quae nulla potest esse vilior, vel inferior (ut est materia prima) ergo fecit aliquam rem quae nulla potest esse nobilior, vel superior, non potest ergo facere aliam meliorem quam illa sit.

RESPONSIO. Circa questionem istam duplex est opinio. Vna quorundam dicentium quod talis processus in infinitum est possibilis, non sic quod sit quandoque deuentum ad infinitam speciem actu, sed quia nunquam est dare iterum perfectum quoniam possibilis sit dare perfectiorem.

Cōfirmatur haec opinio. Primo, quia potentia dei est infinita, non solum ut essentia, sed ut potentia: sed non esset infinita ut potentia, nisi posset producere infinita secundum perfectiones specificas, tertia ut potentia includit respectum ad obiectum possibile, & ideo non est infinita sub ratione potentiae, nisi posset in infinita obiecta, quia si esset infinita secundum multitudinem numeralem, nec esset infinita non esset infinita simpliciter secundum rationem, nec esset infinita in illa specie (ut si possemus calorem infinitum intendere) nulla potentia est infinita simpliciter secundum rationem & limitatam ad speciem, sed oportet quod sit infinita secundum perfectiones specificas: & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio.

Secundo cōfirmatur eadem conclusio sic deus potest quicquid non implicat contradictionem, sed posse fieri nobiliorum creaturam (quacunque data) non implicat contradictionem, ergo &c. Minor probatur, quia illud quod non ponit infinitatem in rebus creatis non implicat contradictionem, sed ponere quod data quacunque creatura adhuc possit dari nobilior, non ponit aliquam infinitatem, quia illud non implicat aliquam infinitatem poterit excedi ab alia finita, ergo illud non implicat aliquam contradictionem, est ergo deo possibile.

Tercio probatur idem sic deus producit species rerum secundum rationes ideales, sed infinitas idearum sunt in deo, ergo deus potest producere infinitas species: minor probatur, quia essentia ipsa sit infinita perfectionis, est etiam infinita imitabilitatis, ergo habet rationem infinitarum idearum, ergo &c.

QVIA QVOD sit de conclusione, rationes tamen istae non cogunt eum enim primo dicitur quod potentia dei est infinita, non solum sub ratione essentiae, sed sub ratione potentiae, posset dici probabiliter quod non, quia licet ea quae sunt in deo secundum se & absolute, sint infinita saltem intentione non solum sub

ratione essentiae, sed sub ratione propria, tamen illa quae non sunt in deo, nisi in habitudine ad creaturas, & quibus correspondet correlatiue aliquid in creaturis non possunt esse infinita sub sua propria ratione, sicut dicimus de ideis, quia enim essentia diuina non habet rationem idearum, nisi prout est imitabilis a creaturis: ideo sicut nulla creatura est infinita, sic nulla idea in deo est infinita sub propria ratione idearum, correspondens enim sibi inuicem imitabile & imitatum, & vnum ponitur in ratione alterius, cum igitur potentia proprie dicta, de qua loquimur non inest deo, nisi in habitudine ad creaturas, quae sola propria dicuntur possibiles (personae enim diuinae sunt necessariae) ideo non oportet dari quod essentia diuina sit infinita, quod potentia sub ratione potentiae sit infinita, cum nec aliqua creatura, nec omnes simul sint infinitae, vel esto quod maior propositio concedatur, tunc dicendum est ad minorem per interruptionem, quia non oportet ad hoc quod potentia sub ratione potentiae sit infinita quod possit producere infinita secundum perfectiones specificas.

Quod patet contrario medio illius quod illi faciunt, quia si deus se habet infinitas essentiae diuinae ad perfectiones absolutas, sic se habet infinitas potentiae ad infinitatem possibilem (ut ipsi met accipiunt) sed infinitas essentiae diuinae non requirit quod includat infinitas perfectiones absolutas secundum rationem specificam differenter, immo perfectiones quae sunt in deo, scilicet quas simpliciter melius est habere quam eis carere sunt finita multitudine, sed ex hoc solo sola essentia diuina dicitur infinita, quia continet infinitas secundum intentionem, ut sic loquar, omnes perfectiones absolutas possibiles, quamuis illae sint multitudine finita, ergo similiter infinita potentiae diuinae non requirit quod possit in infinita possibilia specie differenter, sed sufficit quod possit in omnia possibilia dato quod sint finita multitudine for mali, & specificae dum tamen possit in ea infinito modo, quod fit dum sub singulis speciebus multiplicabilibus, & non tantum in vna ut arguebatur, potest infinita indiuidua successiue producere, sic quod aduenientibus posterioribus priora non recedant ab eius causalitate, ut dictum fuit in precedente distinctio.

Ad secundam rationem dicendum quod ipsa petit principium cum assumit quod omne finitum potest excedi a finito, quia hoc non est verum, nisi ponatur possibile processus in infinitum, si enim est status, tunc est dare supremum finitum quod non poterit excedi, nisi ab infinito, & quia de processu in infinitum quaeritur, ideo illud assumere est petere quod erat in principio.

Vel dicendum clarius quod dicere quodlibet finitum ratione qua finitum absolute possit excedi a finito non implicat contradictionem, sed dicere quod supremum finitum possit excedi ab aliquo finito implicat contradictionem, quia si excederetur ab alio finito iam non esset supremum inter finita, qui autem ponit statum in gradibus rerum ponit supremum, & ideo secundum ipsum est clara contra dictio dicere quod quodlibet finitum possit excedi ab alio finito, & praeter hoc petitio principii, quia questio de processu rerum in infinitum est questio, an sit in eis dare supremum an non, propter quod assumere quod non sit dare supremum, sicut recte assumitur cum dicitur quod quodlibet finitum potest excedi ab alio finito, est assumere quod petitur.

Ad tertium dicendum quod licet essentia diuina sit infinita perfectionis in se, tamen non est infinita imitabilitatis a creaturis, quia secundum se totam, & totaliter non est imitabilis, nisi ponetur quod deus posset facere aliquid deus, quod est impossibile. Unde nullo modo sunt in deo infinitae ideae specierum, ut magis patebit.

ALIVS modus dicendi est quod in perfectionibus specificis creaturarum non est possibilis processus in infinitum, sed est data vel dari potest creatura, ita perfecta quod non potest dari perfectior. Hoc autem probatur primo sicentilibet speciei possibili in rebus creatis responderet aliqua idea in deo, sed in deo nec sunt, nec esse possunt infinitae ideae simul, nec simul nec successiue, ergo in rebus creatis, nec sunt nec esse possunt infinitae species, nec successiue. Maior patet: sed minor probatur dupliciter. Primo, quia in habentibus per se ordinem, in superiori cōtinetur perfectio inferioris (ut in sensitiuo vegetatiuo, & in intellectu fonsitiuo) sed inter ideae specierum est per se ordo secundum rationem, sicut est ordo secundum rem inter species rerum, ergo omnium idearum quae sunt actu in deo vna cōtinetur omnium aliarum perfectionis, quod est impossibile, quia secundum talem ideam posset producere aliquam speciem infinitae perfectionis (etiam alia non producta) non enim est necessarium quod deus prius producat speciem minus perfectam, magis perfectam, potuisset enim produxisse angelum ante mundum corporeum, esse autem in rebus creatis aliquam speciem infinitae perfectionis est impossibile, quare &c.

Secundo probatur eadem minor sic in per se ordinatis in quibus est dare perfectissimum & imperfectissimum tanquam terminos omnia claudentes impossibile est esse processum in infinitum, sed in ideis diuinis quae sunt actu in deo est per se ordo rationis

Utrum deus possit facere vniuersum
melius quam fecerit.

Thom. ibidem ad tertium.



TERTIO queritur utrum deus possit facere vniuersum melius quam fecerit. Et videtur quod non, quia omni bono nihil potest esse melius (quia qui omne dicitur nihil excipit) sed vniuersum includit omne bonum, ergo vniuersum nihil potest esse melius, quia nec aliud.

1. Item bonitas eorum que sunt ad finem pensatur ex fine, sed vniuersum ordinatur ad finem quo non potest esse melior, scilicet ad deum, ergo similiter vniuersum nihil potest esse melius.

2. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia bonitas totius dependet ex bonitate partium, sed partes vniuersi possunt esse meliores quam sint, & extensius quia plures, & intensius quantum ad bonitatem accidentales, ergo &c.

3. **RESPONSI**O. Vniuersum potest accipi tripliciter. Vno modo prout includit omne ens increatum, & creatum, quod est actus, & 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 argumentum. Alio modo accipitur vniuersum prout includit omne ens actu incrementum, & creatum.

4. Et sic dicunt aliqui quod vniuersum sic acceptum nihil potest esse melius, quia in eo includitur deus, qui cum mille mundis, vel cum mundo meliorato non est aliquid melius se solo, quod probatur primo, quia maior est comparatio vniuersi ad lineam quam bonitatis eiusque creaturæ entis & possibilis ad bonitatem diuinam, sed linea & punctus simul non sunt aliquid maius quam sola linea, ergo bonitas diuina cum in omni bonitate creabilis & creata non est aliquid melius seipsa sola. Secundo quia hoc videtur dicere scriptura Exod. 33. ostendit tibi omne bonum, quod non esset si alia connumerata cum ipso constitueret ali-

quid. Item autem videtur mirabile, licet enim bonitas diuina non melioretur, nec deterioretur bonitate creaturarum addita, vel subtracta, tamen omnino videtur quod duo bona, vel plura bona sint aliquid melius seipsum extensius, quia vniuersum illud quando in vno non includitur alteri formaliter sicut in homine includitur rationale, propter quod homo & rationale non sunt plura entia, nec plura bona quam solus homo, sed bonum diuinum & bonum creaturæ sunt plura bona sicut plura entia, nec bonum creaturæ includitur in bono increato formaliter & in actu, sed solum causaliter & in potentia, ergo videtur bonum diuinum & bonum creaturæ aliquid melius seipsum extensius quam sola bonum diuinum, nec aliquid sine mens potest excipere quod duo non sunt plura vno.

5. Primum argumentum de linea & puncto nihil valet, quia aut punctus est sola priuatio vterioris continuationis in linea, & ita nihil ponit super lineam, aut si punctus sit aliquid positum non tamen est quantus. Propter quod nihil quantitatis addit super lineam, & ideo non est mirum si linea cum puncto non est maius, quia linea & punctus non sunt plura quanta, sed rei creatæ quodam bonum est. Alioquin deus creādo mundum nihil boni fecisset, nec scriptura dixisset Gen. 1. Vidit deus quod esset bonum, & ita faciamus &c. Propter quod bonum creaturæ additum bono diuino non sunt aliquid melius extensius, altero solo. Ad aliud dicendum quod deus ostendendo se beatus ostendit alia in se, & ideo ostendit omne bonum creaturæ & incrementum, & non se solum.

6. Tertio modo accipitur vniuersum prout solum includit omne ens creatum quod est actu, & creabile, quod est in potentia, & sic questio potest dupliciter intelligi. Vno modo vtrum deus possit facere vniuersum omnino diuersum specie ab hoc mundo quod sit isto melius. Alio modo vtrum deus possit facere vniuersum quod nunc est, melius quam modo sit.

7. Primo modo intelligendo questionem dicendum est quod non. Cuius ratio est quia quacunque incidunt in vniuersum per se, pertinent ad vniuersum. Vniuersum enim dicitur vnum per aggregationem omnium habentium inter se, & per se ordinem, sed omnes species existentes, & possibilis habent inter se ordinem, quare &c. Minor probatur quia si species numerocorum necessario habent inter se ordinem, sic & species rerum, vnde si esset possibile quod deus produceret nouas species super ipsum mundum angelum, vel aliquas corporeas præter eas que nunc sunt, si illæ que nunc sunt non se habeant immediate necessario includere in eundem ordinem cum illis que nunc sunt, & pertinerent ad idem vniuersum. Ex quo patet quod, licet deus posset facere plures mundos, solos numero differentes, non tamen species quia omnes species in vnum ordinem coincidunt.

Si vero

Si vero questio intelligatur secundo modo, scilicet utrum deus possit facere vniuersum quod nunc est melius, vel simile secundum speciem melius quam istud sit, quia eadem questio est. Sic dicendum est quod cum vniuersum sit vnum aggregatione, continens plures partes habere ordinem inter se, & ad finem (quemadmodum exercitus, ut dicitur in fine 12. Metaphysica) bonitas eius consistit in tribus, scilicet in bonitate partium, & ex bono ordine earum inter se, & ex bono ordine earum ad finem. Et de his tribus dicitur, & primo de bonitate partium, hæc enim potest meliorari extensius productione plurium partium, vel intensius perfectione præexistentium, extensius productione plurium partium, quantum ad individua secundum omnes, sed quia individua non sunt principales partes vniuersi, ideo de hac melioratione non intendunt mouentes hanc questionem, sed quantum ad productionem nouarum specierum non bene constat an possit meliorari, quia cum species rerum possibiles sint finitæ, ut patet ex præcedente questione, incertum est an omnes sint productæ an non, quia si omnes sint productæ, ut est satis probabile, quia nulla ratio est quare quedam essent productæ & alie non, tunc non potest meliorari vniuersum per productionem nouarum partium. Si vero non omnes sint productæ, tunc productione earum posset meliorari vniuersum, sed melioratum se haberet ad seipsum ut nunc est, sicut totum ad partem.

8. Si vero agatur de melioratione per intentionem bonitatis partium nunc existentium, sic meliorari non potest quo ad bonitatem substantialem, ut 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 alioquin (ut illi aiunt) si quedam meliorantur & quedam non, vel omnes sed non proportionaliter, non remaneret harmonia inter partes quantum requirit bonitas vniuersi.

9. Istud autem non intelligo nisi ista proportio habeat valde magnam latitudinem, quia constat quod tota natura humana in statu innocentie in quo instituta fuit, fuit melior accidentali, & quo ad corpus, & quo ad animam quam nunc sit, & tamen ceteræ partes vniuersi non fuerunt proportionaliter meliores quam nunc sint regnum enim & planetæ, etiam stelle non fuerunt meliores conditionis quam nunc, nec omnia elementa sunt ignis & aqua, & ita forte est de multis mixtis: ergo vel tunc non erat proportio inter partes vniuersi, vel non est nunc, & ita vel minus non fuit bene institutus, vel nunc non bene procedit, quia non proportionaliter nec harmonice, quorum neutrum est verum. Non ergo requirit bonitas vniuersi quod omnes species eius semper se habeant in eadem proportionem quo ad bonitatem accidentalem: Alioquin si tota vna species que forte reperitur tantum in vna parte mundi, alteraretur in melius, vel in peius, scilicet forte frequenter sit, oporteret omnes alias similes alterari, vel solueretur frequenter proportio & bonitas vniuersi, quod est absurdum.

10. Dicendum ergo quod deus potest meliorare vniuersum meliorando partes eius omnes, vel quasdam solum, vel vnam tantam, nec propter hoc soluitur harmonia vniuersi, quæ principaliter consistit in gradu & proportionem bonitatum essentialium que variari non possunt. Secundario autem consistit quantum ad esse naturæ, in cursu & habitudine quam habent res inferiores inter se secundum impressionem corporum celestium, & hæc habitudine nunquam mutatur secundum naturam, quia licet vaneatur impressio celi respectu diuersarum partium mundi propter motum solis & planetarum in circulo obliquo, tamen hoc nunquam mutatur secundum naturam quoniam inferiora regantur & ordinantur secundum superiora, ea tamen que bene se habent secundum hunc modum per potentiam diuinam meliora esse possunt omnia simul, vel quedam solum, vel vnum tantum, & quicquid fieri poterit melioratur vniuersum quo ad bonitatem accidentalem, & alterius bonitatis accidentalis additione, nec tamen propter hoc periret prima bonitas, & si periret reciperetur quicquid facit cum eis, & adhuc amplius, & sic patet qualiter vniuersum potest meliorari melioratione partium secundum se.

11. Vtrum autem possit meliorari quantum ad ordinem partium ad gradus substantiales & speciosos qui non recipiunt intentionem, nec remissionem, nec additionem vel subtractionem intrinsicam, quicquid sit de additione extrinseca nouarum specierum, de qua dictum est prius, loquendo autem de ordine quem habent in accidentibus secundum impressionem superiorum corporum (ex parte) grauius patet deorsum, & leuius sursum & ibidem locari, possunt enim grauius efficiantur & perfectius conservari deorsum, & leuius sursum, & similiter est in habitudinibus alia-

rum rerum.

12. Quantum autem 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 sit representatio diuinæ bonitatis, & quo ad rationales sit participatio diuinæ bonitatis per cognitionem & 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.

13. Tamen contra illud quod dictum est de melioratione ordinis partium inter se arguunt quidam sic, bonitas ordinis partium consistit in proportionem earum: sed proportio non potest meliorari vel deteriorari cum consistat in indiuisibilitate ut quocunque addito vel remoto destruat proportio: ergo bonitas ordinis partium non potest meliorari. Et dicendum ad hoc quod si bonitas ordinis partium vniuersi consistere in proportionem mathematica, vel eam requireret argumentum bene concluderet quod talis proportio in quacunque materia reperitur, non variatur variatione materie: proportio enim dupla æque bona est duorum eorum ad vnum, sicut duorum hominum ad vnum loquendo formaliter de ipsa proportionem non de proportionatis, & æque bona est proportio duorum hominum ad vnum, sicut decem ad quinque: sed non video quod bonitas ordinis partium vniuersi consistat in tali proportionem, aut eam requiratur, nisi quod forte progressus specierum, quantum ad formas específicas est aliquo modo sicut progressus numerorum, & hæc meliorari non potest, ut dictum fuit: sed in ceteris perfectionibus accidentalibus non est facile assignare aliquam proportionem mathematicam, neque duplam, neque sesquialteram, aut quameunque aliam: & si in aliquibus sic accidit: consistit ergo bonitas ordinis partium vniuersi in proportionem naturali secundum quam vniuersum est agere & aliud pati: vnum conservare & aliud conservari, & sic de ceteris: & hæc proportio recipit magis & minus, & potest meliorari & deteriorari cum non consistat in indiuisibilitate.

Num. 4.

14. Ad primum argumentum patet responsio ex prædictis.

15. Ad secundum dicendum quod bonitas eorum que sunt ad finem pensatur non solum ex fine, quia bonus, sed ex efficacia assequendi finem: & licet finis extrinsecus vniuersi non possit meliorari, res tamen creatæ possunt ipsum efficacius assequi, ut declaratum fuit, & quo ad hoc possent meliorari, & in ipsis vniuersum.

Num. 13.

QUESTIO QUARTA.

Utrum deus potuerit facere aliquid melius
beata virgine: & utrum deus potuerit
facere aliquid melius humanitate
Christi: & utrum deus
modo possit quicquid
vniuersum potuit.

Thom. ibidem ad quartum.



QUONIAM VERO queritur, utrum deus potuerit facere aliquid melius beata virgine: & utrum deus potuerit facere aliquid melius humanitate Christi: & utrum modo possit quicquid vniuersum potuit.

QUANTVM ad primum dicendum quod deus potuit facere & fecit aliquid melius beata virgine, & quantum ad gradum naturæ, ut angelum, & quantum ad dona gratiæ, ut humanitatem Christi: non potuit tamen facere quod ipsa vel alia esset mater melioris filij quo ad suppositum, quia de natura statim dicitur.

2. **Q**UANTVM ad secundum dicendum quod deus potuit facere, & fecit aliquid melius humanitate Christi quantum ad gradum naturæ (scilicet angelum) & quantum ad dona gratiæ gratis date, ipsammet meliorauit in resurrectione Christi quantum ad corpus, & quantum ad animam secundum inferiores vires, sed nec ipsam, nec aliam naturam potuit vniuersi meliori supposito, propter quod gratia vniuersi illius humanitatis fuit tanta quod maior ea esse non potest.

3. **Q**UANTVM ad tertium, scilicet utrum deus nunc possit quicquid olim potuit, dicendum quod ad hoc quod agens possit aliquid facere requiruntur duo. Vnum ex parte agentis, scilicet quod habeat potentiam actiuam, & aliud ex parte effectus, scilicet quod subit potentia passiva disposita, si sit agens requirens materiam vel potentiam non includens repugnantiam ad effectum.

■ iij esse

esse, si agens non requirit materiam, ut est deus.

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 quæ ab æterno fuit in deo adhuc est & semper erit in eo, nec ex defectu potentie passivæ positiue: quia deus non necessario talem requirit, si ergo deus non possit nunc quicquid olim potuit, hoc est solum, quia illud quod olim habuit rationem possibilem non implicat contradictionem, vel repugnantiam ad esse, nunc habet rationem possibilem, quia talem repugnantiam vel contradictionem implicat, sicut me non legere. modo dum lego implicat contradictionem, & ideo non potest fieri à deo: prius tamen, antequam legere potuit deus facere quod modo non legerem, quia hoc non implicat contradictionem, potest tamen eadem manere in deo, manente, vel mutato possibili, & sic deus potuit olim aliqua facere, quæ modo non potest, non propter additionem alienius potentie, sed propter mutationem possibilem ad impossibile.

Sententia X L V. distinctionis in generali & speciali.

IN AM 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 imperatione. Tercio de conformitate voluntatis nostræ ad ipsam. Secunda incipit in principio 16. dist. 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 voluntatis 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. IN SPECIALI vero sic procedit, & proponit primo quod voluntas dei idem est quod divina essentia differens ab ipsa solum ratione sicut & scientia, propter quæ diversitatem attribuitur voluntati dei quæ non attribuitur scientie dei. Postea dicit quod voluntatis dei causa non est querenda, quia sic ipsa non esset causa prima & haberet aliquid maius se, est enim causa universalis omnium quæ sunt, non solum secundum cursum nature, sed supernaturaliter. Postea dicit quod voluntas dei multipliciter nominatur, & aliquando accipitur proprie secundum quod ipsa est divina essentia, aliquando vero pro præcepto, prohibitione, & consilio, permissione, & operatione voluntatis divine, 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, aliz voluntates dicuntur voluntates signi, & differunt in hoc quod voluntas beneplaciti est æterna, reliquæ vero sunt temporales. Item voluntas beneplaciti semper impletur, reliquæ vero non. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

Q V A E S T I O P R I M A.

Vtrum deus velit alia à se.

Thom. 1. q. 19. ar. 2.

IN CA 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 indigens ante mundi creationem) ergo deus nihil vult aliud à se.

2. Itē omnis actus voluntatis est desiderium, vel delectatio, sed nulli istorum potest habere deus respectu creaturæ, ergo &c. Maior patet, quia desiderium est rei non habita, delectatio autē rei habita, oportet autē rem volitā esse habitā vel nō habitā, quare respectu eius necessarium est actum voluntatis esse desiderium, vel delectationem. Minor probatur, quia desiderium rei non habita penam habet quæ non potest esse in deo: delectatio autem rei de nouo habita noua est, quæ etiam non potest esse in deo, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Sap. 10. Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti: diligere autē est actus voluntatis, ergo deus vult alia à se, scilicet quæ fecit.

4. RESPONSIO. Questio ista vnum supponit (scilicet quod in deo sit voluntas) & aliud querit, scilicet vtrum deus velit se solum, an & alia à se.

Thom. 1. q. 19. ar. 1. Q V A N T V M ad primum patet faciliter voluntatem esse in deo. Primo, quia illud quod pertinet ad perfectionem, & integritatem nature intellectuales est deo attribuendum, sed voluntas pertinet ad perfectionem & integritatem nature intel-

lectualis, ergo &c. Minor probatur, quia sicut ad perfectionem & integritatem nature non cognoscens pertinet appetitus, qui dicitur naturalis, & ad perfectionem nature sensitivæ pertinet appetitus sensitivus, sic ad perfectionem nature intellectuales pertinet appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Secundo, quia felicitas perfecta non est sine delectatione, ut habetur ex primo & quarto Ethicorum, sed omnes cōfiteantur deum esse felicissimum, ergo in deo est delectatio, sed hæc in ipso est actus voluntatis cum in eo esse non possit actus appetitus sensitivi, ergo &c.

6. Q V A N T V M ad secundum quod querit questio, dicendum quod deus non solum vult se, sed & alia à se, quod patet primo ex comparatione potentie ad obiectum sic, communiter obiecti non excedit latitudinem potentie, sed bonum quod est obiectum voluntatis extendit se ad bonum divinum & ad bona creata, ergo ad omnia hæc extendit se voluntas in quocunque sit sine in deo, sive in creatura.

7. Secundo patet idem ex operatione divina circa res creatas, quia omne quod agit libere, agit per voluntatem in qua est formaliter cōditio libertatis, sed deus produxit, & cōservat creaturas libere, ut probatur supra dist. 15. ergo produxit & cōservat eas per voluntatem, non ergo vult solum se, sed & alia à se. Harum autē rationū prima solum probat quod deus potest velle alia à se, & non quod actu velit, quia non oportet omnem potentiam semper actu ferri in omnia quæ continentur sub communitate sui obiecti, sed secunda probat quod etiam actu velit alia à se.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod aliquid potest esse volitum dupliciter. Vno modo quia est commodum volenti, & tale velle oritur ex indigentia volentis vera vel æstimate, sicut est velle cibum, & aurum pecuniam, & tale velle pertinet ad amorem concupiscentie. Alio modo est aliquid volitum, non quia sit commodum volenti sed aliquid, 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 divinam communicari rebus creatis & manifestari in eis. Ad formam argumenti dicendum est quod cuiusque sufficit aliquid volitum tale, nihil aliud vult tanquam sibi commodum, quia nullo indiget, potest tamen aliud velle propter commodum alterius, & propter suam decentiam, & sic est de deo, ut dictum est.

9. Ad secundum dicendum quod non omnis actus voluntatis est desiderium vel delectatio, sed solum ille qui pertinet ad amorem concupiscentie, qui est amor commoti presentis vel absentis, habiti vel non habiti, 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 quia aliter decentia sua saluaretur, sed quia sic manifestatur.

Q V A E S T I O S E C U N D A.

Vtrum deus immediatius agit per intellectum quam per voluntatem, an econverso.

Non est apud Thomam specialis hæc de re questio. Sed vide quæ dicuntur 1. q. 14. ar. 4. & 1. q. 19. ar. 4.

SE C U N D O queritur, vtrum deus immediatius agit per intellectum, quam per voluntatem an econverso. Et videtur quod per intellectum, quia res opposito modo comparantur ad deum & ad nos, quia scientia dei est causa rerum, sed nostra causatur a rebus, sed in nobis est motus a rebus ad intellectum, & mediante intellectu ad voluntatem, ergo econverso debet esse in deo, ut in ipso sit secundum nostrum modum intelligendi: primo 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 vnum quodque immediatius agit per quod magis assimilatur effectui, vel effectus ipsi, quia vnum quodque agit sibi simile quantum potest, sed deus magis assimilatur rebus vel potius res deo quantum ad intellectum quam quantum ad voluntatem, quare &c. Probatio minoris, quia res creatæ potissime assimilantur deo quantum ad rationes ideales, quæ pertinent ad intellectum, & non ad voluntatem, quare &c.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia ille actus magis de propinquo se habet ad productionem rerum quo potius producit rerum productio, quam ille quo potius 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 produceretur sicut est volitum produci. Sed non sequitur deus scit aliquid quod non faciet, quare &c.

R E S P O N

4. RESPONSIO. Circa questionem istam est duplex modus dicendi. Vnus est quod deus vel angelus immediatius attingit effectum per intellectum quam voluntatem, quod declaratur sic. Duplex est exemplar. Vnum quod est exemplar tantum sicut imago quæ est in patere respectu imaginis quæ ad eius similitudinem fit in ære. Aliud est exemplar, quod est simul exemplar & principium factuum, sicut est figura signi respectu figure per sigillum impressæ in cera. Et hoc inter est inter talia exemplaria, quia respectu effectus immediatus se habet manus artificis quam primū exemplar, sicut ad imaginem sculptam in ære immediatius se habet manus artificis imaginem sculptam, quam imago parietis ad cuius similitudinem alia sculpiunt, sed secundum exemplar quod est factum immediatius se habet ad effectum, quam manus artificis, sicut figura ceræ immediatius fit à sigillo, quam à manu artificis applicantis sigillum.

5. Ex hoc sic arguitur, exemplar factuum immediatius attingit effectum, quā quodcumque applicans ipsum, sed idea existens in intellectu diuino est exemplar factuum, ergo immediatius attingit effectum quam voluntas divina, quæ quodam modo quā manus applicat ipsam, sed si idea immediatius attingit effectum voluntatis, idea autē pertinet ad intellectum, patet quod intellectus immediatius se habet ad effectum quam voluntas. Maior patet, minor probatur, quia exemplar non factum prius imprimi suā similitudinem in oculis artificis quam imprimatur eius similitudo in materia exteriori ut patet in exemplo posito, nisi quā enim similitudo imaginis existens in pariete fieret per artificem in ære nisi primò imprimeretur in oculis, vel in mente artificis.

Vnde artifex cæcus nunquā faceret imaginem in sigillo ad similitudinem imaginis in pariete, sed idea diuina non prius imprimitur artifici quā effectui, quia intellectus diuinus qui est quasi diuinus oculus nullam impressionem recipit, nec ab intellectu diuino imprimitur in voluntate, quia voluntas non est talis impressionis susceptiva, ergo ipsa non est exemplar tantum, sed exemplar factuum, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

6. Hic autē est multiplex defectus. Primus est quia hæc opinio non solum nititur probare quod intellectus se habeat magis de propinquo ad productionem rerum quam voluntas, sed etiam quod per actum intellectus res immediatius producantur, accipit enim quod sicut per applicationem sigilli immediatē efficitur figura eius in cera, sic per applicationem ideæ ad intellectum per quæ per actum intellectus, neque per actum voluntatis aliquid extra producit immediatē.

7. Secundus defectus est, quia distinctio quam ponit de exemplari nulla est, nullū enim exemplar manens sub ratione exemplaris potest esse factum vel impressum: cuius ratio est, quia omne illud quo agens agit, non ut instrumentum, sed ut ratione agendi, est in agente subiectiue vel intrinsecè saltem, & non solum se habet ad ipsam obiectiue & extrinsecè, sicut agit ignis per calorem & securus per acutiem, & sic de cæteris, sed exemplar obiectiue est enim illud ad quod artifex inspicit operatur, ut dictum fuit supra, dist. 16. quum ageretur de ideis, ergo nullū 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 figure, quæ mediante sigillo imprimitur ceræ, non est verum, in tali enim impressione figura sigilli non modo habet rationem exemplaris, quia ad figurā sigilli in aquam, ipsa colligatur sigillo, & cæcis qui omnino igno- rarent, an esset aliqua figura in sigillo æque bene sigillaret sicut videmus, non est ergo exemplar, quā ad ipsam artifex operans non inspicit, sed est merè principium factuum, sicut acuties in securi, de qua nullus diceret quod esset exemplar in secundo, falsa est ergo illa distinctio, & per cōsequens falsa est maior propositio, quæ in hoc fundatur. Minor etiam falsa est, quia idea diuina ut idea non ut essentia diuina (quia sic omnia absoluta sunt idem eum potentia, quæ est principium factuum) sed retenta sub ratione ideæ est tantum exemplar, & quum dicitur quod non, quia quod est exemplar tantum, prius imprimi similitudinem suā artifici quā materia accipere cognitionem rei fiendæ ab extrinsecò. Deut autē qui ex se omnia nouit habet apud se omnium exemplaria absque hoc quod ipsi aliquid imprimantur.

9. Alius est modus dicendi quem cædo vtiore, quod in omni agente à proposito creato vel increato, voluntas magis de propinquo se habet ad productionem rerum, quam intellectus, vel secundum rationem, ubi intellectus & voluntas realem differunt, vel secundum patet primo, quia in habentibus ordinem plus distant extrema ab inuicem, quam distet medium ab extremis, sed in agente à

proposito siue libere, hæc se habent per ordinem, scire, velle, & operari, ita quod scire & operari sunt extrema inter quæ mediū est velle, ergo magis de propinquo se habet velle ad operari quā 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 idē sic, qualem ordinem realem habet 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, quā actus intellectus etiam secundum istos, ergo in deo in quo actus intellectus & voluntas solum differunt secundum rationem, talis est ordo rationis, quod actus voluntatis immediatius se habet ad productionem rerum creatarum quæ producuntur per artem diuinam, quā actus intellectus.

11. AD 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 utrobique immediatius se habet ad productionem rerum voluntas, quā intellectus.

12. AD SECUNDVM quum dicitur quod per illud agit immediatius, per quod magis assimilatur effectui, vel effectus 1. q. 19. arti. 2.

ipso. Dicendum quod hoc non habet veritatem in his quæ sunt 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 ipsius artificis, nisi per accidens in quantum posset contingere quod aliquis veller seipsum depingere utens seipso ut exemplari, sed ea quæ sunt per accidens non cadunt sub arte. Vnde actio artis non est vniuersalis: & 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, quum ergo deus perducatur res per artem nulla est querenda assimilatio rerum ad deum secundū id quo agit, sed secundum exemplar quod inspicit, & illud est idea quæ primo & principaliter pertinet ad intellectum, non ut principium quo agit, sed solum ut exemplar quod inspicit. In naturalibus etiam maior propositio non habet veritatem, quia sicut effectus magis assimilatur principali agenti, quā instrumentali, sicut filius plus assimilatur patri, quā semini, licet instrumentum immediatius se habeat ad effectum quā principale agens, sic effectus magis assimilatur principali principio agendi, licet sit remotior, quā minus principali, licet sit propinquior: vnde in nulla materia maior propositio habet vniuersaliter veritatem. Posset etiam dici ad maiorem, quod res non magis assimilatur deo quantum ad intellectum, quā 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 apprehendit essentiam suam ut imitabilem à creaturis, sic voluntas diuina vult eam imitari à creaturis.

Q V A E S T I O T E R T I A.

Vtrum voluntas congruè distinguatur in voluntatem signi & beneplaciti.

Thom. 1. q. 19. ar. 11.

TE R T I O queritur vtrum voluntas congruè distinguatur in voluntatem signi & beneplaciti. Et videtur quod non, quia deus nihil operatur nisi volens, omnis ergo operatio dei pertinet ad voluntatem beneplaciti, sed voluntas signi distinguitur cōtra 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. IN CONTRARIUM est commune dictum: & magister in litera.

4. RESPONSIO. Communiter dicitur quod distinctio voluntatis diuinæ in voluntatem beneplaciti, & in voluntatem signi est distinctio voluntatis in voluntatem proprie dictam, & metaphoricè, nam voluntas beneplaciti est voluntas proprie dicta

At, vel actus sunt volendi quo aliquid sibi placet, sed voluntas signi dicitur metaphoricè voluntas dei, eo modo quo signum nominatur metaphoricè nomine rei cuius est signum, ut imago Herculis vocatur Hercules.

Et hoc potest esse dupliciter, vno modo ratione similitudinis inter signum & signatum, ut 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 vero permittit aliquid fieri, cum possit impedire, videtur illud velle. Ideo in deo idem ponitur, scilicet, quod præceptum, consilium, prohibitio, operatio, & permissio sunt vel dicuntur voluntas diuina propter dictam similitudinem vel magis proportionem.

Sufficiencia autem signorum vel voluntatum signi (quod idem est) dupliciter accipitur. Vno modo ex parte voluntatum. Alio modo ex parte volentis. Ex parte voluntatum sic, quia signum aut est respectu boni, aut mali: respectu mali, aut negatiue, & sic est prohibitio, aut affirmatiue, & sic est permissio. Si respectu boni, aut boni præsentis, & sic est operatio, aut futuri, & sic sunt præceptum & consilium: præceptum quidem respectu boni necessarii ad salutem, consilium vero respectu boni supererogationis. Ex parte vero volentis sic, quia signum voluntatis diuine aut significat id quod deus vult facere per seipsum, aut per alium. Si per seipsum aut directe, tamen per se agens, & sic est operatio, aut interpretatiue, & sic est permissio, sicut dicimus illum facere, qui permittit quum possit impedire. Si vero sit signum eius quod vult facere per alium, aut hoc est respectu boni faciendi, aut mali vitandi, si respectu boni faciendi, vel est respectu boni necessarii ad salutem, vel respectu boni supererogationis. Si respectu boni necessarii ad salutem, sic est præceptum, si respectu boni supererogationis, sic est consilium, si vero sit respectu mali vitandi, sic est prohibitio. Et sic in vniuerso voluntas signi in quinquæ diuiditur, in præceptum, consilium, prohibitionem, operationem, & permissionem, quæ in hoc versu continentur, Præcipit & prohibet, permittit, consilium, implet.

Vel aliter sic, quod quum duplex sit voluntas diuina, scilicet antecedens & consequens (ut patet sequente distinctione) quedam sunt signa voluntatis antecedentis, & quedam 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 præceptum, aut respectu boni supererogationis, & sic est consilium: si vero 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 præceptum. Aliud vero potest licite omitti, & de hoc est consilium. Signum autem voluntatis consequentis aut est respectu boni quod sit, & sic est operatio, vel respectu mali quod sit, & sic est permissio.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod voluntas signi, quæ est operatio non distinguitur à voluntate beneplaciti, quasi non sint vniuersimode de eodem, sed quia voluntas beneplaciti est voluntas propria, & operatio non dicitur voluntas dei nisi metaphoricè sicut signum, quæ admodum vna dicitur sana.

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 vtriq; ut dictum est, quandoque vero non vult deus voluntate beneplaciti quod dicitur velle voluntate signi, nec tamen propter hoc signa dicenda sunt falsa, quia non sumuntur proprie, sed metaphoricè, ut quia sic est in nobis, similiter attribuimus deo, non quidem intendentes illud id esse in deo, sed aliquid correspondens prout naturæ diuinæ conuenit quemadmodum deo attribuius esse iratum (metaphoricè quidem) sed non falsè.

DISTINCTIO XLVI.

Sententia literæ distinctionis in generali & speciali.

IC ORITVR questio. Superius determinauit magister de voluntate diuina in se, hic determinat de eius implementatione. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat de quibuscumque voluntatibus que videntur impedire implementationem diuinæ voluntatis. Secundò probat eam efficacem in omnibus. Secunda incipit in principio 47. dist. voluntas quippe dei, prima est principalis lectionis. Et diuiditur in duas sequen-

tum duas questiones quas mouet. Primò enim querit vtrum omne quod vult deus, fiat. Secundò vtrum aliquid fiat quod deus non vult fieri. Secunda ibi, Ideo quæ cum consistit. Secunda ista diuiditur in tres partes. Primò mouet questionem. Secundò tangit super hoc diuersas opiniones. Tertiò prosequitur. Secunda ibi, Super hoc diuersi. Tertia ibi, Qui enim dicunt deum. Hæc vltima diuiditur in tres partes. Primò enim prosequitur opinionem primam. Secundò istam. Tertiò elicit alteram istam. Secunda ibi, Illi vero. Tertia ibi, Hæc igitur & alia. Secunda istarum diuiditur in tres partes. Primò enim secundum opinionem illam responderet ad rationes alterius partis. Secundò confirmat opinionem istam. Tertiò determinat quoddam dubium. Secunda ibi, Si quis igitur diligenter. Tertia ibi, Iam sufficienter dictum est. Et hæc est diuisio lectionis & sententia in generali.

IN SPECIALI vero sic procedit. Et proponit primò quod voluntas beneplaciti cassari non potest. Deinde quartæ vult deus aliquid voluerit quod factum non fuerit, & probat quod sic, quia vult omnes homines saluos fieri non tamen saluatur. Vultque congregare omnes filios hierusalem, qui tamen non fuerunt congregati. Et responderet magister quod omnino quæcumque vult hunc illa autem de quibus obiectum est non simpliciter voluit, sed magis quod verba illa proferantur ad deuotum quod quicumque saluatur & congregatur sola dei voluntate saluatur & congregatur sicut dicitur Ioan. pri. Illuminat omne hominem venientem in hunc mundum, non quia omnes illuminentur à vero lumine gratiæ, sed quia non illuminantur nisi ab ipso. Postea querit vtrum mala sunt ipsa volente. Postea ponit opinionem iuxta hoc dicens, quod quidam dicunt quod sic vult deus mala esse vel fieri, quidam vero dicunt contrarium, vtrique tamen in hoc concordant quod deus non vult mala. Postea inducit tres rationes per quas prima opinio confirmatur. Quarum prima est potentia omni potentis resisti non potest, sed si deus veller mala non fieri cum tamen sint, 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 vult fieri. 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 permitteretur fieri, ergo deus vult fieri mala. Postea ponit responsiones eorum, quæ sunt de altera opinione. Ad istas rationes, responderet autem ad duas primas, quia non est eundem quod deus vult fieri mala, quia sic esset iniquum, 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 si impliciter, sed est bonum inquantum ex malis possunt elici bona: & etiam in hoc ter dicitur quod aliquid est bonum in se, & facienti, & ei cui fit, ut prædicare fidelibus veritatē propter deum. Aliud est bonum in se & ei cui fit, sed non facienti, ut dare elemosynam naufragis non propter deum. Aliquid est in se malum & facienti, sed ex eo proueniunt aliqua bona, ut mala quæ 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 deus vult fierent mala, fierent deo auctore: ergo deus est auctor, quod homo sit deterior, quod inconueniens esset de quolibet lapide. Item probat expressè per auctoritatem Augustini, quod deus non est auctor, 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 responderet quod ipsa res dicta (scilicet malum) non est à deo, sed locutio quæ est vera. Vltimò probat magister primum, scilicet quod deus non vult mala fieri. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum voluntas dei semper efficaciter impleatur.

Thom. 1. q. 19. art. 6.

IRC A distinctionem istam primò querimus vtrum dei voluntas semper efficaciter impleatur. Et videtur quod non, quia omnis effectus qui est causa quæ impediri non potest, est necessarius, sed non omnia quæ sunt à deo sunt necessaria, ergo voluntas dei mediante qua prouocatur quicquid producit, potest impediri, non ergo semper efficaciter impleatur.

Itē primò ad Timotheum 2. dicitur quod deus vult omnes homines

saluos fieri, non saluantur, ergo voluntas dei non semper impletur.

IN CONTRARIVM est quod dicitur Sapientia 12. subest enim tibi quæ volueris posse, sed voluntas cui subest potest efficaciter impleri, ergo &c.

RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod voluntas dei semper infallibiliter impletur loquendo de voluntate beneplaciti, non signi. Secundum est, quod licet infallibiliter impleatur, tamen non imponit necessitatem rebus.

PRIMUM patet sic, illa voluntas quæ agit per talem potentiam, quæ impediri non potest, nec in se, nec in mediis per quæ agit, semper infallibiliter producit suum effectum, sed voluntas diuina agit per talem potentiam quæ impediri non potest, nec in se, nec in mediis per quæ 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, ut dictum fuit supra, dist. 38. potentia autem diuina non potest impediri in se, non enim potest deficere omnino, sicut ignis potest extinguiri, nec minus, sicut calor vel alia qualitas potest remitti in tantum, ut non possit in quem alius possit, nec potest impediri in mediis per quæ agit, tum quia si quandoque agat melius, tum quia diuina producere potest omne producibile quod non implicat contradictionem, in productione etiam rerum non supponit necessario subiectum, tum quia si quandoque agat melius, tum quia si supposito subiecto, tamen excludere potest omne impedimentum in eis circa mediis per quod agit, vel circa subiectum in quod agit. Nam deus potest omne quod non implicat contradictionem (ut dictum fuit supra) sed non potest velle aliquid quod implicet contradictionem, quia illud non potest habere rationem entis aut boni, ergo nihil quod deus vult fieri potest habere impedimentum cuius amouit implicet contradictionem, potest ergo omne tale impedimentum per diuinam potentiam amoueri, & sic impediri non potest, nec in se, nec in mediis per quæ agit, nec per subiectum in quod agit: & hoc est quod dicit Aristoteles, quod vultens & eligens statim agit ea, quorum habet potentiam, nec oportet addere si non aliquid impediat, quia potentia simpliciter excludit omne impedimentum, & sic patet primū.

QUANTVM ad secundum, quod voluntas dei nullam necessitatem imponit rebus volitis, sciendum quod loquendo de necessitate simpliciter, voluntas diuina, nec imponit, nec imponere potest rebus necessitatem, nec res creatæ sunt capaces talis necessitatis. Cuius ratio est. Primò ex parte voluntatis diuinæ, quia agens liber per actionem liberam non potest tribuere rei producendæ, quod non possit non esse simpliciter & absolute quocumque agente, sed voluntas diuina liberè producit res creatas (ut probatum fuit supra) ergo non potest conferre rebus creatis, quod non possint non esse simpliciter & absolute quocumque agente. Minor tamen patet, sed maior probatur, quia hæc est natura agens, ut per consequens res potest esse & non esse, propter quod per talem actionem nunquam potest habere absolutam necessitatem. Per idem patet quod res creatæ non sunt capaces talis necessitatis, quia illud quod secundum se eorum dependet ab alio in fieri & in esse non potest esse necessarium simpliciter & absolute nisi illud à quo dependet insit in ipsum, ex necessitate, sed res creatæ totaliter dependent à deo in fieri, & in esse, ergo non possunt esse necessaria nisi dicatur quod deus insuit in eas ex necessitate, quod non est verum: solam ergo illa sunt necessaria simpliciter & absolute, ad quæ est actio diuina ex necessitate, & tales sunt solæ personæ diuinæ.

Si vero loquamur de necessitate quam res creatæ habere possunt sub libertate diuina per causas medias. Sic dicendum est quod non omnes res de necessitate eueniunt, sed quædam sic, & quædam non. Cuius ratio est, quia agens per intellectum & voluntatem producit effectum, non qualis est ipse, sed qualem præconcepit & vult producere, alius non ageret per intellectum & voluntatem, sed deus qui est agens per intellectum & voluntatem euenire necessitatibus causis necessariis, & hæc vocatur ioter res creatas necessaria, & alia euenire mediatis causis contingentibus, & hæc dicuntur contingentia, ergo voluntas diuina non imponit necessitatem rebus volitis necessitatibus: sed quibusdā imponit libertatem, qualem capere possunt res creatæ, & per hoc agens duplicem, vnam respectu sui (quia liberè vult) & hæc dicitur, quæ est quibusdā specialis.

Ex quo patet duo. Primū est, quod non bene dicunt illi qui dicunt quod omnia de necessitate eueniunt per comparisonem ad voluntatem diuinam, quia ut visum est, omnia respectu voluntatis diuinæ eueniunt liberè, & ideo absolute loquendo possunt

non euenire quamuis (stante suppositione quod sit volita) non possunt non euenire, sed hæc est necessitas suppositionis tantum.

Secundum est quod necessitas & contingencia quæ est in rebus per comparisonem ad causas medias est inuenta & ordinata à voluntate diuina, propter quod male dicunt qui eam reducant solum in causas medias, sequeretur enim quod non esset inuenta, sed casualis, quod non est verum.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod non omnis effectus qui est à causa quæ impediri non potest est necessarius, nisi causa illa agat ex necessitate naturæ, si vero agat libere non est verum, quia quod agit libere potest non agere, & per consequens effectus potest non esse, talis autem est voluntas diuina (ut declaratum est), quare &c.

Ad secundum dicendum quod verbum apostoli propter quod forte introducta est questio tripliciter exponitur. Vno modo ad Aug. in suas enchiridii sic, quod talis modus loquendi est in dicto apostoli sicut si in vna ciuitate esset tantum vnus magister qui doceret pueros, sic enim posset dici quod ille magister doceret omnes pueros ciuitatis, non quia omnes doceretur, sed quia nullus doceretur nisi per eum. Simili modo dicit Apostolus quod deus vult omnes homines saluos fieri, non quia omnes velit saluari, sed quia nullus saluatur nisi per eius voluntatem. Secundo modo exponitur ab eodem ibidem, scilicet quod ibi sit distributio pro generibus singulari & non pro singulis generibus, ut sit sensus quod de singulis generibus hominum vult deus aliquos saluos fieri. Tercio modo exponitur à Damasceno lib. 1. cap. vltimo & penultimo, ubi distinguit voluntatem dei in antecedentem & consequentem, & dicit quod deus vult omnes homines saluos fieri voluntate antecedente, non autem voluntate consequente. Quid autem vocetur secundum ipsum voluntas antecedens & consequens, notandum quod in voluntate diuina cū sit summe simplex non potest diuersitas inueniri, rationes tamen voliti nihil prohibet eam diuersimode considerari, secundum diuersas condiciones volitorum. Voluntatem autem de quo nunc loquimur est creatura rationalis quæ est ordinabilis in beatitudine in qua est duo considerare, scilicet id quod ordinatur, & auxilia quibus iuuatur ad consequendum finem ad quem ordinatur: & secundum vtrumque 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 inquantum dedit omnibus naturam capacem beatitudinis, & ordinabilem ad beatitudinem. Quod autem ad personam, non vult omnes homines saluos fieri. Actiones autem sunt personæ & suppositi, & quia multi deuant à fine vltimo per suas actiones prauas, ideo quantum ad ea quæ sunt personæ non vult deus omnes saluos fieri. Prima autem voluntas dicitur antecedens. Secunda consequens, quia prius est considerare naturam ordinabilem in fine quam actiones personarum quibus finem colloquitur vel ab ipso deuant, & sic patet quod quantum ad id quod in fine vltimū ordinatur, deus voluntate antecedente vult omnes saluos fieri: & non 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 quedam cōmunia auxilia quæ dantur omnibus ut salui fiant, scilicet liberum arbitrium, præcepta, cōsilia & huiusmodi quibus omnes possunt dirigi in his quæ pertinent ad salutem sunt, nihilominus quedā specialia, ut gratia, virtutes, perseverantia in bono & huiusmodi quæ dantur quibusdā specialiter & singulariter. Quia autem cōmune præcedit ordine naturæ id quod est speciale, voluntas diuina prout respectu cōmunia dicitur antecedens pro ut specialia dicitur consequens, & isto modo vult deus omnes homines saluos fieri voluntate antecedente non autem voluntate consequente. Voluntas autem antecedens non semper impletur, quia non est voluntas simpliciter, nec voluntas voluntate antecedente solā, est volitum simpliciter, sed secundum quid. Nam voluntas de salute alicuius est voluntas practica quæ necessario respicit condiciones particulares suppositorum quorum sunt actiones, hoc autem non facit antecedens sed consequens, & ideo quæ vult deus voluntate antecedente solā, non simpliciter vult propter quod non oportet impleri.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum deus velit mala fieri.

Thom. 1. q. 19. art. 9.

EC VNDVM queritur vtrū deus velit mala fieri. Et videtur quod sic, quia deus vult omne bonum, & omne quod confert ad perfectionem vniuersi quæ principaliter intendit, sed mala fieri est bonum, confert etiam ad perfectionem vniuersi, ergo &c. Minor probatur per Augustinum enchiridio ubi dicit sic, Quamuis ea quæ mala sunt inquantum mala

Inf. d. 47
q. 3. m. 4.

malum sunt non sunt bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sunt mala: bonum est. Et rursus Aug. in Enchiridio dicit quod illud quod dicitur malum bene ordinatum & loco suo positum eminentius commendat bona ut magis placeant & laudabilius existant. Malum etiam confert ad perfectionem vniuersi (dicente Dionysio. de diu. no.) malum erit ad omnes, id est, quod vniuersi perfectionem confert.

2. Item sicut deus est auctor gratiae ita & naturae, sed deus vult mala poenae fieri, quae tamen priuant bonum naturae, ergo vult similiter fieri mala culpae, quae priuant bonum gratiae.

3. IN CONTRARIUM est, quia voluntas dei sequitur solum notitiam approbationis, sed per notitiam approbationis deus nescit mala fieri, iuxta illud Abachuc primo, Mundi sunt oculi tui, ne videant malum, & ad iniquitatem respicere non poteris, ergo voluntas dei non potest esse malorum, ut fiant.

4. RESPONSIO. Quia omnis motus & actio fortitur actionem ex termino, mala autem facere vel fieri nominat actionem vel motum seu passionem tendentem in malum tanquam in terminum, clarum est quod mala facere vel fieri est malum, propter quod sicut mala possunt esse a deo volita, sic mala fieri potest esse volitum a deo, aliter non. Dicenda sunt ergo tria ad questionem propositam. Primum est, quod nullum malum culpae vel poenae, potest esse per se volitum a deo seu quocunque alio. Secundum est, quod mala poenae vel naturae possunt esse volita a deo per accidens. Tertium est, quod mala culpae non possunt esse volita a deo, nec per se, nec per accidens.

5. PRIMVM patet, scilicet quod mala culpae vel poenae, non possunt esse per se volita a quocunque, 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 quae est communis & formalis ratio obiecti voluntatis, ergo nullum malum potest esse a quocunque per se volitum. Huic concordat dictum Dionysii. de di. no. quod nullus aspiciens ad malum operatur, quod tamen esset possibile, si malum posset esse volitum per se, quia ad velle sequitur operari.

6. SECVNDVM patet, scilicet quod mala poenae vel naturae possunt esse volita a deo per accidens, quia omne quod potest habere rationem boni secundum iudicium rectae rationis potest habere rationem recte voliti, sed malum esse poenae potest habere rationem boni per accidens secundum iudicium rectae 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 utrunque bonum non possit simul haberi, bonum enim est propter maius bonum dimittere minus bonum, quando simul utrunque haberi non potest, sed ex malo naturae & poenae, sequitur maius bonum, quam sit illud quod per talia mala priuatur: ergo malum naturae vel poenae habet vel habere potest rationem boni. Ad hoc minor istius syllogismi probatur, quia nisi elementa quantum ad aliquid corrumperentur mixta non generarentur, & sic perirent multae species vniuersi, nisi etiam multa ex mixtis corrumperentur viuientia (ut iumenta & homines) non permanerent, nutriuntur enim ex eis, & sic ex corruptione talium sequitur maius bonum quam priuatur. Similiter per malum poenae puniuntur culpe, & sic ordinantur ad bonum iustitiae, multo autem magis bonum est bonum iustitiae communis, quod resultat ex malo poenae, quo culpa puniuntur, quam sit bonum naturae in persona singulari quod per poenam priuatur, & sic patet minor: sequitur ergo conclusio, scilicet, quod mala naturae & poenae possunt esse volita a deo per accidens.

7. TERTIVM patet, scilicet quod mala culpae non possunt esse a deo volita, nec per se, nec per accidens, & idem est de quacunque voluntate sequente rectam rationem: Quod non per se, patet iam ex dictis: Quod nec per accidens probatur sic, sicut se habet appetitus sensitiuus ad malum, quod non est conueniens secundum sensum, sic se habet voluntas ad malum, quod non est conueniens secundum intellectum, & voluntas recta ad malum, quod non est conueniens secundum intellectum rectum, sed appetitus sensitiuus nullo modo potest recte velle illud quod non iudicatur conueniens secundum sensum, nec voluntas absoluit potest velle illud quod ab intellectu non iudicatur conueniens: ergo nec voluntas recta potest recte velle illud quod non iudicatur conueniens secundum intellectum rectum, sed malum culpae non potest iudicari conueniens intellectui recto, quia sicut malum poenae sensibilis consistit in hoc quod est esse repugnans sensui, ita malum culpae consistit in hoc quod est esse repugnans rectae rationi, propter quod impossibile est & contradictionem implicans quod malum culpae sit consonum rectae

rationi, quum oppositum sit de ratione eius, ergo voluntas bona non potest velle malum culpae, & sic patet tertium.

8. AD RATIONES in oppositum dicendum. Ad primum 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 naturae & poenae, non autem de malis culpae: Quod autem mala posita iuxta bona red dant ea commendabilius, verum est secundum apparentiam, non autem secundum existentiam, & illud non est tantum bonum sicut est illud quod per culpam priuatur: ideo propter illud bonum apparet malum culpae non est licitum, nec eligendum. Quod autem dicit Dionysius, quod malum erit ad omnes, id est, ad vniuersi perfectionem confertens, non dicit asserendo, sed ducendo ad inconueniens, vnde & habet pro inconuenienti, quod malum sit de perfectione vniuersi.

9. Ad secundum dicendum quod non est simile de malo poenae quod priuat bonum naturae, & de malo culpae quod priuat bonum gratiae, quia bonum naturae, quod priuatur per malum poenae, potest recompensari per maius bonum naturae vel gratiae: potest etiam esse consonum rectae rationi, & sic habere rationem boni, sed bonum gratiae quod priuatur per malum culpae non potest recompensari per maius bonum naturae, nec potest esse consonum rectae rationi (ut declaratum est) propter quod nunquam potest habere rationem boni, nec recte voliti.

DISTINCTIO XLVII.

Sententia litera huius distinctionis in generali & speciali.

VOLUNTAS quippe dei. Superius magister remouit ea quae videbantur effectum voluntatis diuinae impedire, hic vero determinat quomodo ipsa voluntas efficaciter impleatur. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat suum intentum. Secundò excludit dubitationem incidentem circa determinatam. Secunda ibi, Sed attendendum. Haec secunda diuiditur in tres. Primò mouet dubitationem. Secundò soluit. Tertiò ex solutione concludit suum principale intentum. Secunda ibi, Vnum ut supra diximus. Tertia ibi, Ex praedictis liquet. Et haec est sententia lectionis in generali.

2. IN SPECIALI vero sic procedit, & proponit primò quod voluntas dei est efficax, & nihil sit contra eam, multa tamen sunt praeter eam, & dicit quod voluntas dei semper impletur quando bene facit creatura, aut quando de mala faciente ordinat deus ut vult. Postea mouet dubitationem, quomodo posset aliquid fieri contra voluntatem dei, quum dictum sit quod voluntati eius nihil resistat. Item quomodo quod est contra voluntatem, non est praeter eam. Postea respondet, dicens quod solutio apparet distinguendo voluntatem, voluntas enim aliquando nominat ipsam diuinam essentiam, aliquando praeccepta vel prohibitiones, aliquando autem eius permissionem, contra ipsam voluntatem nihil sit, contra praeccepta vel prohibitiones quae sunt signa voluntatis, bene potest aliquid fieri, praeter voluntatem tamen quae deus est, aliquid sit ut mala, sed non praeter eius permissionem. Ostendit enim per auctoritatem, quod mala voluntati diuinae resistentia ei obsequantur. Vltimò recapitulat determinatam. Et ostendit quod non omnia quae deus praecipit, voluit, vel quae prohibuit, noluit ita fieri, sed ex alia ratione, quia ad illa se habuit ad modum volentis. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum aliquid possit fieri praeter voluntatem diuinam.

Nihil Thom.

IUCA distinctionem istam primò queritur, vtrum aliquid possit fieri praeter voluntatem diuinam. Et videtur quod non, quia nullus effectus potest subterfugere causalitatem causae vniuersalisimae, sed voluntas diuina est causa vniuersalisissima, ergo nullus effectus potest eius causalitatem subterfugere: nihil ergo potest fieri praeter eam.

2. Item nihil potest fieri contra voluntatem diuinam (alioquin ipsa non semper impleteretur cuius oppositum prius probatum est) sed

sed quod sit praeter eam, sit contra eam, secundum illud Matt. 12. Qui non est mecum, contra me est, ergo nihil potest fieri praeter eam.

3. IN CONTRARIUM est, quia idem est fieri deo volente & deo auctore, sed multa sunt quae deus non facit, ut mala culpae, ergo illa non vult, sunt ergo praeter voluntatem dei.

4. RESPONSIO. Videndum est primò quid sit fieri contra voluntatem dei vel praeter eam, & tunc applicabitur ad questionem. Sciendum ergo quod sicut est in naturalibus, sic aliquo modo est in proposito nostro. In naturalibus autem sic est quod illud dicitur esse vel fieri secundum naturam quod est vel sit secundum inclinationem naturae, ut quod grana, puta lapis, moueatur deorsum, sed contra naturam sit quod sit contra inclinationem naturae, ut lapis moueatur sursum, sed praeter naturam sit quod nec sit secundum inclinationem naturae, nec contra, eo quod natura nullam inclinationem habet ad hoc vel ad suum oppositum, sicut enim 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 quado aliquid sit quod voluntas vult non fieri, sed praeter voluntatem sit id de quo non est inclinatio voluntatis ut fiat vel non fiat.

5. Modo ad propositum voluntas diuina distinguitur in voluntatem beneplaciti & in voluntatem signi & rursus voluntas beneplaciti distinguitur in antecedentem, quae est solum quaedam velleitas, & consequentem quae est voluntas simpliciter. Si ergo loquamur de voluntate antecedente, sic multa sunt praeter eam & contra eam. Cuius ratio est, quia potentia ad vnum oppositum stat cum actu alterius, posse enim non currere stat cum hoc quod est actu sedens, sed voluntas antecedens est 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 praebet auxilia communia quibus possunt ad beatitudinem dirigi & eam mereri, ergo talis voluntas potest stare cum actuali euentu opposito, utpote quod ille non saluetur.

6. Si vero 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, ut patet in praecedenti dist. sed nihil dicitur fieri contra voluntatem nisi quando non impletur quod est volitum fieri vel non fieri (ut exponitur est) ergo nihil potest fieri contra voluntatem consequentem, potest tamen aliquid fieri praeter eam quia aliqua sunt de quibus nullo modo est voluntas consequens ut fiant vel non fiant, sicut sunt mala culpae. 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 praeter voluntatem. Et idem forte diceret aliquis de quibusdam bonis quae sunt merè a libero arbitrio, sed non de omnibus, quia bona sunt merè a praedestinatione & eos quoquo modo iuuant ad salutem, merentur sub voluntate dei, sicut sub praedestinatione (quod meritoris in non praedestinationis, quod hoc sit volita a deo, ratio & malorum oppositorum voluntas diuina possit se habere per indifferentiam ut 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 ei sunt quaedam signa voluntatis antecedentis, & quaedam voluntatis consequentis, quoniam ad modum dicti est de voluntate antecedente. Multa enim sunt contra praecceptum, prohibitionem & consilium, & etiam talia consequentis sunt operatio & permissio, contra operationem nihil potest fieri, quia contradictionem implicat quod aliquid sit operatum & non sit factum, multa tamen sunt praeter eam quia operatio ut est signum voluntatis diuinae prout nunc loquidum sit supra, aut solum eorum quae facit per se, vel inspirat fieri per alterum, sed constat quod praeter haec sunt omnia mala quum signum voluntatis diuinae multa sunt.

De permissione vero clari est quod nihil potest fieri contra eam, quia nihil potest fieri quo deus velit impedire, permittit enim fieri quod sit, sed etiam aliquid possit fieri praeter permissionem, prout patet de accipiente permissio secundum generale rationem nominis, prout permitti dicitur quicquid non impeditur fieri praeter permissionem nihil potest fieri: non enim potest fieri nisi quod non impeditur fieri. Sed non videtur permissio ut

distinguitur contra alia signa voluntatis diuinae ita generaliter accipitur, sed solum accipitur pro eo quod non est impedire malum, & sic omnia bona sunt praeter permissionem diuinam.

9. AD RATIONES dicendum est. Ad primam cum dicitur quod nullus effectus, potest subterfugere causalitatem causae vniuersalisimae, concedatur, multi tamen defectus possunt eam subterfugere, mala autem culpae inquantum sunt mala, important solum defectum, & sic solum subterfugunt causalitatem diuinae voluntatis. Vel aliter quod nullus effectus potest subterfugere causalitatem vniuersalisimae causae, quum subit ei aliquo modo mediata vel immediata, modo sic est, quod voluntas diuina est causa omniū naturarum, & mediantibus naturis est causa omnium actionū, sed differenter, quia actiones rerum naturalium quum sint determinatae ad vnum, & sequantur naturas, necessario posito obiecto, & excluso omni impedimento sunt volitae a deo, sicut naturae actiones vero liberi arbitrii quae non sunt determinatae ad vnum, nec necessario sequuntur liberi arbitrii, etiam praesente obiecto, & excluso omni impedimento, non oportet quod obiecto volito a libero arbitrio sint volitae a deo, nisi sicut existant in ipsa natura liberi arbitrii, praexistunt autem in ea solum in potentia, & secundum indeterminationem, & ideo sic sunt volitae a deo (scilicet in vniuersali & in potentia, & secundum indeterminationem) & haec videtur esse voluntas permissionis secundum generalem rationem nominis, praeter quam nihil potest fieri, sed praeter voluntatem antecedentem & consequentem multa sunt.

10. AD SECVNDVM dicendum quod illud Matt. 12. qui non est mecum, contra me est, intelligitur in materia praecceptorū, in qua quicquid sit praeter voluntatem antecedentem, sit contra eam, non tamen contra voluntatem consequentem, nec praeter permissionem.

11. AD ALIVD in oppositum patet solutio.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum illud quod sit praeter voluntatem diuinam, vel contra eam obsequatur voluntati diuinae.

Thom. nihil.

SECVNDQ queritur vtrum illud quod sit praeter voluntatem diuinam vel contra eam obsequatur voluntati diuinae. Et arguitur quod non, quia quicunque obsequatur deo vel voluntati eius conformatur voluntatem suam voluntati diuinae, sed qui facit praeter voluntatem dei vel contra eam non conformatur voluntatem suam voluntati eius, ergo non obsequatur ei.

2. IN CONTRARIUM est quod habetur in litera. 3. RESPONSIO. Aliquid potest obsequi voluntati diuinae dupliciter. Vno modo, ut materia de qua vel circa quam sit voluntas diuina, secundum quem modum lapides dicuntur obsequi edificanti de lapidibus. Alio modo ut agens secundarium, cuius actio tendit ad illud quod dicitur, & vult principale agens, secundum quem modum manuifices obsequuntur voluntati principalis agentis.

4. QVANTVM ad primum modum, dicendum quod illud quod sit praeter vel contra voluntatem dei antecedentem, obsequitur voluntati diuinae consequenti, ut materia de qua vel circa quam sit voluntas diuina, quia sicut deus vult voluntate consequente saluare perseverantes in bono, sic vult per iustitiam punire peccantes, & in peccato perseverantes, sed peccantes, vel in peccato perseverantes faciunt contra voluntatem antecedentem 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 modum, quo scilicet aliquid dicitur obsequi alteri, ut agens secundarium principali, sic agens contra voluntatem antecedentem 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 voluntatem antecedentem quoad genus operis non obsequitur voluntati consequenti. Agens 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, quem admodum deus voluit bona voluntate, quod Iudex captiuos reat, captiuos tamen eos, hoc fecerunt mala voluntate, & in hoc

hoc obsequi sunt diuine voluntati, quoad genus operis, faci-
et contra voluntatem antecedentem ratione male intentionis:
& hoc habetur expresse Eiaze decimo, vbi dicitur sic, ut afflu-
vira 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 conseruandum erit cor eius, &c. Ve-
runtamen non proprie obsequitur aliquis voluntati alterius per
modum agentis, nisi quando ex intentione facit aliquid quod ere-
dit voluntati alterius placere, & reuera placet, & hoc facies non
agit contra voluntatem antecedentem, nec prater eam, sed secun-
dum eam: & hoc modo fit voluntas diuina a nobis, sed primo mo-
do fit solum de nobis, ut Aug. dicit in Ench. & habetur in litera.
6 ARGUMENTVM 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 volun-
tatem antecedentem, & obsequi voluntati consequenti, per mo-
dum materiz, vel agentis, ut declaratum est.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum deus possit precipere quod
non vult.

Thom. nihil.



TERTIO queritur, vtrum deus possit præci-
pere quod non vult. Et videtur quod non, quia
præceptum indicat voluntatem præcipientis,
sed quicunque indicat se velle quod non vult,
fictus est: quod non potest conuenire deo, ergo
deus nihil præcipit nisi quod vult.

2 IN CONTRARIVM est, quia præcipit Abraham quod
immolaretur Isaac, Gen. 22, sed noluit immolationem eius (ut
patet ibidem) ergo &c.

3 RESPONSIO. Hic est duplex modus dicendi. Primus
est, quod potest precipere, & quandoque precipit aliquid quod
non vult, nec voluntate antecedente, nec voluntate consequen-
te, sicut fuit de immolatione Isaac: non enim fuit volita volun-
tate consequente, quia illa semper impletur, nec voluntate ante-
cedente. Quod patet tripliciter. Primo quia quum voluntas
autecedens & consequens non sint oppositæ, non possunt esse
de oppositis, sed oppositum immolationis Isaac fuit volitum vo-
luntate consequente, ergo immolatio quæ fuit præcepta, non
fuit volita voluntate antecedente.

4 Secundo, quia voluntas autecedens respicit ordinem creaturæ
rationalis in fine: voluntas autem consequens respicit executionem
ordinis, sed ordo & executio ordinis non possunt esse de op-
positis, imo quod deuiat ab ordine, deuiat ab ordinis executio-
ne, & quod contrariatur executioni, contrariatur ordini: ergo im-
possibile est quod oppositum illius, quod est volitum voluntate
consequente, sit volitum voluntate antecedente, & sic id quod prius.
5 Tercio quia si voluntas consequens posset esse de opposito
eius quod est volitum voluntate antecedente, quum deus volun-
tate antecedente velit peccata non fieri, posset voluntate conse-
quente velle ea fieri, quod est falsum, quum ergo voluntas conse-
quens fuerit de non immolando Isaac, voluntas autecedens non
potuit esse de eius immolatione, quæ tamen fuit præcepta: &
ita potest deus precipere, & iam præcepit illud quod non vult,
nec voluntate antecedente, nec consequente.

6 ET RESPONDENT ad primum argumentum, di-
centes quod non propter hoc oportet ponere fictionem in deo,
quia sicut est in his quæ pertinent ad intellectum, sic in his quæ
pertinent ad voluntatem, nunc est ita, quod ad hoc quod signa
intellectus sint vera, non oportet quod sint vera, quantum ad
illa quæ principaliter importantur per signa, sed sufficit quod
sint vera, quantum ad illa propter quæ dicuntur, sicut est in omni-
bus sermonibus parabolicis, ut Iudicum 9, dicitur, quod ierunt
ligna ut vincerent sibi regem, quod non fuit verum, quantum ad
illud quod principaliter significabatur, sed solum quantum ad
illud, pro quo figuratiue dicebatur, sed solum quantum ad
illud, quod principaliter significabatur (scilicet pro Abimelech &
viris Sichem, & eodem modo est in parabolis euangelicis (ut
quum dicitur de decem virginibus & pluribus aliis) similiter in
præceptis quæ sunt signa voluntatis, non oportet quod præci-
piens velit illud quod precipitur, sed sufficit quod velit illud pro
quo precipitur, & sic fuit in præcepto de immolatione Isaac,
quia deus noluit quod præcepit (scilicet immolationem Isaac),
sed volebat illud pro quo precipiebatur (scilicet quod obedien-
tia Abraham manifestaretur).

7 ALIVS est modus totaliter contrarius, quantum ad tria
quæ ponit prima opinio: ponit enim primo, quod deus aliquid
præcipit, quod nullo modo vult, nec voluntate antecedente, nec

voluntate consequente. Secundo assumit ad probandum princi-
pale propositum, quod deus non potest velle voluntate conse-
quente oppositum eius quod vult voluntate antecedente. Ter-
tio dicit quod in sic precipiendo non est fictio.

8 Sed contra hæc tria quæ ponit prima opinio, argunt isti de
secundo modo. Contra primum quidem, quod est principale dupli-
citer. Primo sic deus dicitur velle voluntate antecedente omne
illud ad quod aliquid ordinat, sed quicunque precipit aliquid ali-
cui, ipso facto ordinat illi cui precipit, ad illud quod precipitur,
ergo ex ipso quod deus aliquid precipit, vult illud voluntate an-
tecedente. Secundo sic, constat quod deus vult voluntate antece-
dente omnes homines saluos fieri, sed impossibile est aliquem
saluū fieri, nisi velit implere quod ei a deo precipitur, ergo deus
vult voluntate antecedente, quod ille cui aliquid precipitur, ve-
lit facere id quod ei precipitur, sed quicquid deus vult non velle
aliquo modo vult, ergo deus vult aliquo modo quicquid precipit.

9 Contra secundum vero sic, deus vult voluntate antecedente
omnes homines saluos fieri, ut 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 contrariū primi dicunt.

10 Contra tertium autem, scilicet quod non sit fictio, quando
aliquis precipit quod non vult argunt sic, ex eadē maiore cum
primæ opinionis assertoribus. Sicut est in signis intellectus, sic
est in præceptis respectu voluntatis, sed signa intellectus non
sunt vera, nisi sic sit in re, sicut dicitur, quia ab eo quod res est vel
non est, dicitur oratio vera vel falsa, ergo similiter præcepta sunt
ficta, nisi precipiens aliquo modo velit illud quod precipitur.
Quod autem inducitur de illa parabola libri iudicum, & de con-
similibus respondet, quod aliquid dupliciter significatur prop-
rie & metaphoricè: in parabola, ergo illa de lignis & thamo
verba accipiuntur, non pro eo quod significant proprie, sed pro
eo quod significantur metaphoricè, scilicet malos electores, &
malū electū, & in hoc sermo verificatur, pro eo quod dicitur fi-
guratiue, non proprie, quia quod figuratiue significatur, vel di-
citur, non est solum id pro quo dicitur (ut alij accipiunt) sed est
illud quod dicitur.

11 Ad primam rationem aliorum respondent isti, quod volun-
tates quæ sunt de oppositis non sunt oppositæ, nisi sint simpliciter
de illis: autem vna sit de vno conditionaliter, alia vero sit de op-
posito simpliciter, non oportet quod sint contrariæ: nunc est ita, quod
voluntas autecedens non est simplex voluntas, sed conditionalis (re-
pote quod omnes saluentur) intelligendum est si agant ea quæ
congruunt ordini naturæ in fine, voluntas autem consequens est
voluntas simpliciter (scilicet quod saluentur isti qui hoc fecerit, &
dānetur ille qui non fecit) quæ bene stat cū prima, ut de se patet.

12 Ad secundam respondent, quod voluntas consequens non
solum est de executione ordinis pertinentis ad voluntatem an-
tecedentem, sed est de omni eo quod iuste exiit, & istud potest
contrariari voluntati antecedenti, quia non solum iuste exiit,
quod boni saluentur (quod consonat voluntati antecedenti)
sed etiam quod mali dānetur, quod non pertinet ad execu-
tionem ordinis spectantis ad voluntatem antecedentem.

13 Ad tertium argumentum respondetur, quod hoc solum pro-
bat, quod non est verum vniuersaliter, quod deus possit velle vo-
luntate consequente omne oppositum eius quod vult voluntate
antecedente, quia sic sequeretur quod posset velle mala fieri,
tamen non probat quia in aliquo casu possit velle voluntate con-
sequente, 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 econtra.
Non enim sequitur, non omne potest fieri, ergo non istud.

14 Iste sunt opiniones, quarum secunda videtur magis acco-
dere ad veritatem, licet in aliquo deficiat. Ad quod sciendum, con-
siderandum est quod distinctio voluntatis diuine per anteceden-
tem & consequentem non est ex parte ipsius voluntatis, sed potius
ex parte volutorum. Dicitur enim aliquid volitum voluntate ob-
sequente quādo est volitum in se, ita quod super illud fertur vo-
luntas diuina, sed dicitur volitum voluntate antecedente, quan-
do non est volitum in se, ita quod super ipsum fertur voluntas,
sed super suum antecedens, ad quod natum est consequi, licet
non ex necessitate. Sicut quia deus vult simpliciter homini dare
beatitudinem (scilicet rationalem) ad quam sequuntur vel na-
turalibus, sic est quod bonitas & perfectio rei naturalis consistit,
in ipso antecedente velle cetera quæ nata sunt consequi ad illud
antecedens secundum conuenientiam, licet non ex necessitate.
Similiter cum deus precipit aliquid vel omnibus generaliter,
vel alicui specialiter, vult quidem ipsum præceptum simpliciter
& in se, & in ipso præcepto, quasi in quodam antecedente, vult
voluntate antecedente quicquid natum est conuenienter sequi
ad præceptum, licet non semper & ex necessitate sequatur,
quia

quia ergo ad præceptum dei sequi debet obedientia hominis sub-
diti in executione præcepti: deus precipiendo quodcunque
& cuiusque vult voluntate antecedente obedientia & execu-
tionem rei quæ precipitur, nisi quod distinguendum est de præce-
ptis, quia aut proponitur ut præceptum, & sic verum est quod sta-
tim dicitur est, aut proponitur ut documentum solum, & hoc præ-
cipitur ab eo cui fit præceptum, & tunc præcipiens non vult aliquo
modo rem quæ precipitur, nec in se, nec in suo antecedente, quia
non proponitur ut præceptum, antecedens ad executionem, sed
ut documentum ad aliorum instructionem, & tale fuit præceptum
domini, Marci 7, qui postquam sanauerat surdum & mutum,
præcepit ne eum dicerent, quanto autem magis eis præcipiebat,
tanto magis prædicabant, nec tamen peccauerunt ut transgres-
suli præcepti, quia illud proponebatur magis ut documentum,
quam ut præceptum, ut patet ex glossa Augustini: per hoc enim
instruuntur benefactores, ut non querant gloriam mundi, & be-
neficiati ut non sint ingrati, nec tamen est in tali modo loquendi
fictio, quia sic loquendo figurabat Christus in se, & in illis qui-
bus loquebatur, membra ecclesie, in quibus debet esse fuga
proprie gloriæ, quantum ad benefactores, & fuga ingrati-
tudinis quantum ad beneficiatos, quæ duo figurabantur in illo
facto, ut dictum est, propter quod verus est sermo figuratiue
modis: potest etiam quod non esset falsitas, nec fictio in præceptis
diuini per modum præcepti sumptis, dato quod deus nullo mo-
do vellet voluntate consequente illud quod precipitur, præceptum
enim non est directè & semper signum, quod precipiens velit rem
quæ precipitur, sed solum quod velit subditum obligare ad fa-
ciendum illud quod precipitur. Et hoc clarum est in præceptis
simpliciter rem præceptam fieri, alioquin semper fieret.

15 Similiter in præceptis humanis. Prælati enim religiosus,
quidamque præcipit subdito aliquid graue, volens eum per præ-
ceptum obligare, & tamen nec vult, nec intendit, quod res quam
præcipit, fiat, unde quando subditus parat se ad exequendum præ-
ceptum, prælati reuocant, ita quod præceptum est directè signum
voluntatis precipientis, quod velit obligare subditum ad exe-
quendum præceptum, sed non est directè signum, quod velit rem
quæ precipitur impleri: talia enim præcepta sunt vel ad sumendum
experimentum de obedientia subditi, vel ad ostendendum plu-
ribus obedientiam vnius, quasi per exemplo.

16 AD PRIMVM argumentum patet solutio ex eo quod
statim dictum est, quod præceptum non semper indicat voluntatem
precipientis, quia precipiens velit rem præcepta fieri, sed illam
quæ precipitur vult obligare illum cui precipit ad faciendum
quod precipitur, & hoc est semper. Vel dicendum ratione mate-
rie, quod deus nihil precipit quin velit illud fieri (saltem volun-
tate antecedente). Ad illud in oppositum per idem, quia immo-
lacio Isaac fuit volita voluntate antecedente, non consequente.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum deus possit precipere malum fieri.

Nihil Thom.

QVARTO queritur vtrum deus possit præci-
pere malum fieri. Et videtur quod sic, quia occi-
dio innocentis est malum, similiter concubitus for-
nicarius, & spoliare alienum re sua, sed omnia
hæc inueniuntur præcepta a deo, primum Gen.
12, de occisione Isaac. Secundum Exod. 1, accipe
mulierem fornicariam, &c. Tercium Exod. 22, ergo deus potest
præcipere mala fieri.

CONTRA. nullus obediens diuinis præceptis malè facit,
si ergo deus posset precipere mala fieri, tunc malè faciens obe-
diat diuinis præceptis, & ita non malè faceret, quod implicat
contradictionem, Equod malè faciens non malè faciat, quare &c.

RESPONSIO. Quæstio ista non intelligitur de malo
per se, sed de illo quod est malum sub præcepto diuino & hu-
mano, ut illud Exod. 22, maleficos non patieris viuere, huma-
nè intelligitur ergo de malo culpæ, & de hoc dicendum quod aut quæ-
ritur de malo culpæ coniunctim (hoc est remanente sub condi-
tione malè aut diuini. Si coniunctim dicendum quod non, quia
tunc est in naturalibus, sic suo modo est in moralibus, sed in na-
turalibus, sic est quod bonitas & perfectio rei naturalis consistit,
& conseruatur in sequendo motum sibi inditum a natura supe-
riori, ut patet in moribus grauium, & lenium, & aliarum rerū
naturalium, ergo similiter est in moralibus, quod bonitas mo-
ralis nostre voluntatis consistit in sequendo motum sibi indi-
tum a superiore voluntate diuina: hic autem motus est secun-
dum præceptum naturale nobis diuinitus inditum, vel aliud
superadditum, ergo voluntas nostra sequens vel faciens secun-

dum præceptum diuinum non malè facit, non præcepit ergo nec
præcipere potest deus mala fieri coniunctim, accipiendo scilicet
quod remaneat sub conditione mali.

4 Si vero intelligatur diuini an deus possit precipere aliquid
non quod sit malum fieri dum precipitur, sed quod esset malū
fieri, nisi a deo præciperetur, sic quæstio ista est eadem cum illa
quæ queritur, VTRVM DEVS POSSIT DI-
SPENSARE IN PRÆCEPTIS DECA-
LOGI, quia cum dispensatio faciat de illicito licitū, & quæ
sunt contra præcepta sunt illicita & mala, si deus potest dispen-
sare in præceptis, tunc deus potest facere de malis & illicitis bo-
na & licita, & tunc potest ea precipere, & sic deus posset præci-
pere mala fieri non quæ tunc essent mala, sed quæ essent ma-
la ex causa dispensatione diuina, aliis non posset precipere ma-
la fieri.

5 CIRCA Quæstionem ergo istam tria videbuntur. Primum
est quid sit dispensatio. Secundum erit quæ præcepta sint dispen-
sabilia & quæ non, loquendo in generali. Tertium erit speciali-
ter an in præceptis decalogi cadat dispensatio, & ex his patebit
quod queritur, scilicet vtrum deus possit precipere mala fieri
diuini modo prius exposto.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod hæc tria dif-
ferunt, interpretatio præcepti, dispensatio & reuocatio. Inter-
pretari enim præceptum est dare rationabilem intellectū præ-
cipientis & præcepti non tollendo obligationem in aliquo, sicut
interpretatur quod ieiunium quadragesimæ non obligat pue-
ros impuberes, nec grauitur infirmos, nec propter hoc collitur
aliqua obligatio ab illis qui huic præcepto subiacent, & talem
interpretationem potest quilibet facere in valde manifestis, ut
in casu iam dicto de grauitur infirmis, & de pueris quod non te-
neantur ieiunare, sed in dubiis pertinet ad illum solum quæ co-
didit, aut ad patrem vel superiorem. Dispensatio vero & reuoca-
tio important amotionem obligationis præcepti, sed differen-
ter, quia dispensatio importat amotionem obligationis præ-
cepti 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 præceptū, scilicet reuocatio-
nem quæ tollit obligationem simpliciter quo ad omnes, sicut si
papa reuocaret ieiunium quadragesimæ, nullus obligaretur tunc
ad ieiunandum, habemus etiam dispensationem quæ tollit obli-
gationem quo ad aliquem vel aliquos solum, sicut si dispen-
saretur cū aliquo quod non ieiunaret in quadragesima. Habemus
tertio interpretationem quæ non tollit aliquam obligationem,
sed declarat solum intentionem precipientis & præcepti, ista ta-
men declaratio quandoque vocatur dispensatio, non quia tollat
aliquam obligationem præcepti secundum rem, sed solum secun-
dum apparentiam in quantum conscientia dubitantis est li-
gata quousque fiat declaratio, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum notandum quod præcepto-
rum quedam sunt affirmatiua & quedam negatiua quæ vocan-
tur prohibitiones, & sunt de malis de quibus prius dicemus.
Horum enim præceptorum quedam sunt in talibus malis quæ
non essent mala nisi essent prohibita, sicut comedere carnes feræ
sexta non esset malum nisi esset ab ecclesia prohibita. Alia sunt
de talibus malis quæ secundum se sunt mala, & ideo prohibentur
sicut furtum & similia. De primis præceptis quæ sunt de talibus
malis quæ non essent mala nisi essent prohibita. Tenendum est
generaliter quod omnia sunt dispensabilia, cuius ratio est, quia
illa a quibus potest amoveri conditio ponens totam rationem
illiciti sunt dispensabilia, sed ab illis quæ solum sunt mala, quia
prohibita potest amoveri conditio ponens totam rationem illi-
citi, ergo omnia illa quæ solum sunt mala, quia prohibita sunt
dispensabilia. Maior apparet ex dictis, quia dispensatio est amo-
tio obligationis per quam aliquid fieri erat illicitum quantum
ad præcepta negatiua de quibus loquimur. Minor probatur,
quia in illis quæ solum sunt mala (quia prohibita) tota ratio illi-
citi est prohibitio, sed prohibitionem potest amovere qui fecit,
deus videlicet vel homo secundum varietatem præceptorū diui-
norum vel humanorum, ergo ab omnibus quæ solum sunt mala,
quia prohibita deus vel homo potest amovere conditionē quæ
ponit totā rationē illiciti, omnia ergo talia sunt dispensabilia.

8 De illis autem præceptis quibus prohibentur ea quæ sunt
mala secundum se, & non solum, quia prohibita hoc tenendum est
in generali, quod si ab illis potest amoveri ratio mali ipsa sunt
dispensabilia per rationem iam factam. Si vero conditio appo-
nens rationem mali non possit a talibus amoveri ipsa non sunt
dispensabilia, talia autem videntur communia præcepta iuris na-
turalis utpote quod non est iniuste agendum, & debitum non est
subtrahendum & consimilia, quia enim hæc continent formali-

coram ratione 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. Similiter dicendum est de preceptis affirmatiuis, quia quaedam sunt quibus precipiuntur talia bona quae non sunt necessaria fieri, nisi quia sunt precepta sicut dicere tales psalmos in ecclesia, vel extra, & haec sunt dispensabilia per eandem rationem, per quam & precepta 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 preceptione, propter quod sicut amota prohibitione ab illis possunt fieri licite, sic in istis amota preceptione possunt omitti licite.

10 Alia vero sunt precepta quibus precipiuntur 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 precepta iuris naturalis, & repote quod est iuste agendum. Sicut enim opposita principiorum vniuersalium in speculatiuis non possunt esse vera, nec ea potest concedere aliquis sanus mente, ut dicitur 4. Metaphysicae. sic opposita principiorum vniuersalium, in practicis non possunt esse bona aut licita, nec eis tanquam bonis potest assentire aliquis sanus mente. De specialibus autem preceptis patebit in sequenti articulo, sic igitur patet secundum.

File Th.
ex Caiet.
ubi supra

11 Quantum ad tertium, scilicet utrum precepta decalogi sint dispensabilia. Dicunt quidam quod non, quantum ad illa quae primo & per se, & directe pertinent ad talia precepta, sed solum quantum ad illa quae pertinent ad ea secundario, & per quandam deductionem. Quod declarant sic, quia precepta decalogi quantum ad ea de quibus sunt primo & directe, non sunt quod ad talia habentur talis ordo, puta ad parentes ordo secundum honorem, & ad innocentem ordo in non inferendo nocuum, 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 inferre, vel inferendo malum vel nocuum 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, siue subtrahendo bonum debitum, siue inferendo nocuum debitum, semper est malum & illicitum.

12 Alia autem pertinent ad dicta precepta secundario, & per quandam deductionem, illa scilicet quae determinant & applicant ad specialem materiam predictam rationem iusti, & debiti, iniusti & indebiti. Verbi gratia, ad preceptum 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 precepto. Similiter ad preceptum negatiuum decalogi pertinet directe quod nihil iniustum vel indebitum fiat, quod autem occidit innocentem sit iniustum, est quaedam deductio ex illo precepto, & talia pertinent ad precepta 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 a materia talium preceptorum maxime secundae tabulae, quae ordinant hominem ad proximum, separabilis est (saltem virtute diuina) ratio debiti, quoad precepta affirmatiua, ut quod filius non debeat honorare parentes, vel ratio indebiti quoad precepta negativa, ut quod non sit indebitum, quod ille interficiat illum innocentem, vel quod accedat ad mulierem praeter legem matrimonij, & sic de aliis preceptis secundae tabulae, propter quod omnia talia sunt dispensabilia. Sed a materia preceptorum primae tabulae quae ordinant hominem ad deum non potest amoveri ratio debiti, quoad personas inter quas attenditur talis ordo, licet possit amoveri quantum ad ea secundum quae attenditur ille ordo, ut sunt determinata sacrificia, vel alij ritus seu caerimoniae (ut postea plus patebit) & ideo haec precepta non sunt dispensabilia quantum ad primum, sed solum quantum ad secundum.

13 Sed illud non videtur bene dictum, quia aut isti intendunt quod ad precepta decalogi non pertinent directe, nisi ut debitus ordo seruetur stante debito habendi absque determinatione ad specialem materiam, aut oportet quod ad preceptum decalogi nihil potest pertinere nisi prout includit rationem talis debiti. Si intendunt primo modo, sicut & videtur intendere (ut apparet ex verbis eorum) male dicunt, quia secundum hoc solum essent duo precepta decalogi, vnum affirmatiuum, scilicet quod homo se habeat iuste, ordinatè, & debite ad illos ad quos tenetur sic 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. Istud autem est expresse contra intentionem scripturae, Exod. 22. ubi ponuntur decem precepta decalogi applicata ad specialem materiam, a quorum numero decalogus nominatur. Est etiam contra opinionem illius, cuius opinionem dicunt se sequi.

14 Si vero intelligat secundum modo, scilicet quod nihil pertinet directe ad precepta decalogi, nisi ut fiat sub ratione predicti debiti. Istud non sufficit ad hoc quod sint indispensabilia, nisi plus dicatur, cuius ratio est, quia nihil potest pertinere ad quodcumque preceptum, ut materia illius precepti, nisi prout fiat sub ratione debiti fieri vel non fieri quoad preceptum affirmatiuum vel negatiuum, alioquin nulla obligatio esset in precepto, si ergo illa precepta essent indispensabilia, quia materia eorum includit rationem debiti, qua stante oppositum necessario est impossibile, & illicitum, sequitur quod omnia precepta de mundo essent indispensabilia, quia omnia idem includunt, hoc autem est absurdum.

15 Item dispensatio importat amotionem debiti & obligationis a precepto in quo dispensatur (ut dictum fuit prius). Et hoc sic arguitur, oppositorum oppositae sunt causae, sed causa dispensationis est, quia a materia precepti est separabilis ratio debiti vel obligationis, ergo causa dispensationis est, quia a materia precepti non potest separari ratio debiti vel obligationis, & non quia materia precepti includat rationem debiti. Hoc enim commune est omni precepto dispensabili & indispensable.

16 Dicendum est ergo aliter consequenter his quae dicta sunt prius, quod aliqua precepta decalogi sunt indispensabilia, alia vero non. Cuius ratio est, quia illud preceptum est indispensabile, cuius materia includit intrinsece vel inseparabiliter rationem debiti (si sit affirmatiuum) vel indebiti si sit negatiuum, ista apparet ex ratione dispensationis prius dicta: propter hoc enim dictum est quod vniuersalia principia iuris naturalis sunt indispensable, sed quaedam precepta decalogi sunt talia, quod videtur non, ergo & Minor declaratur, quia proxima & immediata materia illorum trium preceptorum nominata mox inuoluitur cum malo (ut furari, merchari, mentiri) quae sunt proxima & immediata materia illorum trium preceptorum, non merchari, non furari, non mentiri, non falsum testimonium dicere. Furari enim est accipere rem alienam inuito domino. Merchari est accipere ad mulierem non suam. Mentiri est asserere vel negare aliquid cuius oppositum mente tenetur. Qui enim vitur se non suum, ut si manente hac conditione abutitur re illa. Et idem est de mendaciantente tali natura, & tali conditione rerum, ipse actus includit abutendum ex ratione terminorum, & ideo ratio indebiti inseparabilis est a proxima materia istorum preceptorum ea manente, propter quod omnino sunt indispensabilia.

17 Idem est de illo precepto negatiuo primae tabulae, non per iurabis in nomine meo, quia per iuramentum includit mendaciam, & praeter hoc irreuerentiam diuinam, quae non potest habere rationem liciti, ut statim dicitur.

18 De alio autem precepto secundae tabulae, scilicet, non occides, non est ita clarum, quod materia eius contineat inseparabiliter rationem indebiti, imò clarum est, quod si sumatur obligatio secundum rationem nominis non est sic licita, & ratiocinatio quae in multis casibus sit licita, & secundum quae dicitur Exod. 22. maleficos non pariteris viuere, & secundum leges humanas, quae idem dicunt in pluribus casibus, ergo non pertinet ad preceptum decalogi non occidere secundum generalem rationem nominis, nec ut quidam dicunt sub hac obligatione, non occides iniuste, quia quum precepta decalogi, quae prohibent ea quae sunt mala secundum se, oportet quod materia precepti secundum se includat rationem iniusti vel indebiti, & non solum generali & extrinseca additione, quae non est de se dictio potest fieri circa quaecumque materiam, quae non est de se illicita, repote si dicatur, non ibis per campum iniuste, vel ne equitabis equum alicuius iniuste, & sic erunt tot precepta decalogi, quot erunt actus qui possunt iniuste fieri, quod est absurdum.

19 Restat ergo quod illud preceptum, non occides (ut pertinet ad decalogum) aut intelligatur de occasione innocentis (ut videtur exponere dum excipit maleficos) & sic illud preceptum potest capere dispensationem non hominis, sed dei, qui cum voluit dominus vitae & mortis, eius auctoritate potest licite occidere innocentem, aut oportet quod intelligatur de lege quae sit auctoritate priuata, quod etiam videtur haberi ex lege quae excipit occasionem quae sit auctoritate publica, quando dicitur maleficos non pariteris viuere Exod. 22. Ibi enim loquitur de iudiciis, quorum executio pertinet ad personas fungentes auctoritate publica, & sic non est dispensabile, quia non quam licet auctoritate priuata hominem occidere, & si de mandato diuino aliquis alium occidat, non dispensatur in precepto, quia non occi-

die auctoritate priuata, quod prohibetur solum per illud preceptum non occides, sed occidit auctoritate publica dei qui est vniuersalis iudex & dominus, & sic patet de preceptis negatiuis an sint dispensabilia an non.

20 Alia enim duo scilicet non concupisces rem proximi tui, non uxorem &c. Sunt eiusdem rationis quo ad dispensabilitatem, & non sunt dispensabilia, sicut illa duo, non merchari, non furum facies, quia non differunt nisi secundum actum interiore & exterioriorem.

21 De preceptis autem affirmatiuis dicendum quod quaedam ordinant hominem ad deum, ut illa quae sunt primae tabulae, & vnum ordinant hominem ad proximum, & pertinet ad secundam tabulam, scilicet honora patrem & matrem, & vtrique materiae precepti habet annexam rationem debiti, debitum enim est ut homo credat in deum vnum & verum quod pertinet ad primum preceptum quod quandoque proponitur negatiue, ut Exod. 20. Non habebis deos alienos, quandoque vero affirmatiue, ut Deut. 6. Audi Israel dominus deus tuus vnus est &c. Et recitatur a domino. Matt. 22. Debitum etiam est ut homo honoret deum quod pertinet ad tertium preceptum illud scilicet memento ut dicam sabbati sanctifices. Debitum etiam est ut filius honoret patrem. Verumtamen ratio debiti differenter annexa est materiae preceptorum quae ordinant nos ad deum, & materiae illius precepti quod ordinat hominem ad proximum, quia primis preceptis annexa est ratio debiti inseparabiliter, alij autem precepto non. Cuius ratio est, quia sicut est in esse naturali rerum sic est in esse morali, nunc est ita quod in esse naturali rerum dependentia quam res habent ad se inuicem separabilis est ab eis, saltem virtute diuina, potest enim deus facere acedens sine subiecto, quod tamen secundum naturam dependet ad subiectum, & effectum causa secunda sine causa secunda, ergo similiter est in moralibus quod ordo debitus creaturae 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 creditur in deum, vel quod deus non honoretur, quia opposita honoris ad deum non honoretur aliquo modo, quia debitum filij ad patrem separari potest auctoritate diuina non humana, sicut solus deus potest tollere naturales rerum dependentias, propter eandem rationem potest licite fieri quod innocens occidatur auctoritate dei (ut prius dictum fuit) & idem potest dici de omni intrinseco rationem indebiti, sed solum extrinsece quemadmodum materia iam dictorum preceptorum, ut magis patebit in solutione argumenti.

22 Ex his patet illud quod proponitur in titulo quaestionis, scilicet quod deus potest precipere, quaedam mala fieri non contra iustitiam, sed diuinitatem, quia quaedam quae aliis essent mala & illicita, ex precepto diuino sunt bona & licita, non autem est hoc verum vniuersaliter de omnibus malis, & causa dicta est.

23 AD ARGUMENTUM in opposito dicendum quod occasio innocentis non sic est mala quin ratio mali sit ab ea separabilis auctoritate dei, qui est plenus dominus vitae & mortis, & ratione rei alienae dicendum est quod nunquam fuerunt precepta a domino, cum includant intrinsece & inseparabiliter rationem debiti, sed deus potest mutare naturas & conditiones rerum, potuit ergo facere quod mulier quae non erat fornicatrix per perpetuum esset ad suam, nec esset fornicatrix, quia fornicari est accipere ad non suam, similiter potuit deus facere quod res quae erant Aegyptiorum fierent Hebraeorum, vel ex mero dono dei qui est dominus omnium, vel in recompensationem laboris & seruicij quod reus alienus, sed suum, & ideo non sunt furati. Nullo ergo modo facta est dispensatio in illis preceptis non merchari, & non furum facies, quia non est factum quod a merchari & furto magis dispensationem, sed solum mutata est natura vel conditio rei ut in ea non habeant locum merchari & furum, nec est ibi aliqua materia ipsi oblati mortaretur in aquam, certe posset bibere illud vinum conuerteretur in aquam absque dispensatione. Semper enim dispensatio fit quando manente materia precepti in sua natura autem amouetur ab ea ratio obligationis vel illiciti. Hoc includitur in ea interinsece, ut dictum est. Si autem forma precepti esset talis non accedat ad hanc mulierem, vel non accipias hanc orem, licet in veritate mulier sit non tua, & ovis non tuus, quia tamen in materia precepti non includuntur interinsece, sed

sunt conditiones extrinsecae in talibus preceptis, posset cadere dispensatio per hoc quod de non tuo esset retinendum, quia tunc non esset mutatio materiae precepti, sed ablato conditionis adiunctae, quae ponebat rationem illiciti.

24 ARGUMENTUM adductum pro altera parte solum probat, quod deus non potest precipere mala fieri coniunctim (scilicet quod remaneat sub conditione mali) quod concessum est.

DISTINCTIO XLVIII.

Sententia literae magistri in generali & speciali.



SCIENDUM 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 intentionem. Secundo excludit quasdam obiectiones.

Secunda ibi, Ex quo soluitur. Prima diuiditur in tres. Primo ostendit quod voluntas nostra bona non semper conformatur voluntati diuinae in volito. 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 distinctio & sententia in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primo quod aliquando est mala voluntas hominis idem volentis quod deus vult, sicut mali filij voluit mortem patris quam deus vult. Postea dicit quod bona voluntas dei per malas hominum voluntates adimpletur, sicut fuit in morte Christi: volebat enim deus Christum mortem sustinere, sed non Iudeos inferre. Postea mouet circa hoc obiectionem, & soluit, ut patet in littera. Postea excludit quasdam obiectiones, & dicit quod passio Christi placebat sanctis, non inquantum fuit peccata, sed inquantum 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.

QUAESTIO PRIMA.

Utrum voluntas nostra possit conformari voluntati diuinae.

Nihil Thom.



IRCA distinctionem istam duo quaeruntur. Primum est, utrum voluntas nostra possit conformari voluntati diuinae. Secundum est, utrum omnes 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 equiparentia 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 vere obediens conformatur voluntati precipienti, sed multi sunt vere obediētes diuinis preceptis, ergo voluntas multorum conformatur voluntati diuinae.

4 RESPONSIO. 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 dependentiam in obiectu. Primo modo, qualibet 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 demonstrationem, sicut expositum fuit supra, dist. 3. lib. 2. dist. 16. Sed de hac conformitate non quaerimus nunc, sed de illa quae est secundum dependentiam in obiecto, secundum quam fortiter esse morale secundum quod dicitur bona vel mala moraliter. Circa quod considerandum est quod talis conformitas plurimum voluntatum semper attenditur secundum aliquid vnum: illud autem vnum aut se habet ad veranque voluntatem consimiliter, ut pote quando duo volunt idem, vel propter idem, vel secundum eundem habitum, aut se habet dissimiliter, sed tamen correspondenter (sicut quum aliquis vult aliquam rem, alius autem non vult eam)

q. 1. m. 8.
p. 1. m. 8.
c. 1. m. 4.

Libri II. Distinctio. I. Quæstio I.
**RESOLVTISSI-
MI PATRIS, ET VERI-
TATVM THEOLOGICA-
RVM SOLIDI SECTATORIS**

Magistri Duradi de san-
cto Portiano, Liber
secundus senten-
tiarum in-
cipit.



EST DEVS in celo reuelans my-
steria. Sicut dictum fuit à principio no-
mine coeli designatur causa finalis sa-
cræ scripturæ generaliter & specialiter
materia secunda libri sententiarum, quod
potest sic videri. In secundo enim libro
agitur de tribus principaliter, scilicet
de creaturarum productione, de earum
distinctione, & de aliquarum deuiatione,
seu exorbitatione per culpam. Et hæc conuenienter signantur
nomine coeli, secundum tria quæ in celo possumus considerare,
habere enim coelum capacitatem præ omnibus, diuersitatem in
partibus, diffinitatem in motibus. Generalis capacitas facit, vt
celi productio significet vniuersorum productionem. Nomine
enim continentis sepe significantur cõtenta. Partium diuersitas
representat creaturarum distinctionem. Sed motuum diuersitas
aliquarum significat deuiationem. Dico primò quòd coelum ha-
bet capacitatem præ omnibus. Nihil enim in corporalibus est
celo capax. Continet enim omnia, quod innuit Salomon 2.
Paral. 8. arguens à maiori sic. Si coelum & coeli celorum te ca-
pere non possunt, quæ tamen sunt summæ capacitatis, quanto
magis domus hæc? Et ideo per productionem coeli omnia conti-
nentis & ambientis vniuersorum productio designatur. De hoc
Hesler 13. Tu fecisti coelum, & quicquid coeli ambitu cõtinetur.
Secundò coelum habet diuersitatem in partibus. Est enim quæ-
dam pars ipsius totaliter lucens (vt sol) quædam omnino nõ lu-
cens (vt pars coeli nõ stellata) Quædam partem lucens, & partem
non lucens (vt luna quæ nunquam secundum se totam lucet.) Sic
in vniuersitate creaturarum est quædam creatura purè spiritualis,
& hæc est quasi omnino lucens. Nomen enim lucis ad cognitio-
nem transferretur, & talis est angelus. Est & alia purè corporalis,
quasi nihil lucens, eo quòd caret cognitione. Et est alia partim
corporalis, & partim spiritualis, quasi secundum quid lucens, &
secundum quid non lucens, vt homo. De prima agit magister à
secunda distinctione vsq; ad duodecimam. De secunda à duode-
cima vsq; ad sexdecimam. De tertia à sexdecima vsq; ad finem.
Et sic pulchritudo coeli resultat ex diuersitate istarum partium,
sicut apparet intuitui coelum. Sufpice enim coelum & intue-
re. Iob 35. Sic pulchritudo vniuersi resultat ex supradictarum crea-
turarum distinctione, ad cõmendationem & gloriam creatoris.
Sic enim coeli enarrant gloriam dei, vt in psalmo dicitur. Nun-
quid ergo nosti ordinem coeli? Iob 38. Ecce magister docet hunc
ordinem & distinctionem. Tertiò coelum habet cõformitatem,
vni 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 creature. Per primum enim, qui est regula-
rissimus, significatur conuersio bonorum angelorum, ad deum
ex qua fuerunt illuminati, & cõfirmati in gloria. De quo Eccle-
42. Species coeli in visione gloriæ. Per secundum, qui est obliquus,
significatur deuatio angelorum & hominum à deo, ratione cu-
& nõ erat lux in eis. Et iterum Iohelis 2. dicitur, Moti sunt celi
(homines, scilicet, & angeli) per electionem. Sol & luna obte-
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-
minum de omni peccato generaliter. Et quia peccatum hominum
de gratia per quam spiritus sanctus celum obtenebratum illu-
minauit, de quo potest intelligi illud Iob 26. Spiritus eius orna-
uit celos, in presenti quidem per gratiam, sed in futuro ornabit
per gloriam, quam nobis concedat, &c.

Sententia literæ magistri sententiarum in ge-
nerali & speciali valde ingeniosa &
vtilis, & primò in primam
distinctionem.



CREATIONEM rerum insinuans, scrip-
ta &c. In hoc secundo libro principalis intentio
magistri circa tria versatur, scilicet circa rerum
creationem, creationem creaturarum, dota-
tionem siue perfectionem, & creaturæ sic do-
tate conuersionem, siue auersionem. Et secun-
dum hoc iste liber diuiditur in tres partes. Primò deter-
minat de creaturarum productione. Secundò spiritualiter de
creaturæ rationalis dotatione. Tertiò de eius auersione. Se-
cunda pars incipit ibi in principio 29. dist. Solent quatuor plura de
hominis statu ante peccatū. Tertia in princ. 2. dist. videns igitur
diabolus hominem. Prima igitur diuiditur in duas. Primò deter-
minat quædam pertinentia ad rerum omnium creationem in
generali. Secundò prosequitur de quibusdā creaturis in speciali.
Secunda incipit ibi in principio dist. 2. De angelica itaq; natura.
Prima diuiditur in duas. Primò inquit creationis principium.
Secundò creationis motuum. Secunda ibi, Credamus igitur re-
rum creaturam. Prima diuiditur in partes tres. Primò cõfirmat
auctoritate scripturæ creationem rerum habuisse principium. Se-
cundò 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.
Primò enim excludit errorem Pla. Secundò remouet quandā du-
bitationem. Tertiò excludit errorem Arist. Secunda pars incipit ibi,
veritatem. 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. Primò enim
determinat de motuum creationis. Secundò ex illo motuum ostendit
rerum distinctionem. Secunda pars incipit ibi, & quia nõ ha-
bet. Hæc secunda diuiditur in partes tres. Primò ostendit causam
distinctionis rerum. Secundò mouet quandam incidentem quæ-
stionem & ponit eius triplicem solutionem. Tertiò epilogat circa
determinationem. Secunda incipit ibi, solem esset qua ri. Tertia ibi, ex
præmissis apparet. prima istarum diuiditur in quattuor partes. Pri-
mò ponit rerum distinctionem. Secundò ex hoc ostendit causam
productionis creaturæ rationalis. Tertiò addit aliqua & deter-
minat ostensum. Quarto remouet quoddam dubium. Secunda pars
incipit ibi. Ideo q; si quæret. Tertia ibi, cū igitur queritur. Quar-
ta ibi, de homine quoque. Et hæc est diuisio lectionis in generali.
2. **I**N S P E C I A L I sic procedit mag. & proponit quòd ex
auctor. Gen. qua dicitur in principio &c. Probat creatio rerum
in principio temporis nõ ab æterno esse facta. Deinde ostendit q;
ex hoc eodẽ error est elusus ponentium plura principia, quorū fuit
vnus ipse Plato qui plura principia posuit ab æterno increata, &
sine principio, nec concedit rerum creationem, sed potius dicit ex
materia factam. Quam positionem siue errorem excludit mag. ex
verbo creandi, siue creare. Et ex hoc verbo faciendi siue facere.
Nam dicit quòd creare est aliquid de nihilo facere, facere verò
non de nihilo, sed de materia. Deinde ne aliquis posset credere
creationem temporalem aliquam mutationem in deo ponere, dicit q;
verba temporalia dicta de deo nullam mutationem ponunt in ipso,
siue nouitatem, sed solum nouum effectum in creatura. Vnde eius
operatio, factio, vel actio non dicitur proprie actio, quia per eam
nõ agitur aliqua nouitas in agente, licet sine dei mutatione ali-
qua nouitas sequatur in effectu, sicut ex calore solis sequitur ali-
qua nouitas in effectibus inferioribus (vt pura aliqua nebula ge-
neratur nulla mutatione facta in sua causa, scilicet in sole.)
Postea excludit opinionem siue errorem Aristotelis, qui ponit pri-
ma principia rerum materiæ & formam, qui etiam mundum po-
nit esse ab æterno. Vltimo cõcludit magister, & dicit quòd istorum
phylosophorū opinionem siue errorem scriptura euacuat, quæ
dicit creationem rerum incitū temporis habuisse. Vnde & sub-
dit quòd temporalis effectus non ponit mutationem in deo, quia à
sola voluntate eiusdem dependet. Cõsequenter in illa parte, Cre-
damus, proponit quòd causa creationis iterum est sola bonitas
creatoris cõmunicari volens, & potens, etiā diminui non valens.
Deinde dicit quod quia perfecta bonitas in creatura est vt ei
perfectè adiungatur, ideo fecit deus rationalem creaturam, & sic
distinxit vt pars corpori vniretur, & alia pars, scilicet angelica in
sua puritate non vnita remaneret. Deinde ostendit q; homo, &
vniuersaliter omnis creatura facta est ppter dei bonitatem. Vnde
etiā subdit q; bonitas dei est causa existendi creaturis, & q; ex ea
sequitur bonitas creaturarum. Creauit enim deus hominem ad se
laudandum, & sibi seruicium ex qua laude & seruicio homo
potest perficere & perfici habet. Postea concludendo determinat
q; creatura rationalis facta est propter dei bonitatem & sui vili-
tatem. Vbi etiā addit q; mundus creatus est propter hominem,
quia multa vilitas ex rebus aliis prouenit homini. Addit etiam
q; nõ solum creaturæ corporales, sed etiā ipsi angeli ad hominis
perpetuū profectum faciunt. Deinde quia alicubi legitur in scrip-
tura quòd homo creatus sit propter ruinam angelorū, propter
hoc

hoc subdit quod illa non fuit tota causa sed co-causa. Postea quærit qualiter anima sit coniuncta corpori, & dat de hoc causam triplicem. Primò quia sic deo placuit. Secundò in signum futuræ beatitudinis (vno enim spiritus cum carne repræsentat possibilem fore unionem animæ ad deum.) Tertiò propter animæ meritum, ut scilicet in corpore mortali maius meritum acquireret. Vltimò concludit quod circa omne genus creaturæ vertitur sua intentio, scilicet circa spiritualem creaturam non vni tam corpori, & circa corpoream potest. Et circa spiritualem corpori vnitam. Et in hoc terminatur sententia &c.

QVÆSTIO PRIMA.
Vtrum creatio sit possibilis.

Th. 1. q. 45. ar. 1. & 2.



IRCA principium secundi libri sententiarum, queritur primò de tribus in generali. Primò est de possibilitate creationis. Secundum est de eius communicabilitate. Tertium est de actione, & de intentione creantis. Adhuc circa primum queruntur tria. Primum est de possibilitate creationis absolute. Secundum vtrum creatura habens esse permanentem potuerit ab æterno produci. Tertium vtrum aliquid successuum pura motus potuerit esse ab æterno, vel aliqua creatura sub motu. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod creatio non sit possibilis, quia actio essentialis respicit subiectum quàm terminum dicente auctore 6. p. q. quod actio non requirit quid agat, sed in quid agat. Est autem impossibile, & contradictionem implicans, quod aliqua actio sit sine termino. (Alioquin actio esset ubi nihil ageretur) ergo impossibile est aliquam actionem esse sine subiecto. Cum igitur creatio dicatur esse sine subiecto, videtur quod creatio non sit possibilis.

2. Item creatio videtur esse aliquid mediū inter deum creatorem, & ipsam creaturam, sed constat quod non est substantia, ergo est accidens. Omne autem accidens requirit subiectum, igitur &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Mach. 7. Peto nate ut aspicias in celum & terram, & inspicias vel intelligas quod ex nihilo creauit ea deus.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam primò videndum est quid importatur per nomen creationis, quo viso respondetur ad questionem.

5. QVANTVM ad primum intelligendum est quod per creationem, secundum quod nomen creationis communiter accipitur importatur actio per quam aliquid producit ex nihilo. Hoc autem potest intelligi tripliciter. vno modo materialiter, scilicet quod nihil sit materia rei productæ, quod esse non potest, quia quod nihil est, nullius potest esse materia. Inest enim materia rei factæ tanquā pars eius. Est enim materia ex qua aliquid fit cum inest ut dicitur primo physicorum. Alio modo ordinabiliter fit sensus creaturæ fieri ex nihilo, id est, post nihil, ita ut maneat ordo affirmatiuus à nihilo tanquā à termino à quo.

6. Quem sensum licet quandoque doctores accipiant tanquam verum imaginantes quoquo modo licet improprie loquendo ens & nihil esse terminos creationis, tamen proprie loquendo istud non est verum, propterea quod non est possibile ponere terminos in actione in qua non est subiectum commune vtrique termino nisi vterque terminus sit positus (quod dico propter transubstantiationem panis in corpore Christi) Cuius ratio est, quia necesse est in omni actione habere terminos quod termini sunt incompossibiles, & quod vnus necessariò præcedat alium (videlicet terminus à quo terminum ad quem) sed negatio vel priuatio non potest secundum se præcedere habitum naturæ vel durationem, cum secundum se & in se non sit aliqua natura, nec durationem habeat, ergo si aliquo modo præcedit, hoc est ratione alicuius naturæ sibi subiectæ, igitur in actione non habente commune subiectum sicut est creatio, ens & nihil non possunt esse termini, cum terminorum alter sit pura negatio.

7. Item oportet quod virtus agentis in omni actione attingat vtrumque terminum, vnus enim abicitur & alter acquiritur, & vtrumque sit virtute agentis, & ideo oportet quod virtus agentis vtrumque attingat, vterque autem potest attingi, quando vterque sit positus, sed quando alter est positus & alter est negatiuus, cum illud quod nihil est attingi non possit secundum se oportet quod attingatur ratione alicuius subiecti quemadmodum fit in illuminatione aeris, cum de non illuminato sit illuminatus, & vbi-que, alter terminorum est priuatio, alter vero forma, nunquam enim attingi potest terminus negatus nisi ratione subiecti subiecti à quo expellitur priuatio per introductionem habentis. Cū igitur in creatione non supponatur subiectum commune impossibile est quod proprie loquendo demus ei duos terminos, ens & nihil.

8. Relinquitur igitur tertiū, scilicet, quod creatio dicatur esse de nihilo, solum negatiue, quia non est de aliquo nec in ratione

subiecti, nec in ratione termini. Vnde sicut non habet subiectum, sic neque terminum ex quo, vel à quo fit. Non enim est motus vel mutatio que sunt, à quodam in quoddam.

9. HOC VISO dicendum est quod creatio est possibilis, hoc est productio alicuius de nihilo modo quo exposuit est. Quod præbatur dupliciter. Primo modo sic, materia est aliquid productum, sed hoc non potest esse, nisi per creationem, igitur &c. Minor patet quia materia est vltimū subiectum, propter quod ad eius productionem non potest aliquid prius subici. Probo maiorem, omne quod sibi derelictum esset non ens habet causam deducentem ipsum de non esse ad esse (Alioquin nunquam esset ens, sed semper non ens) sed materia prima si sibi derelingeretur, esset non ens, ergo habet causam deducentem ipsam de non esse ad esse. Talis autem est sola causa agens, ergo &c. Maior iam patet, minor satis est clara, quia materia prima non potest esse sine forma, igitur &c. Si dicatur quod imò virtute diuina, habetur propositum, quia si non potest esse sine forma, nisi deo hoc faciente, ergo sibi derelicta non esset ens.

10. Secundo sic, nulla productio supponit subiectum, nisi quatenus terminus productionis non potest esse sine subiecto. Fieri enim ordinatur ad esse, sed deus potest facere quod accidens sit sine subiecto (ut in sacramento altaris) ergo potest facere quod accidens fiat sine subiecto, sed tunc esset vera creatio, ergo &c. Et ratio hæc partim innititur fidei, & sic patet primum.

11. AD PRIMUM argumentum dicendum est per interemptionem maioris. Omnis enim actio realis est eadem cum suo termino, vel subiectum illa que est sine motu, qualis est creatio. Et ideo essentialiorem ordinem habet ad suum terminum, quàm ad subiectum. Quod autem dicit auctor 6. principiorum, quod actio non requirit quid agat, sed in quid agat, intelligendum est sic, quod actio naturalis de qua loquimur, que habet subiectum & terminum supponit subiectum, tanquā aliquid præexistens, non autem supponit terminum, sed producit.

12. Ad secundum est dicendum quod creatio non est aliquid medium inter deum & creaturam, sed est ipsamet creatura sub respectu vel denominatione respectu ad deum esse. Est enim creatio idem quod habere esse ab alio secundum se totum.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum creatura habens esse fixum & permanentem potuerit ab æterno produci.

Th. 1. q. 46. ar. 2. Henr. quod. 1. q. 7. & quod. 9. q. 17. Holcot. 2. q. 2. ar. 5. vide hic Scotum.



D SECVDVM sic proceditur, Et arguitur quod creatura habens esse fixum & permanentem non potuerit ab æterno produci. Omnis enim creatura inclusa inter duo nunc, necessariò est finita, sicut omnis linea que est inter duo puncta, necessario est finita, sed omnis duratio creaturæ necessario clauditur inter duo nunc, ergo &c. Minor probatur. Creatio enim cuiuslibet creaturæ, necessariò est in aliquo nunc. Non est enim in tempore, quum sit subita, modo etiam est accipere aliqua duo nunc, inter que duo nunc tota duratio creaturæ clauditur, ergo &c.

2. Item creatura aut simul sit & facta est, aut prius sit, & posterius facta est. Si dicatur quod prius sit & posterius facta est, æterna esse non potest, quia haberet aliquid prius se duratione. Si vero simul sit & facta est, aut hoc erit verum pro quolibet instanti, aut pro vno tantum. Non pro quolibet, quia nunc esset verum dicere quod mundus sit & factus est, creaturæ, & creatus est, quod videtur inconueniens. Si pro vno nunc tantum, quum nullum nunc transiens, quemadmodum est nunc mensurans creationem, que transit, sit æternum, impossibile est creaturam esse ab æterno.

3. Item secundum philosophum 1. p. 1. hermetiar, Omne quod est quado est necesse esse, sicut fortiter sedere quando scilicet, ita quod pro tempore illo quo est, non est potentia ut non sit, nec ex parte rei, nec ex parte alicuius agentis. Et similiter quod fuit, quando fuit, necessariò fuit. Quod autem est necessariò isto modo non est, est necessariò absolute, quia erat potentia in tempore præcedenti, per quā ille actus potuit impediri. Ex hoc sic arguitur quod aliquid quando fuit, nec erat potentia præcedens, per quā potuit impediri, tale necessariò fuit necessitate absoluta, ita quod nulla est potentia, nec ex parte dei, nec ex parte rei, quā fuit duratio præcedens, si ponatur creatura fuisse ab æterno, nunquā fuit duratio præcedens, ratione cuius existētia eius potest impediri, ergo ipsa fuit necessariò necessitate absoluta, ita quod nec ex parte dei, nec ex parte rei fuit possibile eam non esse, hoc autem est hæretici, quare &c.

4. Itē omnis creatura habet de se non esse, si ergo ab alio habet esse, aut simul habebit vtrumque, (scilicet de se non esse) aut prius non esse, quā esse. Non simul, quia implicat contradictionem, ergo prius

prius habet non esse quā esse. Aut ergo natura aut duratione. Si duratione habetur propositum, scilicet quod non fuit ab æterno. Si natura solum, ergo simul duratione, & pro eodem instanti, habet esse & non esse, quod est impossibile.

5. Item versio in nihilum opponitur creationi quæ est ex nihilo, sed omne annihilatum habet non esse post esse duratione, ergo omne creatum habet esse post non esse duratione, sed tale non potest esse æternum, quare &c.

6. Item natura & duratio sunt idem in deo, sed deus necessariò præcedit res naturaliter, ergo duratione. Sed nihil habens aliquid prius duratione potest esse æternum, ergo &c.

7. Ad idem est Dam. lib. 4. cap. 9. qui dicit, non aptum natum est, quod ex non esse ad esse deducitur, coæternum esse ei quod est sine principio & semper est.

8. Et Hug. de sanct. Vi. lib. 1. de sac. dicit quod ineffabilis potentia virtus non potest aliquid præter se habere coæternum.

9. IN CONTRARIUM arguitur, quia non minus est potens essentia diuina, quā persona. Sed persona diuina potest aliam personam diuinam coæternam producere, sicut & produxit, ergo essentia diuina potest aliam essentiam sibi coæternam producere, non nisi creando, ergo &c.

10. Item creatura potest statim cum est, effectum suum producere, sicut statim cum est ignis, est splendor eius, ergo multo fortius hoc potest facere deus, qui est potentior omni creatura.

11. RESPONSIO. Quæstio ista habere potest duplicem sensum, secundum quod ly ab æterno potest duo determinare, scilicet hoc quod est potuit, vel hoc quod est creare. Primò modo queritur de possibilitate creationis absolute: Est enim sensus, vtrum de potuit ab æterno creare (id est, vtrum ab æterno habuerit potentia creandi aliquid) Et cum cōstet quod deus habuerit ab æterno potentia ad omne quod est possibile (nulla enim potentia aduenit ei ex tempore) ideo hoc modo non queritur de possibilitate creationis absolute, de qua in præced. quæst. dictū est. Sed secundo modo queritur de possibilitate creationis non absolute, sed respectu æternitatis, an scilicet actus creandi potuit esse ab æterno.

12. Circa quod est intelligendum quod creatura fuisse ab æterno potest intelligi dupliciter, vno modo quod semper fuerit, nec habuerit sue eternitatis causam, seu principium, & isto modo est impossibile secundum philosophum, & hæretici secundum fidem aliquid præter deū fuisse vel posse fuisse ab æterno. Alio modo quod creatura semper tunc causam & principium. Et hoc modo negari non potest nisi propter defectū diuine potentie, vel propter repugnantiā creaturæ. Prius nullus dicit, quod potentia diuina ad omne possibile se extendit.

13. Nec secundum potest dici, quia repugnantiā ex parte creaturæ, ne ab æterno posset fieri, aut esset propter defectū potentie passivæ ab æterno, aut quia esset repugnantiā intellectuū. Primū non potest dici, quia pari ratione nihil posset omnino creari, nec ab æterno, nec de nouo. Cum creatio nihil omnino supponat ex parte facti. Solū ergo restat videre si ex repugnantiā intellectuū, id est, si contradictionem implicat creaturam ab æterno fuisse.

14. Et dicendum ad hoc, quod res permanentes, cuius esse non consistit in successione, ut celum, homo, angelus potuit à deo produci ab æterno. Quod patet tripliciter, secundum tria que sunt de ratione creaturæ. Est enim creatura ens productum ab alio, de nihilo. Iam ratione qua creatura est ens non potest sibi repugnare, fuisse ab æterno, quia potissimè repugnaret deo, in quo verisimiliter saluatur ratio entis, ergo si repugnat ei hoc erit vel ratione causæ productæ, quia est ab alio, vel ratione productionis, quia est ens productum, vel ratione termini, quia de nihilo. Et de his omnibus tactæ sunt difficultates in argumentis.

15. Quod autem ei non repugnat ratione causæ productæ, quia est ab alio patet, quia non est necessè causam agentem præcedere durationem suā effectū, quia si illud esset de ratione agentis, aut esset per voluntatē. Primū non potest dici, quia inueniuntur multa agentia, quorum effectus sunt statim cum suis causis. Statim enim cum est ignis lumē eius est in domo, & sol in eodē instanti, in quo creatus est hemisphæriū illuminauit. Item nec de ratione agēis per voluntatē est, quod præcedat durationem suā effectū, nisi voluntas sit de nouo accedens, ita ut de non volente fiat volens, aut voluntas sit deliberatiue sequens, neutrum autem istorum est in deo, quare &c.

16. Item voluntas diuina non minuit eius potentia, sed secundum non, ergo non obstat quod deus agat per voluntatē res poterunt esse ab æterno. Non est ergo repugnantiā intellectuū, si dicamus causam agentem non præcedere suum effectum.

17. Quod autem non sit repugnantiā ex parte productionis, quoniam creatura potuerit esse ab æterno, inquirendum est nunc, quia in hoc dependet maior pars questionis. Quicquid enim detur de productione creaturæ, siue quod sit in instanti, siue in tempore, semper videtur sequi quod creatura sit de nouo. Si enim creatio sit successi-

ua, & in tempore, ipsa duratione præcedet creaturæ. Si autem sit in instanti inter illud instanti, & inter aliud quod nunc accipitur, includetur tota duratio creaturæ, & in illis finitur tanquā in suis terminis. Et ideo licet ad probandum quod agens creatum non præcedat durationem suā effectū sufficiat probare quod agat ex necessitate naturæ, & actione subita, tamē non sufficit hoc circa agēs increatum. Quāvis enim non repugnet actioni momentaneæ quod sit in eodem instanti, in quo est causa agēs, quæ etiam in instanti incipit esse, tamen repugnat actioni momentaneæ, quod sit æterna ut videtur.

18. Ad tollendū igitur hæc difficultatē distinguendi sunt modi quibus aliquid habet fieri, qui sunt quatuor in vniuerso. quidam enim sunt per modum solum, sicut aqua fit calida per motū calefactionis. Alia sunt per mutationē sequentē motū de necessitate, sicut forma substantialis introducit in materia per generationē sequentē alterationē præuā, cuius ipsa est terminus saltem extrinsecus. Tertio modo aliqua sunt per mutationē quidē sequentē motū, sed non per se, nec ex necessitate, sicut illuminatur hemisphæriū nostrū à sole, qui illuminationē præcedit motus localis solis, per quē fit nobis præfens. In primo autē instanti, quidō factus est sol, fuit ær illuminatus à sole, sed non per præcedentē motū. Quarto modo sunt aliqua, non per motū aut mutationē, sed per simplicem emanationē, sicut illa quæ creantur.

19. In his autē quatuor modis fieri & factū esse, non eodē modo se habent. Nam in illis quæ sunt per motū, factū esse se habet ad fieri, sicut eius terminus. Et simili modo mensura ipsius facti esse se habet ad mensurā fieri, sicut eius terminus. Propter quod sicut motus vel fieri mensuratur tempore, sic factū esse mensuratur nunc temporis, quod est nunc fluens. Et sicut verū est dicere de tali re, quod fit, solum pro tempore mensurate motū, sic verum est dicere quod factum est solum pro illo instanti, in quo terminatus est motus.

20. In illis vero quæ sunt per mutationem sequentem motum per se, idem est iudicium, quia enim vnum est propter alterum, (scilicet motus præcedens propter sequentem mutationem) iudicium est quod vtrouque est vnu tantū quoad mensurā, ita scilicet ut talis res dicatur solum fieri pro tempore mensurate motū, facta autē pro nunc quod est terminus illius temporis, quāvis factū esse vel fieri secundū ipsam mutationē præcisè simul sint & vnu & idem.

21. In his vero quæ sunt per mutationē sequentē motum localem, sed non ex necessitate ut dictū est de illuminatione est aliter, quia propter motū præcedentē non dicitur res fieri, quia per motū localem nec forma acquiritur subiecto, nec aliqua dispositio ad formā. Et ideo factū esse per sequentē mutationē non est terminus præcedētis motus, nisi per accidens, quia est quādo terminus præcedētis motus est. Nec mensura eius est eadem cum mensura termini motus, nisi secundum accidens. Inquantū ei coexistit primo. Alio enim nunc mensuratur terminus motus localis, quia nunc temporis fluens, alio mensuratur illuminatio, quia nunc stans, & non fluens. Quod patet sic, idem manens idem secundū idem, & respectu eiusdem semper natum facere idem, si agat ex necessitate naturæ. Sed si sol accedens ad primū punctum hemisphærii nostri statet ibi, ita quod ibi terminaretur motus localis præcedens, & inciperet illuminare nostrū ærem, tunc sol maneret idē respectu aeris, & secundum idem ageret, & id ex necessitate naturæ. Aer etiā maneret in eadem dispositione, ut suppono, ergo sol sic manens semper faceret idem. Sicut igitur in primo instanti verum fuit dicere de eodem lumine quod fit, & factum est, ita in quolibet alio verum est dicere de eodem lumine quod fit & factum est. Propria ergo mensura talis fieri non est nunc fluens, quod non contingit bis accipere, sed nunc stans, quod potest pluribus partibus temporis coexistere. Veruntamen, quia motus præcedit est dare aliquod nunc temporis, cui primò coexistit nunc mensura illuminationis, quod non esset, nisi motus præcederet.

22. In his vero quæ sunt per simplicem emanationē absque motu præcedente (sicut illa quæ creantur) fieri & factū esse simul sunt & vnum, & mensurantur nunc stans, quod non necessariò coexistit primò alicui nunc temporis, quod patet, quia actio & passio sunt vnus motus sub diuersis respectibus, à quo & ad quem, ergo circumscripso motu actio & passio dicunt solos respectus inter producentem & productū. Cum ergo creatio sit sine motu, creare & creari dicunt solos respectus inter deum & creaturā, ita quod creare nihil aliud est quā dare esse alteri nullo supposito, & creari, quā si habere esse à deo. Et ideo quum pro quolibet instanti sit verum dicere quod creatura habet esse à deo, pro quolibet instanti sit verum dicere, quod creatur & creata est. Nec oportet mensurā creationis coexistere primò alicui nunc temporis, quia non oportet aliquem motū præcedere creationē, sicut fit in illuminatione noua, ratione nonitatis. Sed sicut in diuinis semper est verū dicere filius gignitur & genitus est à patre ex necessitate naturæ, & in identitate essentis, sic verum est dicere de creatura (quandū est) quod creatur à deo, & creata est ex libera tamen voluntate diuina, & in diuersitate essentis, ut sit eadem actio creationis rerum, & cōseruationis earum. Et licet sit sententiūm sic, tamen aliter est o iij loquend

loquendum, secundum quod plures loquuntur, quia enim actiones notiores nobis sunt illae quae sunt cum motu, aut quae sequuntur motum, ut generationes rerum naturalium: & in his res non didicit fieri post primum instant, in quo accepit esse. Ideo secundum hanc similitudinem, nec nos dicimus quod caelum nunc creatur, aut angelus, quum tamen secundum rei veritatem sit sentientium sic. Mensura igitur creationis est nunc stans, quod potest pluribus nunc temporis coexistere. Nec est necesse dare aliquod nunc temporis, cui primum coexistat, quum nullus motus creationis precedat, sicut non est necesse dare a parte post ultimum nunc temporis, cui duratio creaturae ultimo coexistat.

20 Ex his formatur talis ratio, Actio quae non est successiva, nec mensuratur nunc stante, quod non contingit pluries accipere, sed nunc stante, talis actio non impedit quin productum per eam possit coexistere producti. Et hoc manifestum est ex praecedentibus. Si enim esset successiva, impediret coexistere iam respectu cuiuslibet agentis. Rursus si esset subita, & mensuraretur nunc stante non impediret coexistere iam respectu agentis temporis, impediret tamen respectu aeterni, quia tale nunc contingit pluries accipere. Et ideo cum semel acceptum 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 stante, sed stante, ut deductum fuit, ergo non regnabit creaturae ratione suae productionis, quoniam posuit ab aeterno coexistere deo producenti, quod fuit secundum.

21 Quod item non sit repugnans 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 durationis) hoc sic ostenditur, Illud quod non praecedit creaturam duratione vel natura, non impedit eam quoniam possit esse aeterna, sed esse nihil vel ex nihilo non praecedit esse creaturae duratione vel natura, igitur &c. Maior patet, etiam si poneretur solum quod non praecederet duratione. Minor probatur, quia creatura non dicitur fieri ex nihilo materialiter, tanquam nihil sit materia facti, nec ordinabiliter, ita ut maneat ordo affirmativus ad nihil sub hoc sensu, quod fiat ex nihilo, id est, post nihil, sed dicitur fieri ex nihilo pure negativum, id est, non ex aliquo, & isto modo nulla antecessio durationis, aut naturae intelligitur ipsius nihil ad esse creaturae. Unde non est necesse creaturam prius tempore vel natura fuisse nihil quam aliquid.

22 Quod autem consuevit dici quod creatura prius est naturaliter non ens quam ens, quia de se habet quod sit non ens, ab alio autem habet quod sit ens, prius autem est quod inest alicui ex se, quam quod inest ab alio. Non intelligitur qualiter possit esse verum, quia quod inest alicui ex se, vel ex natura sua, naturam non destruit, sed ponit vel supponit, non ens autem vel nihil naturam destruit, ergo impossibile est, quod aliqua res ex natura sua sit non ens vel nihil.

23 Nec obstat si dicatur quod res de natura sua non est ens, & proinde est non ens, quia aliud est dicere naturam rei non habere esse de se, & habere de se non esse. Primum enim istorum est verum, secundum autem falsum & impossibile. Et ita patet quod non repugnat creaturae (quia est ex nihilo) quin sit vel esse possit 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, scilicet ordine naturae, in illo ergo priori creatura non fuit ens, ergo non ens, vel nihil: & sic inter creaturam & nihil, est falsum ordo naturae. Et dicendum ad hoc quod ponendo ordinem prioris & posterioris secundum naturam inter creaturam & nihil, non 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, quamvis sit inter creaturam & suam causam: Et quum dicitur quod in illo priori causa creatura non fuit ens, non est verum, quia prius & posterior secundum naturam non attenduntur secundum entitatem, & non entitatem, ut verum sit dicere quod vnum sit alio non existente, quia nunquam est verum dicere quod sol sit lumine non existente, & tamen sol est prior secundum naturam quam suum lumen, sed attenduntur secundum entitatem dependentem & independentem, quia illud est prius secundum naturam, cuius entitas est independentis, & illud posterius, cuius entitas est dependens, & tamen istae duae entitates sunt semper simul. Sed prioritas causae non competit effectui, sicut nec independentia. Non est ergo verum quod in illo priori causa suae creaturae non sit ens imo est ens, sed quia est dependens, nec duratio eius esset proprie aeterna, quia non duraret aeternitate, sed ex eo, coexistere tamen semper aeternitati.

25 AD PRIMVM argumentum principale dicendum quod duratio creaturae inclusa inter duo nunc stantia, vel quae imaginatur in motu fluente, est necessario finita, sed duratio creaturae permanentis, non accipientis esse per motum, nec per mutationem sequentem motum, non necessario includitur inter

alia duo nunc, sed mensuratur nunc stante quod potest pluribus temporibus 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 sit, & 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 quod cum dicitur illud quod aliquando 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 tempore semper est a deo libere producta, & non ex necessitate absoluta. Quod patet quia illud quod non est necessario volitum a deo non est necessario a deo productum (cum deus agat per voluntatem) sed deus nihil aliud a se vult ex necessitate. Non enim necessitate voluntas nisi respectu finis, vel eorum sine quibus finis haberi non potest, vel conservari, nihil autem tale invenitur in creaturis respectu divinae bonitatis quae est finis omnium, & ideo nihil creatum est a deo necessario volitum vel productum, quoniam tempus praecedit nihil vel non praecedit facit ad hoc quod aliquod procedat a deo liber, vel necessario. Tota enim ratio libertatis vel necessitatis fundenda est ex habitudine potentiae ad obiectum. Quod patet: quia omnis praedestinatus est ab aeterno praedestinatus, & tamen quilibet praedestinatus liber est praedestinatus, ita quod ab aeterno non potuit non praedestinari, & similiter est in proposito. Et si quis dicat quod non est simile, quia praedestinatio ratione eius quod est praedestinatio ad effectum praedestinationis, & ideo quod praedestinatus est, non necessario est, quia respicit determinatum tempus, non sic autem est illud quod est ab aeterno. Non valet, quia non solum effectus praedestinationis qui evenit in tempore contingenter evenit & non ex necessitate puta fortem salvari, sed ipsum esse praedestinatum salvari, quod est aeternum & non respicit determinatum tempus, liberum fuit, & non necessarium nisi ex suppositione, sicut fortem currere super postquam quod currat.

28 AD QVARTVM patet ex iam dictis, falsum enim est illud quod assumitur videlicet quod creatura habet de se non esse quamvis de se non sit ens eo modo quo deus de se est ens.

29 Ad quintum dicendum quod non est simile de creatione & de versione, quia versio supponit creationem, non enim est verbum in nihil nisi quod est creatum ex nihilo, propter quod omnis versio ex tempore est cum ipsam praecedat creatio duratione. Creatio autem nihil supponit nec subiectum, nec terminum ratione cuius oporteat in ea ponere novitatem. Si vero argueretur sic, versio enim in nihil, sequitur aliqua duratio, ergo creatione ex nihilo praecedit aliqua duratio, quia sic se habere videtur versio ad nihil in ratione termini ad quod est, sicut creatio ad nihil in ratione termini ad quod est. Dicendum quod nihil non est terminus a quo creationis, nec terminus ad quem versionis ut supra probatum fuit. Item quod assumitur non est verum scilicet quod versio in nihil necessario sequatur aliqua duratio. Est enim versio aliquid non habere esse a deo postquam habuit esse ab ipso. Sicut enim creare est alicui dare totum suum esse, ita vertere in nihil est non dare esse cui prius dabatur. Istud autem verificatur toto tempore quo res non est postquam fuit, & ideo versio potest coexistere infinitae durationi a parte post, sicut creatio a parte ante.

30 Ad sextum negatur consequentia. Et ratio est quia licet essentia divina & eius duratio sint idem, tamen esse simul natura cum deo & esse simul cum eo duratione differit realiter propter respectum connotatum in hoc quod dico simul. Aliqua enim simul esse duratione est vnum esse dum aliud est quod quidem potest convenire creaturae respectu dei, ut ostensum est. Esse autem simul natura est vnum non praestelligi 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 septimum quod ultimum adducitur de Damasceno & Hugolino, dicendum est quod licet creatura ab aeterno fuisset, tamen non esset coaeterna deo in aeternitate quod importat, nomen coaeternitatis, nisi quasi coaeternitatem, quia aeternitas creatoris est semper simul tota uniformiter se habens, nec potest aliqui variationem suscipere, quilibet autem creatura mutabilis est aliquo modo, si ab aeterno esset, propter quod aeternitas creatoris est semper invariabilis, nec duratio eius esset proprie aeterna, quia non duraret aeternitate, sed ex eo, coexistere tamen semper aeternitati, & sic exponenda sunt auctoritates Damasceni & Hugonis, & sic respondetur Boetio ultimo de consol. dicens sic, non recte, inquit, cum audimus visum Platonem mundum esse defectum, hoc modo se initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo

conditori mundum fieri coaeternum putant. Aliud enim est per interminabilem vitam duci quod mundo Plato tribuit. Aliud interminabile vitae totam pariter complexam esse praesentiam.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum entia successiva potuerint fuisse ab aeterno.

Thom. 1. q. 46. ar. 2. ad 6. & 7.



Item probatur de generatione sic, in his que sunt eiusdem naturae est idem modus acquirendi naturam, 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 genita & nullum creatum, vel saltem sic esse potest, quo posito non esset dare primum genitum, quare &c.

Ad idem est intentio Aristotelis 8. phys. & primo coeli & mundi ubi sentit quod non solum talia potuerint esse ab aeterno, sed etiam quod fuerunt.

Item si motus caeli non posset fuisse ab aeterno hoc esset propter aliquod impedimentum quod esset ex parte movetis, vel mobilis vel spatij. Non ex parte movetis quia aeternum. Nec ex parte mobilis quod potest esse aeternum, vel dictum fuit in precedenti questione. Nec ex parte spatij tanquam oporteat dare aliquod signum a quo primo incipiat motus, cum motus caeli non sit rectus, sed circularis, ergo nihil impedit quin motus caeli poterit esse ab aeterno.

IN CONTRARIUM arguitur, quia si motus fuisset ab aeterno infinitae revolutiones fuissent pertransire, hoc est impossibile, ergo &c.

Item si mundus ab aeterno fuisset, heri praecessissent infiniti dies. Similiter & hodie, sed infiniti nihil est maius, ergo tot praecessissent heri sicut hodie, sed hoc est impossibile, cum hodie sit nova dies addita, ergo &c.

Item si tempus ab heri est pars temporis ab hodie, sed pars non potest aequari toti (quaretur aut si infiniti dies praecessissent) ergo &c. Item si mundus fuisset ab aeterno, fuissent infiniti homines, sed corrupto homine anima remanet, ergo essent infinitae anime. Hoc autem videtur impossibile, ergo &c.

RESPONSIO. Repugnat motui & cuiusque creaturae sub motu fuisse ab aeterno. Quod patet primo sic, in quibuslibet creaturis est dare primum & ultimum illa sunt finita. Sed in revolutionibus caeli acceptis seu praeteritis quae sunt praeteritae, vel esse potuerunt necesse est dare primam revolutionem, & ultimam, ergo necessario praecesserunt revolutiones finitae, & ultimae, ergo motus constans ex revolutionibus finitis quantitate & numero non potest esse ab aeterno, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia in omnibus praeteritis revolutionibus fuit ordo durationis ita quod nunquam fuerit plures simul sed semper una post aliam in post sumendo, vel una ante aliam in ante sumendo, ergo cum quaelibet accepta sit & omnes ex quo quaelibet & omnes sunt praeteritae, & prius necessario fuerunt praesentes, aut est accepta aliqua praeteritae, quia illa erit prima, nunc vero est dare ultimam acceptam, & hodie, ergo &c. Si vero ut sit dare aliquam revolutionem acceptam nulla sit accepta. Contra, ante omnes coexistit accepta, & ideo accepta sit prior. Perinde autem est quod ante omnes erit accepta, & quod ante quamlibet accepta fuerit aliqua alia quia non sunt ergo non sunt omnes acceptae nisi sit aliqua accepta quae includat omnes. Alioquin inter coniunctum acceptas non esset ordo. Item si esset aliqua claudens omnes, ergo nec in ante sumendo. Fieri autem hoc magis manifestum si loco cuiuslibet revolutionis praeteritae fuerit accepta permanens puta granum milij, & granorum acceptorum ordine quodam scilicet, quod vnum fuerit acceptum ante aliud vel post aliud, & nullum alter, necesse esset dare aliquod granum antequam nullum esset acceptum, vel non omnia granula essent accepta propter ordinem acceptationis, ratio est eius vnum includit aliud. Sic ergo patet quod in revolutionibus caeli est dare primam & ultimam, & hoc fuit minor. Vel potest

sic formari ratio, quod necessarium esset ponere in accipiendis si deveniretur ad hoc quod essent acceptae illud idem necessarium est ponere in iam acceptis. Sed in accipiendis si deveniretur ad hoc ut essent acceptae una post aliam, esset dare ultimam, ergo &c. 11. Secundo patet eadem minor sic, aut inter revolutiones praeteritas fuit aliqua a qua revolutio hodierna distat in infinitum, aut non. Si sic, illa fuit necessario prima, quia non potest esse maior distantia quam infinita: Si non, ergo non praecesserunt infinitae revolutiones, quia quanto plures praecesserunt, tanto est maior distantia alicuius illarum a revolutione hodierna, si ergo a nulla earum distat revolutio hodierna in infinitum, sequitur quod non praecesserunt infinitae revolutiones. Et sic quicquid detur semper, sequitur quod nullo modo potuerunt praecessisse revolutiones infinitae. Et ista ratio similis est, & eiusdem efficacia 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 revolutionibus motus caeli necessario concluditur quod est dare primum in duratione.

Ad hoc autem respondent quidam dicentes, quod argumentum procedit ex falsa imaginatione, hac, scilicet quod in motu caeli sint plures revolutiones, quod non est verum cum sit vnus, & continuus. Illud autem in nullo impedit rationem, quia etiam in motu non sint plures revolutiones distinctae per interpositionem quietis, sunt tamen plures per signationem sensus & rationis. Sicut in quanto continuo, puta in linea sunt plures partes aequales, non quidem actuali divisione, quia iam non esset ibi continuas, sed signatione. Sicut ergo ad probandum lineam continuam non esse infinitam sufficit probare quod in linea non possint signari infinitae partes aequales, puta bipedales, nec tamen propter hoc oporteret actu secare lineam, sic ad probandum quod motus non fuerit infinitus sufficit probare quod in ipso non possint signari infinitae partes aequales revolutiones, nec oportet eas sic signare quod actu dividantur interiecta quiete. Patet ergo quod motus, vel creatura sub motu non potuit esse ab aeterno impediendo ordine partium acceptarum in quibus necessarium est signare primam & ultimam.

Quod autem probatum est de motu caeli potest deduci in successiva generatione hominum, accipiendo sortem genitum a Platone, & Platonem genitum a Cicrone, & sic ultra secundum lineam ascendendum, & secundum ordinem successione vnius ab vno, quia in talibus necesse est dare primum & ultimum, ut patet applicanti ad hanc materiam rationes prius factas.

Praeter hoc probari potest propriis rationibus quod generatio non potuit esse ab aeterno, quia & si esset possibile generari non fuisse ab aeterno, hoc maxime fuisset ponendo virum & mulierem creatos ab aeterno in quantitate perfecta, & virtute generandi, sed isto modo non fuit possibile, ergo non quocunque alio modo. Maior probatur, quia si alio modo fuisset possibile generationem fuisse ab aeterno, ponendo videlicet omnes homines fuisse genitos, quemlibet ab alio priore, & sic semper ita ut non esset devenire ad aliquem creatum, & non genitum, si inquam hoc modo fuit possibile, similiter fuisset possibile primo modo, quia homo creatus ab aeterno coexistit cuilibet homini genito, & omnibus. Et ideo secundum ipsum potuit generatio fuisse quodcumque potuit fuisse secundum 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 quam genuisset, sed mox cum fuisset genuisset. Sed hoc non potest esse. Probatio, quia agens per motum praexistit termino motus non solum natura, sed duratione, sed generatio agit per motum alterationis, cuius terminus extrinsecus est generatio, ergo homo generans necessario praexistit omni generationi non solum natura, sed duratione. Et sic generatio non potuit esse ab aeterno, quia nihil praecedit aeternam durationem.

Concludit autem haec ratio non solum de hac generatione, vel illa, sed de generatione simpliciter, si bene advertatur, quia quodlibet generans praecedit omnia genita ab eo etiam coexistens accepta.

Item illud quod est de ratione geniti convenit omni genito non solum per se accepto, sed coniunctum cum aliis, sicut quia de ratione medij est quod sit inter extrema, convenit omni medio non solum per se sumpto, sed omnibus, simul sumptis. Nunc est ita quod de ratione geniti per motum seu alterationem praecedentem est quod sequatur duratione suam generantem, ergo hoc convenit omnibus genitis simul sumptis, sed hoc esse non posset ponendo generationem ab aeterno, quare &c.

AD RATIONES in oppositu dicendum est, ad primam quod maior est vera accipiendo divinum & non coniunctum. Quod patet, quia sicut non repugnat vni parti motus habuisse vnam alter-

18

ergo &c. Et sic probatur quod substantia pure spiritualis puta angelus nihil potest creare.

22. Secundum probatur principaliter quod nulla forma materialis potest creari ab aliqua creatura sic. Forma quae creatur prius est naturaliter a causa efficiente quam informet materiam, sed forma materialis non potest esse ab aliqua creatura prius naturaliter quam informet materiam, &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 informaretur 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 conservare, ita ut per se realiter subsisteret, quod non est possibile, quare &c.

23. His tamen non obstantibus dicendum est quod quamvis nulli creaturae sit communicatum quod creet, tamen non apparet aliqua ratio convincens necessarium quod deus non posset facere aliquam creaturam quae posset aliquid producere nullo supposito in quod agat. Et quia tota repugnantia quae videtur esse in creatura ne creetur fundatur in duobus, vnum est quod creatio videtur requirere infinitam potentiam in creatore propter infinitam distantiam entis a non ente. Aliud est quod omnis actio creaturae videtur esse per motum, vel mutationem quae necessarii supponit subiectum. Ideo haec duo infringuntur per ordinem.

24. Primo ergo ostenditur quod non est necessarium illud quod creat habet virtutem infinitam propter infinitam distantiam non entis ab ente. Quod patet primo per hoc quod ens & nihil non sunt termini creationis, ut patet ex prima questione. Quod enim creatio dicatur esse de nihilo solum intelligitur negativum, quia non est de aliquo, nec in ratione subiecti, nec in ratione termini. Ex quo potest formari talis ratio, quodcumque actio non habet subiectum, nec terminum a quo, sed solum effectum productum, nisi effectus productus secundum se arguat infinitatem virtutis productivae non poterit ex aliquo quod sit in actione argui infinitam virtutis productivae, quia non est ibi aliud, nec subiectum, nec termini, nec distantia 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 differentes a non ente, quia idem & diversum sunt differentiae entis, sic & distantia non est nisi entium, & non entis, a non ente. Quod patet in speciali distantia quae est secundum locum. Caelum enim non distat a nihilo vltra caelum distantia locali. Et per eandem rationem illa non distat distantia formali, quorum vnum est ens & aliud nihil.

26. Tercio, quia dato etiam quod distarent, illa distantia non esset infinita. Quod patet dupliciter. Primo, quia illa distantia non est infinita quae est dare maiorem, sed est dare maiorem distantiam quam sit illa quae 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 amotio subiecti non auget vel minuit distantiam terminorum. Tantum 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 distantiam absoluit agens naturale actione naturali, ergo exclusio omni subiecto ens & nihil non distat in infinitum.

27. Secundum patet, videlicet quod non est de ratione actionis creaturae quod sit motus vel mutatio quae supponit subiectum, quia non minus est possibile deo separate accidens a subiecto dum producit ab agente naturali quam postquam productum est, sed secundum est possibile, sicut sit in sacramento altaris, ergo &c. primum, scilicet quod accidens producat non ex subiecto, nec in subiecto ab agente naturali cooperante tamen deo non ad productionem, sed ad talem existentiam rei productae, & per consequens producat ab agente naturali quae subiectum requirit.

28. AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod nulli creaturae potest communicare quod agat nullo praesupposito ex parte agentis, hoc enim est proprium primi agentis. Sed agere nullo praesupposito ex parte facti potest communicari alij a primo agere. Et ad probationem dicendum est quod secundum ordinem institutum agens creatum agens per artem supponit aliquod productum per agens naturale, non quia agit per artem (cum deus qui nihil supponit, agit per artem) sed quia forma rei artificandae ad quam solum producit de se extendit virtus talis agentis est ordo vel dispositio quae nulla virtute potest esse nisi in ordinatis & compositis. Et similiter agens naturale supponit materiam a deo productam, quia agit per solum formam (quae est altera pars compositi) & quae non potest producere nisi formam quae

de natura sua est altera pars compositi, ne effectus productus sit perfectior suo principio productivo. Sed ex hoc non sequitur quod deus possit producere aliquam creaturam puta intelligentiam quae 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 per 21. 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 mediantia, tunc tanta est distantia quanta est quantitas medij interpositi, siue sit quantitas extensiva, siue intensiva, ut patet in distantia terminorum quantitativorum, & in distantia qualitativorum contrariarum habentium medium. Sed quando distantia est inter extrema immediata, tunc tanta est praecise distantia extremorum quantum vnum extremum est maius altero. Quod patet, quia ubi non est medium inter extrema nihil aliud est ibi distantia, nisi excessus vnius extremi super alterum. Aliter enim non posset ibi sumi. Cum igitur ens finitus creati non excedat in infinitum nihil sibi correspondens, quia non excedit nisi tantum quatuordecim 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 sit 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 sit huius entis puta lapidis a non ente sibi correspondens.

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, & positum ad non positivum nulla est proportio. Similiter nulla est proportio distantiae quae est inter duo entia creata ad distantiam si qua sit inter ens creatum & nihil, non propter infinitatem alterius earum, sed quia vna est positiva & inter extrema positiva, altera vero habet vnum extremum negativum. Ex ista autem improprietate non sequitur quod virtus quae potest super vnum distantiam sit improprietabilis virtuti quae potest super aliam, ut patet per exemplum simile. Nulla est enim proportio distantiae inter lumen & tenebras ad distantiam caloris a frigiditate, cum tamen qualibet sit finita, & eadem virtus solis potest super vtrumque, quia aërem de tenebris 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 quae se tota agat, puta intelligentiam aliquam quae non haberet materiam partem sui, sed secundum se totam esset actus & ageret, nec propter hoc esset actus primus, quia vni non esset actus permixtus potentiae quae est materia.

33. Ad quintum dicendum quod actio quae est sine motu, est eadem cum termino productivo, nisi quod includit respectum ad productum. Et ideo non est necesse quod requiratur subiectum propter productum, nisi natura producti hoc habeat. Propter quod cum agere sine motu possit communicari creaturae, 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 aliquod aliud ad agendum, sic omnis creatura in actu suo quantumcumque naturali est agens instrumentale, quia supponit primam causam cui inhiat in esse, & per consequens in agere. Et tale instrumentum non oportet quod agat ut motum vel per motum, quia neque angelus movetur quoquam motu ad hoc ut agat, neque caelum necesse est esse moveri, ut quidam dicunt ad hoc ut ageret. Rursus agens naturale non oportet quod disponat ad effectum vterioris agentis. Alioquin oportet quod actionem naturalem sequeretur 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 specialiter moveretur solum illud quod de se non exiret in actum, sed quod est actione facta circa ipsum (sicut est in securi) sic verum est quod est movetur, & tale agens non potest creare huiusmodi actionem. 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 probatur quod angelus non possit creare. Dicendum est quod nec maior probatur sufficienter, nec minor, maior enim



tercium principale quaruntur duo. Primum est verum deus agat immediate in omni actu ne creatura. Secundum est verum deo conueniat agere propter finem. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod deus agat immediate in omni actione creaturae, quia sicut se habet vnitas ad constituendum numeros in ratione causae materialis, sic se habet deus ad creaturas in ratione causae agentis. Sed vnitas immediate sic se habet ad numeros quos sui additione cum aliis numeris constituit omnem numerum praeter 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 praeter 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 CONTRARIUM est, quia si deus immediate ageret omnia actio creaturae superflueret, hoc autem est inconueniens, ergo &c.

4. RESPONSIO. Haec quaestio vnum supponit, & aliud quaerit. Supponit quod tam deo quam creaturae competat agere. Alioquin quaestio non haberet locum. Et de deo quidem nulla est dubitatio cum demonstratum sit a Philosophorum totum vniuersum esse ab vno principio quod dicimus deum. De creatura autem quoniam aliqui pauci quandoque senserint quod omnino nihil agat, puta quod ignis non calefaciat, sed deus crearet calorem, & sic de omnibus, tamen quia haec opinio tollit a rebus proprias operationes tollit etiam iudicium sensus quo experimur res creatas inuicem agere, ideo nunc ab omnibus refutatur tanquam improbabilis.

5. Supposito ergo quod deus & creatura agat, quaeritur vtrum deus agat in omni actione creaturae immediate, & dicunt aliqui quod sic. Et hi bifurcantur. Quidam enim dicunt tales effectus fieri a deo inquantum habent esse, & creatura autem inquantum habent esse determinatum. Quod nituntur sic probare, nullius rei totum esse sumit principium ab aliqua creatura cum ad esse rei faciat materia quae a solo deo creatur. Ad distinctionem autem esse nihil facit materia, sed solum forma quam creatura etiam in praesupposita materia inducit. Ex hoc sic, deus creans materiam operatur immediate ad esse rei, creatura autem dans formam ad esse determinatum. Esse autem est magis intimum rei quam ea per quae terminatur, unde remanet alius remotus, ut dicitur prima propositione de causis, ergo in omni re deus est tam intimus & immediatus operans quam aliqua creatura.

6. Haec 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 materia quae est altera pars substantiae compositae quod vni; verum est, nec hoc quaerit quaestio. Aliud est dicere quod deus immediate producat omne illud quod producit creatura. Cum enim actio creaturae attingat formam ut terminum suae actionis & non materiam (ut ipsimet dicunt) quaerimus vtrum ipsam formam rei naturalis ad quam immediate attingit actio creaturae attingat etiam necessario actio dei immediate, ipsi autem pertractant primum & non secundum, ut patet ex medio quod adducunt, & ideo non est ad propositum. Assumit etiam falsum, quod enim dicunt quod esse intimius est rei quam ea quae ipsam determinant, si intelligitur quod esse in potentia sit intimius rei quam esse in actu per quod determinatur, falsum est. Sicut enim per formam quaelibet res est verius id quod est quam per materiam (ut dicitur secundo physicorum) 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 quae 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 quae penitus sunt idem, vnum non est intimius rei, sed esse & determinatum esse in vna & eadem re, sicut in planta sunt idem re, vivere enim in viuentibus est esse, ergo vnum non est rei intimius quam alterum loquendo realiter, secundum rationem tamen esse in comuni intimius est rei quam perfectiones determinantes ipsam. Et secundum intellectum nostrum prius aduenit & posterius recedat. Separatur enim secundum rationem ab aliis, quia communius ut in praescripta 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 factione singularium, & ideo res non sunt ab aliquo inquantum habent esse, nisi quia sunt ab eodem inquantum habent determinatum esse, cuius oppositum pro conclusione ponit haec opinio.

7. Alij tenent eandem conclusionem, sed alio modo quo ad aliquid. Dicunt enim quod duo sunt genera affectuum: quidam enim sunt solum a solo deo creatura nihil cooperante, ut angelus vel

quia aliquis actus praerogatur termino actionis, qui nec est productio termini, nec principium formale productum, sed est directus vel inclinatus siue explicatiuus principij producti respectu productionis & termini producti. Et istud est in omni agente per cognitionem seu per artem, quia intelligere & velle quae necessario praerogantur termino producti non sunt productiones, nec principia formalia producti, sed vnum eorum (scilicet intelligere) est directiuum, & aliud scilicet velle est inclinatum seu applicatiuum principij actui ad agendum, ut patet in actione quae fit per artem humanam, quia intelligere & velle solum applicant membra corporis in quibus est virtus seu potentia faciendi opera artis, & idem est in operibus naturalibus quae praerogant cognitionem tam in homine quam in brutis. Homo enim generat hominem, & equus equum praecognoscendo & appetendo, sed cogitare & appetere non sunt generare, nec principia formalia quibus fit generatio, sed solum applicatiua actiua passiuus. Et idem esset de igne, si generaret ignem praecognoscens & volens.

36. Ex quibus patet quod non omnis actus qui necessario praerogatur termino actionis est productio vel formale productum termini. Sed est quandoque actus directiuus vel inclinatus principij actui respectu actionis, & tali actui solum per se conuenit quod sit directiuus & inclinatus, quod autem sit substantialis vel accidentalis hoc accidit & variari potest. Et sic patet quod maior propositio non est probata.

37. Item nec minor sufficienter probatur. Habet enim duas partes. Vna est quod angelus nihil producat nisi intelligendo & volendo, & haec conceditur. Alia est quod intelligere & velle angelis necessario sunt accidentia, & hoc non bene probatur, imò ad eius probationem assumitur vnum manifeste falsum, videlicet quod non repugnat intellectui angelico distincte intelligere quaecumque intelligit, etiam si intelligibilia essent infinita alterius rationis, & ita separata quod nullum eorum esset principium cognoscendi alterum. Hoc enim est impossibile, quia aut esset per vnicam intellectionem aut per plures. Non per vnam, quia illa esset infinita, ut ipsimet dicunt. Neque per plures, quia illae necessario essent infinitae numero, cum nullum eorum esset ratio intelligendi alterum, & sic essent tot intellectiones quot essent intelligibilia. Hoc autem non posset esse. Primo, quia intelligendo vnum post alterum distincta intellectione nunquam poterit deueniri ad infinitum actum. Secundo, quia si esset deuentum aliqua illarum intellectionum esset infinita, quia cum intellectiones sint alterius & alterius rationis, & per consequens alterius perfectionis, si esset in eis processus in infinitum esset deuentum ad aliquam intellectionem infinitam, quia semper procedendo augetur perfectio, & sic impossibile est quod angelus possit intelligere simul vel successiue per vnam intellectionem vel plures, intelligibilia infinita alterius rationis quae semper sequatur intellectionem aliquam esse infinitam, quod est impossibile, unde sicut infinitas specifica repugnat enti, ut probatum fuit primo libro, sic repugnat cognoscibilitati.

38. Si autem isti dicerent quod non repugnat intellectui angelico intelligere omnia intelligibilia diuersarum rationum quae sunt & esse possunt cum talia sunt finita, concedendum est eis, sed non esset concedendum quin hoc posset fieri per vnam intellectionem. Nam intellectus beatus humanus vel angelicus videns deum videt in ipso omnes res creatas & creabiles quantum ad suas quidditates specificas, ut probabitur libro 4. Et tamen ex sola finitate non potest sufficienter argui quod angelus non possit intelligere omnia intelligibilia naturalia vnica intellectione quae sit substantialis.

39. Ad aliam rationem per quam probatur quod nulla forma materialis potest creari ab aliqua creatura. Respondendum est per interemptionem minoris. Omnis enim forma a quocumque producta prius ordine naturae, est aliquid in se quam vnitas materialis, quamuis simul sint secundum tempus, quia vnio vel compositio supponit omnia vnabilia seu componibilia, sed non conuerso, nec propter hoc potest forma materialis per se existere sine materia vel subiecto, quia multa quorum vnum est subiectum & sua passio, & omnia accidentia quae dicuntur inseparabilia.

QUAESTIO QUINTA.

Vtrum deus agat immediate in omni actione creaturae.

Thom. 2. q. 103. ar. 6. & q. 105. ar. 5. Durand. d. 37. q. 1.

QUARTIO PRIMA.

Thom. 1. 9. 66. ar. 3.

4. QVANTVM ad secundum, scilicet ad quid factum sit. Quidam dicunt quòd factum sit principaliter propter ordinem vniuersi. Quod declarat sic, inferiora in entibus secundum sui supremum attingunt superiora secundum sui infimum, vt vult Dionysius, nunc est ita quòd intelligentia est motor immobilis, oportet ergo quòd sit aliquod corpus attingens ipsam quantum ad immobilitatem quod est eius infimum intellectuales enim

7 AD ARGUMENTVM in oppositi dicendum quod
ibi est locus veræ cõtemplationis non propter angelos, sed propter
homines, nec propter spiritũ contemplantem nisi quatenus
est actus corporis cui congruit talis locus pro statu sue gloriifica-
tionis, et propter adaptationem iam dictam vt corporalia spiri-
tualibus respondeant.

QVÆSTIO SECYNDÆ.

Thom. 1. q. 67. ar. 3. ad secundam.

A decorative initial letter 'A' in a square frame. Inside the 'A', there is a small figure of a person, possibly a child or a dwarf, standing and looking up. The figure is holding a staff or a stick. The background of the initial is filled with a pattern of small, repeating letters or symbols.

lum diuino iudicio, led vnius & eiufdem in diuini aucto-
ritatē) quā cum nihil ficiamus de illo cēlo an fitum per aucto-
ritatem, vt dictū fuit in p̄cedente quæſtione, parū poſſumus ſci-
re ſi agar vel non agar cum nullus effectus nobis appareat,
nec auctoritates aliquæ de hoc expreſſe loquantur. Eſt ergo vnus
modus dicēdi quod illud cēlū nihil agar propter duo. Primum eli-
quia illud cēlū ordinatur ad ſtatū gloriæ. Sed illi ſtatū nō erit
ſtatū generationis & corruptionis propter quas ſunt omnes
actiones & paſſiones, ergo illud cēlū nihil agar. Secundo, quia
nullū corpus videtur habere influentiā ſuper aliud niſi ſibi ſolū.
cēlū empyrēū non mouetur, ergo non influat in alia corpora.
4. Alius modus dicēdi eſt quod cēlū empyrēū induit in alia
corpora. Quod poteſt ſe perſuadere, incōueniens eſt ponere ſcēlū
quā ſubſtantia oſcioſam ſeu deſtituta omni operatione, ſed cēlū
empyrēū eſt ſubſtantia quædam naturalis, & inter corpora eſſe
nobiliſſima, oportet ergo q̄ ſecundū ſuā naturā habeat aliquā
operationē, hæc autem nō poteſt eſſe manens in operatione, quia
huiusmodi operationes ſunt reſū viginti ſolū. Requiritur ergo
quod

8. Quid autē secundo dicitur qd nullum corpus agit nisi motū, alium est, & hoc nunc supponitur, quia inferius probabitur.

7. A R G U M E N T V M pro alia parte conceditur propter coelationem, tamen in hoc deficit qd dicit omne locum esse coelationum locati, nihil enim conferatur ab alio per se, nisi sit eius causa per se licet, sed conferatur lumen in aere. Per accidens autē non conferatur, nisi quod est corporale, quia talis coelatio fit impediendo actionē corruptentis, propter quod cum cælum empyreum non sit causa aliorum orbium, nec alij sint corruptibiles, non habet rationem conferentis, sed solum continentis.

De quo vide Thom. 1. q. 10. ar. 4. 5. & 6.

esse per aliquid sibi adiunctum, vel sibi intrinsecum quan-
tū possit deficere per subtractionē diuine influentiæ. Ex his appa-

un. Er vtrunque dicitur eidem nunc aut quod mensurat esse
angeli. Neurrum tamen istorum vel ad minus alterum eorum
(scilicet non esse beatum) non mensuratur. auo. Est enim pura
negatio cui proprie nulla mensura respondet.

Vtrum nunc xui sit idem quod xuum.

Thom. 1. q. 10. ar. 4. ad 2.

INDE queritur vtrum nunc xui sit idem quod xuum. Et videtur quod non, quia nunc temporis non est idem quod tempus, ergo nunc xui non est idem quod xuum, consequenter patet per simile. Antecedens probatur, quia nunc est indivisibile, tempus autem divisibile, ergo non sunt idem nunc temporis & tempus.

2 CONTRA. nunc aternitatis & eternitatis sunt idem, ergo nunc xui, & xuum consequenter patet per simile. Antecedens probatur, quia absoluta in deo non differunt realiter, sed eternitas & nunc aternitatis sunt absolute, & conveniunt deo soli, ergo non differunt realiter.

3 RESPONSO. Circa questionem istam aliquid est clarum, & aliquid est dubium. Clarum est quod principaliter queritur. Dubium est quod implicatur. Primum patet sic, quod nunc xui & xuum sunt idem realiter, quod est principaliter queritur, quia in duratione indivisibile in se, neque habente aliquam extensionem non possunt differre realiter duratio & nunc illius durationis, quia duratio & nunc durationis non possunt differre realiter nisi sicut indivisibile & extensum, sed xuum est duratio indivisibilis secundum se, nec habet successione, nec quancunque extensionem (sicut habet permanentia) ergo &c. Secundum quia mensura & durationes differentes realiter sunt durationes vel mensura rerum differentium realiter: sed in aeternis non sunt aliqua differentia realiter quibus respondeant xuum & nunc xui, imo vnum & idem esse angeli est quod correspondet vtrique, ergo xuum & nunc xui non differunt realiter. Et idem est intelligendum de aternitate & nunc aternitatis propter easdem rationes.

4 Quod autem implicatur in argumentis magis dubium, scilicet vtrum nunc temporis differat realiter a tempore. Circa quod sciendum est quod duplex tempus ponitur a doctoribus, scilicet continuum & discretum, & hoc tali ratione, tempus nominatur mensura successione, nunc est ita quod duplex est successio. Vna continua secundum partes eiusdem actus continui ut in motu. Alia discreta secundum diversos actus simul sibi inoposibiles ut in quibusdam ponitur de operationibus angelorum quarum qualibet secundum se est indivisibilis & alteri inoposibilis, ergo duplex est tempus vnum quod est mensura successione continui secundum partes eiusdem actus de quo determinat Aristoteles 4. physice. Aliud est quod est mensura successione discreta & vocatur tempus discretum, de quo primo videbitur qualiter se habeat ad ipsum nunc talis temporis, & postea inquiretur idem de nunc temporis continui.

5 QVANTVM ad primum dicendum quod nunc temporis discreti differat realiter a tempore discreto sicut pars a toto. Quod patet sic, sicut propria mensurata differunt, sic & propria mensura, sed proprium mensuratum tempore discreto est existentia successiva. Quia sibi inuicem inoposibilium, proprium autem mensuratum a nunc talis temporis est existentia vnius talis actus qui se habet ad totam existentiam tallum actum sicut pars ad totum, ergo nunc temporis discreti se habet ad tempus discretum sicut pars ad totum.

6 De tempore autem continuo & eius nunc, est maior dubitatio. Dicunt enim quidam quod nunc temporis continui & tempus differunt realiter, quod probant sic, sicut differunt propria mensurata sic & mensura, sed tempus continuum est mensura motus, nunc vero talis temporis est mensura mobilis (dicente Philo. 4. physice, quod sicut se habet tempus ad motum sic nunc ad id quod fertur). Cum igitur motus & mobilis differant realiter, videtur quod tempus & nunc temporis similiter reakter differant, ex quo concludunt quod sicut in toto motu mobilis est vnum & idem secundum rem in toto tempore differens solum secundum rationem prout habet esse in alia & alia parte temporis.

7 Quicquid sit de conclusione, ratio tamen quae adducitur non valet, assumit enim vnum falsum, & aliud concludit. Falsum quod assumit est quod nunc temporis continui mensurat substantiam mobilis, hoc autem non potest stare primo, quia mensura durationis nunquam mensurat nisi illud secundum quod attenditur duratio, sed secundum substantiam non attenditur aliqua duratio, sed solum secundum esse substantiae siue sit idem cum substantia siue non, ergo nunc temporis quod est mensura pertinet ad durationem (si quod sit) non mensurat substantiam mobilis vel substantiam est.

8 Item nec mensurat esse existentiae mobilis, quia mensura fluens non debet esse nunc stans, sed tempus continuum est mensura fluens, ergo nunc eius (si quod est) non est stans sed fluens, illud autem nunc quod mensurat esse substantiae mobilis oportet quod sit stans sicut & esse mensuratum, ergo nunc temporis continui non est mensura esse rei mobilis, & multo minus substantiae.

9 Item sicut se habet motus ad duratum esse sic tempus ad nunc, ergo permutata proportionem sicut se habet motus ad tempus, sic muta-

tu esse ad nunc, sed motus est proprium mensuratum temporis ergo mutatum esse (si quod sit in motu) est proprium mensuratum ipsius nunc. Sed constat quod alterius rationis sunt quo ad esse, & rationem mensurati substantia mobilis & esse eius quae sunt permanentia, & possunt plures sumi, quam mutatum esse, quod non potest plures sumi, ergo & eorum mensura, cum igitur nunc temporis continui mensuret duratum esse, patet quod mensuret substantiam mobilis, nec esse eius, sed mensuratur esse substantiae mobilis nunc temporis discreti quod est stans, & potest plures sumi.

10 Quod autem dicit Aristoteles 4. physice quod sicut se habet tempus ad motum, sic nunc ad id quod fertur, non est intelligendum quo ad mensuram substantiae mobilis vel sui esse, sed secundum quod mutatum est in aliqua vna dispositione. Mutatum enim esse ipsius mobilis secundum quancunque vna dispositione mensuratur solum ipso nunc temporis. Et vtrumque istorum est solum secundum imaginationem & non secundum rem. nunquam enim durante motu mobile est in aliqua vna dispositione, quia durante motu mobile semper mouetur, sed non mouetur existendo in vna dispositione, quia continuè est in alia & alia dispositione, sicut continuè mouetur, nec est dare vni dispositioni unitate indivisibilitatis, sed continuè quae habet partes, & mensuratur aliqua parte temporis & non nunc indivisibili secundum rem, sed solum secundum actionem imaginationis.

11 FALSVM autem quod concludit praedicta opinio est quod in toto tempore sit tantum vnum nunc secundum rem, differens solum secundum rationem: quod patet accipiendo quod sit continuè, scilicet, quod sicut se habet linea ad punctum sic se habet nunc ad tempus, & quia linea cum sit permanentia est nobis notior quam sit ipsum tempus, ideo inquiretur quomodo se habet punctus ad lineam secundum identitatem & diversitatem ut simile concludatur de tempore & nunc temporis. Videtur autem prima facie quod punctus & linea non sint idem praecise. Nullus enim dicit hanc veram esse, punctus est linea, vel linea est punctus. Nec potest dici quod punctus sit aliquid pertinet intrinsece ad essentiam lineae, quia illud quod non est linea tota, sed aliquid eius oportet quod sit pars, & cum non sit nisi duplex pars pertinet ad essentiam rei, scilicet quantitativa & essentialis: si punctus sit pars lineae, aut erit pars quantitativa, & sic ex punctu constituitur linea, quod negat Philosophus 6. physice. Et iterum punctus non erit quid indivisibile, sed portans quantum, quia quantum non constituitur nisi ex partibus. Nec potest dici quod sit pars essentialis, quia tales partes solum sunt materia & forma, linea autem non est ex talibus composita cum sit accidens & forma simplex, quare & c. Et iterum si esset pars essentialis esset forma lineae cum dicitur terminare & finire lineam, hoc autem esse non potest, quia vnius rei vna est forma, vnius autem lineae dicuntur esse duo puncti, quare & c.

12 Ob hoc quidam putant punctum esse quid positum & indivisibile realiter terminans lineam quamvis non sit de essentia lineae. Istud autem non potest esse verum, quia praeter terminum extrinsecum oportet lineam ponere esse finitum, quia linea quae de se est infinita terminus extrinsecus non poneret finitatem. Item excludit punctum si sit terminus extrinsecus adhuc linea remaneret in se tanta quanta prius erat, & non maior, nec minor. Quia igitur facit ad finitatem lineae punctus si sit terminus extrinsecus non apparet imo omnino latet, quod oportet ponere propter finitatem lineae ealem terminum, statim enim esset imaginari quod nisi esset punctus terminus lineae, linea ex vtraque parte fluere in infinitum. Omnis enim quod finitur, finitur se ipso vel alio sibi intrinseco, unde Aristoteles 3. physice contra illos qui probabant infinitum esse in entibus pro eo quod esse finitum (ut dicebat) finitur ad aliud & illud ad aliud & sic semper dicit quod aliud est finitum & aliud rangi, quod est tangitur ab alio rangitur, quod vero finitur non finitur ab alio sed se ipso, nullo ergo modo credendum est quod punctus sit aliqua natura positiva indivisibilis terminans lineam, sed terminatur linea se ipsa in quantum tantum extenditur & non plus, ita quod terminatio lineae includit privationem vterioris continuationis. Ex qua privatio continui & diuisibilis videtur habere rationem indivisibilis, imo ideo imaginamur punctum esse quid indivisibile cum ramus nihil indivisibile positum sit intrinsecum lineae, nec etiam aduocandum.

13 Item sicut punctus dicitur terminus lineae, ita linea dicitur terminus superficiei, & superficies terminus corporis, & tunc et corpore rotundo esset imaginanda superficies indivisibilis ad profunditatem differens realiter a corpore & involucens ipsum tanquam terminus extrinsecus, quod est absurdum.

14 Tenendum est ergo quod linea non se habet ad privationem vterioris finibile ad indivisibile positum, sed sicut ad privationem vterioris continuationis, & sic dicitur actu terminari per punctum sicut diuisibile ad indivisibile positum, sed sicut ad privationem vterioris continuationis. Quod autem dicitur esse quod mutatur esse posito intelligendum est de motu & mutato esse, quia mutatum esse non est indivisibile intrinsecum motui vel ei aduocandum, sed est privatio vterioris continuationis in motu, & tunc dicimus in motu mutatum esse in actu quando terminatur esse, nec vterior proceditur. Et quia in tempore (quod est idem realiter est primo motu) non est dare talem terminationem quae sit privatio vterioris continuationis.

uationis, 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 privatio vterioris continuationis, ut de aliis dictum est. Et si opponatur quod tempus non habet esse nisi per nunc, quare videtur apparet nunc actu esse & esse quid positum, quia tempus est aliquid positum, & positum non habet esse privatum. Dicendum quod tempus non habet esse per nunc, sed per existentiam suam partium quae vere & realiter habent esse quamvis non simul, nec istud esse requiritur ad esse reale, sed solum ad esse permanentium, quorum conditio est simultas, non autem requiritur ad esse successiuorum.

15 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum 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 dicitur privationem vterioris durationis, sicut dicit nunc temporis, propter quod differat realiter a tempore non sicut indivisibile positum a continuo, sed sicut privatio vterioris continuationis.

QUESTIO QVINTA.

Vtrum vnum sit xuum quod sit mensura omnium aeternorum.

Thom. 1. q. 10. ar. 6.

AD TERTIVM sic proceditur. Et arguitur quod non sit xuum vnum quod sit mensura omnium aeternorum, quia mensurable realiter dependet a mensura (ut habetur quinto metaphysice) sed vni angelus non dependet ab alio quantum vni angelus non mensuratur per aliquid quod sit in alio, hoc tamen esset si daretur quod vnum xuum esset mensura omnium aeternorum, quia xuum vnius angeli mensuraret esse omnium aliorum, quare & c.

2 Item sicut se habet tempus ad temporalia, sic xuum ad aeterna, sed tempus quod est mensura omnium temporalium non est in aliquo temporalis sicut in subiecto, sed in eo quod est aeternum & super omne tempus, ergo illud quod est mensura omnium aeternorum non est subiectum 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 supremum aeternum, quia primum est mensura omnium aliorum, quemadmodum primus motus est mensura omnium motuum, illud ergo aut erit in primo secundum esse naturae. Et tunc cum Lucifer fuerit primus & summus secundum opinionem Gregorii per ipsum mensuratur alij, quod videtur ad esse gratiae & gloriae. Et tunc per animam Christi quae est superbia secundum esse gloriae, alia mensurarentur quod non videbantur, quia antequam anima Christi esset aeterna habebant suam mensuram quae non esset mutata, ergo nullum aeternorum esset mensura omnium aliorum.

4 IN CONTRARIVM est, quia sicut vnum tempus est mensura omnium temporalium, ita vnum xuum debet esse (ut videtur) mensura omnium aeternorum.

5 RESPONSO. Videndum est primum quid sit de ratione mensurae, ac deinde videbitur quid sit de veritate questionis. Circa primum sciendum quod de ratione mensurae est quod per se habetur certitudo de re mensurata quantum ad quantitatem molis vel perfectionis, vel quantum ad permanentiam sui. Item sit mensura durationis, vtrumque autem istorum continetur 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, si tunc de eclipsi lunae quod sit & quando sit, certificamur per interpretationem terrae inter solem & lunam, & quantitatem 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 per se & simpliciter & compa- ita sola est per se & simpliciter principium cognoscendi sicut & essendi. Alio modo certificamur de aliqua re indirecte & compa- per illud quod est in genere illo perfectius, quasi habens in se omnem illius generis actualitatem, ut albedo in genere coloris. Nam per albedinem mensuratur colores indirecte & compa- ratione, quantum enim perfectius participant naturam coloris tanto propiusque accedunt ad naturam albedinis.

6 Et ratio huius mensurationis est duplex, quia per notius naturam est certificari minus notum, quia magis & minus notum habent inter se habitudinem qualis sunt ea quae sunt eiusdem generis. Sed quod est actu alius 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 & comparativa respectu primae mensurae, quia non est adeo directa & per se habitudo quantum ad esse & cognitionem eorum quae sunt in eodem genere aduocata, sicut est effectus ad suam causam. Patet igitur quid sit de ratione mensurae quod sit primum propositum. Ex quo patet quod non est de ratione mensurae vniuersaliter quod sit causa mensurae, unde si primus motus non esset causa aliorum motuum, nihilominus esset mensura. Nisi si lapis moueretur sursum ab angelo vero talis motus mensuraretur per motum primum, & tamen non causaretur ab ipso.

7 HOC supposito dicendum ad questionem, quia aut queritur mensura omnium aeternorum, quae sit mensura quidditatis & perfectionis naturae, aut quae sit mensura durationis & permanentiae. Si primo modo, sic dicendum quod 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 rationem mensurae per se simpliciter & directe. Primum autem in genere habet rationem mensurae indirecte & comparatiue, sed praedictio dei & eius voluntas habet rationem causae super aeterna. Est etiam dare inter ea supremum quod tamè non est eorum causa, ergo praedictio diuina est simpliciter per se & directe mensura quidditatis & perfectionis aeternorum, itaque vnum quodcumque tantum habet de veritate & perfectione naturae quantum praedictum fuit ipsum imitari essentiam diuinam. Natura autem primi aeterni est eorum mensura & comparatiue. Dicimus enim quod vnum quodcumque eorum tantum est perfectioris naturae quantum magis accedit ad naturam primi aeterni. Et haec mensura solum est comparatiua, quia non propter hoc est aliquid perfectius, quia plus appropinquat perfectissimo in illo genere: Sed e converso, quia perfectius est, propter hoc magis appropinquat. Ex hoc autem non habemus mensuram quae est xuum, quia xui nominatur mensura durationis & non perfectionis naturae inquantum huiusmodi.

8 Si autem queratur mensura durationis & permanentiae eorum sic possit alicui videri id quod prius, quia sicut se habet essentia ad essentiam, sic esse ad esse, & simultas esse ad simultatem esse, sed essentia primi angeli sicut perfectissima in illo genere est mensura essentiarum aliorum aeternorum (saltem comparatiue ut 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 iterum si sint plura xua, primum xuum sicut perfectissimum erit mensura omnium xuorum inferiorum, sed quodlibet xuum inferiorius 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 quod sicut se habet essentia ad essentiam, ita esse ad esse & simultas ad simultatem, verum est quod ad quantitatem perfectionis, sed non quod ad quantitatem durationis, sicut patet in homine & elephante, excedit enim homo elephantem perfectione essentiae & esse, sed non duratione, unde & per hominem habent 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 quoniam mensuram durationis quam importat xuum, ideo non valet.

11 Ad secundum dicendum quod si xuum nominatur solum durationem aeterni, plura sunt xua, sicut plura aeterna, sed nullum habet rationem respectu durationis, proprii aeterni cum sint vnum & idem, propter quod secunda propositio assumit falsum cum dicit quod quodlibet xuum est mensura esse vel durationis proprii aeterni, & prima propositio petit principium cum assumit quod supremum xuum est mensura omnium aeternorum inferiorum, hoc enim principaliter queritur. Si vero dicatur quod xuum nominatur durationem aeterni quae habet rationem mensurae, sic non sunt plura xua, imo nullum comparando durationem vniuersalem quae aeterni ad ipsum aeternum, propria enim duratio rei non mensurat ipsam rem, sed secundum eam res est mensurabilis per aliam, sicut propria quantitas panni non mensurat pannum, sed secundum eam pannus est mensurabilis per quantitatem vnae. Si autem comparatur duratio vnius aeterni ad durationem alterius, sic queritur vtrum aliqua earum habeat rationem mensurae respectu alterius, nec secunda ratio probat aliquid de hoc, nisi quia duratio primi aeterni est perfectior exteris. Sed istud non valet, quia plura requiruntur ad rationem mensurae quam esse perfectius, ut postea patebit & prius aliquantulum patuit.

12 Supposito ergo quod praedictio diuina & eius beneplacitum sit per se mensura durationis aeternorum tanquam per se causa, est ne duratio vnius aeterni mensura durationis aliorum absque prauiudicio potest dici rationabiliter quod non. Quod patet primo sic, illud cuius duratio & quantitas durationis est notior ex sua

propria ratione, quam sit ex comparatione ad alterum non mensuratur quo ad suam durationem per alterum, sed quodlibet æternum est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia per mensuram debemus certificari de quantitate mensurati, quod non habet locum quando quantitas mensurati ex natura proprii subiecti est notior quam possit per alterum notificari. Minor probatur, quia ratio propria æterni est non posse deficere secundum naturam. Ex hoc notum est quod duratio eius est perpetua, nec ex comparatione ad quocumque aliud potest hoc esse æquale certum, quare &c. Secundo, quia infinita duratio non habet mensuram durationis, quia cetera ratione infiniti est esse mensuratum, sed duratio æterni est infinita a parte post, eo quod non potest deficere, ergo non habet mensuram.

13 Et si dicatur quod æterna non sunt perpetua seu infinita durationis a parte ante, sed solum a parte post. Et ideo a parte ante possunt æterna habere mensuram & unum esse mensura omnium aliorum. Dicendum ad hoc quod si æterna haberent aliquam mensuram per quam innotesceret quantitas durationis eorum ex nunc in ante, illa tamen mensura non posset esse aliquid ex æternis, quia omnia æterna simul ceperunt esse, & ex natura cuiuslibet eorum est nunquam posse deficere esse, propter quod ex natura cuiuslibet eorum magis notum est quod durat quantum aliud quam sit notum per aliud, duravit enim & durabit Raphael quantum Gabriel, Michael vel Lucifer. Et ista quantitas durationis est notior ex natura proprii subiecti quam ex duratione alterius, & ideo duratio unius nullo modo est mensura durationis alterius.

14 Per quid igitur mensurabitur quantitas durationis quam habuerit æterna ex quo creata sunt vsq; ad nunc? Dicendum quod per nullam mensuram vniuersalem, sed per heterogeneam, videlicet per tempus. Cuius ratio est, quia nihil habet rationem mensurabilem, nisi secundum quod induit rationem quanti, sed duratio æterni secundum se non est quanta, cum non habeat partem & partem. Induit autem rationem quanti quatenus coexistit durationi quare pura motui, ergo secundum se non habet mensuram, sed secundum eius coexistentiam ad motum, & tunc habet eandem quam motus. Unde dicimus quod quilibet angelus durabit quantum duravit mundus seu motus & tempus.

15 Quod autem dictum est quod omnia æterna ceperunt esse simul, videtur obviare ei quod dicitur quod anime rationales sunt æternæ, nec tamen inceperunt esse simul omnes inter se, nec cum angelis. Et dicendum ad hoc quod licet omnes anime intellectuales sint immortales, tamen naturalis existentia anime est non in seipsa, nec per seipsam, sed in corpore, cum sit pars essentialis totius copoliti, duratio autem anime in corpore corruptibili, vel extra corpus non est æterna, duratio autem eius in corpore post resurrectionem erit æterna, de cuius durationis mensura in post essendo dicendum, sicut prius de aliis æternis. De efficiencia autem durationis eius & duratione aliorum æternorum super durationem resurrectionis, similiter dicendum est quod non habet mensuram vniuersalem, sed heterogeneam, propter eandem rationem quæ prius tacta fuit.

16 AD RATIONES versus quas patris respondendum est, quod licet aliquæ eorum sint ad veram conclusionem, non tamen eam efficaciter probant. Prima enim ratio probat quod unum æternum non sit mensura aliorum per se & directe sicut causa. Ad talem enim mensuram dependet mensurabile, sed non probat quin sit mensura indirecte & comparatiue sicut primum in aliquo genere, ut patet ex dictis in corpore solutionis.

17 Ad secundum dicendum, quod accidit tempori ut sit mensura temporalium quod sit in aliquo æterno. Si enim cælum esset corruptibile, & vniuersum moueretur ut modo, motus eius esset mensura aliorum motuum sicut nunc est verum est quod ad hoc ut talis motus duret & coexistat omnibus motibus mensurabilibus qui possunt sibi inuicem succedere in infinitum oportet subiectum eius non esse corruptibile, sed æternum: primum potest omnibus æternis coexistere, propter quod non oportet ex ista causa quod ænum mensurans omnia æterna sit in aliquo subiecto transcendente genus æternorum.

18 Ad tertium dicendum, quod cum ænum per se respiciat durationem esse naturalis nihil prohibet malum angelum si sit superius in gradu naturæ esse mensuram aliorum, nisi aliud obuiaret.

19 AD ARGUMENTUM alterius partis dicendum, quod non est simile de tempore respectu motuum, & æno respectu durationis æternorum. Primum enim motus cum quo tempus est realiter idem, est vniuersum & simplicior, & notior omnibus motibus sub ipso, etiam omnes alij motus accipiunt terminum suæ durationis in ante & post, vel secundum totum, ut motus qui sunt in rebus generabilibus & corruptibilibus, vel secundum partem ut motus inferiorum orbium qui secundum suam totalitatem non mensurantur, cum non habeant terminum motus, etiam primum natus est certificare quantitate aliorum per modum adæquationis & replicationis inquantum aliqua pars eius adæquatur alicui parti aliorum motus, & replicata reddit totum. Et ideo omnes conditiones mensuræ & mensurabilis reperiuntur in tempore & in primo motu respectu aliorum motuum, propter quod merito est unum tempus

quod mensura omnia temporalia. Non sic est de duratione primi æterni respectu aliorum, imò ferè omnes conditiones definiunt, ut patuit in ratione positionis, ideo &c.

Q V A E S T I O S E X T A .
Vtrum esse rei generabilis & corruptibilis
mensuretur tempore.



Questio sexagesima. Prædictorum quatuor videtur illa esse rei generabilis & corruptibilis mensuratur tempore. Et arguitur quod non, quia tempus est mensura successiuorum, sed in esse rei generabilis & corruptibilis non est successio, ergo &c. 2. IN CONTRARIUM arguitur, quia esse rei corruptibilis non mensuratur æternitate (cum illa soli deo conueniat) nec æno cum sit corruptibile, ergo per locum à sufficienti diuisione vi videtur, mensuratur tempore.

3. R E S P O N S I O . Ad euidentiam huius questionis sciendum quod illa quæ dicuntur mensurari, respiciunt duplicem quantitatem, vnam quæ sunt quanta formaliter in se, aliam extrinsecam per quam mensurantur extrinsecè, & denominantur denominatione extrinsecæ, verbi gratia, panis qui mensuratur ad vnam, respicit quantitatem quæ formaliter est quantitas. Item respicit quantitatem vnam quæ mensuratur extrinsecè. Et similiter est de duratione in re prout duratio accipitur in ratione quanti. Verbi gratia, calefactio vel frigidatio, quæ sunt quædam alterationes inferiorum corporum, habent quandam quantitatem intrinsecam, quæ formaliter dicitur duratio earum tamen circumscripto quocumque alio extrinsecò, & præter hanc respiciunt quantitatem extrinsecam, scilicet quantitatem motus primi mobilis secundum quæ mensurantur mensuratione extrinsecæ, & secundum hanc denominationem dicuntur diurnæ vel mensales vel annuales, &c. sic de aliis.

4. H O C E R G O . præmissis circa hanc questionem sunt faciendi duo principaliter. Primum est videre de quantitate intrinsecæ talis esse substantiæ corporalis, vtrum scilicet quantitas eius sit successio, an non, & quæ sit illa siue sit successio siue non. Secundum est videre de quantitate extrinsecæ & de mensura extrinsecæ talis esse.

5. Q V A N T V M . ad primum sciendum quod in generali est duplex duratio quædam successio, & quædam non, sicut motus. Non successio autem sunt quatuor, scilicet æternitas ænum, & temporis discreti, & nunc temporis cõtinui. Duratio autem successio diuiditur in duas, scilicet continuam & discretam, differentiam autem inter durationem successiuam & non successiuam satis patet de se quæ ex hoc ipso differunt, quod vna ex natura sua habet successione intrinsecam, alia vero non. Dico autem ex natura sua quia si aliquid succedit alteri per accidens & non ex natura sua, tunc non conuenit per se duratio successio, ut si (verbi gratia) relictus sit aliquo quanto superueniat albedo inter quantitates, & sic deinde non est per se successio, quia quantitas est de se simul possessio stare secundum esse & fieri. Dico autem intrinsecè, quia successio indiuisibilis quæ in se nulla habet successione intrinsecam potest coexistere alicui durationi successiuæ, sicut æternitas coexistit toti tempori, & nunc temporis discreti potest coexistere temporis continuo. Differentia vero inter successione continuam & discretam est, quod successio continua consistit in successione eisdem actus numero. Et hoc vocatur proprie loquendo motus cuius duratio est successio & continua quæ pertinet ad tempus continuum. Duratio autem successio discretæ consistit in receptione successio diuersorum actuum in compositione circa idem subiectum quorum vnusquisque est indiuisibilis (sicut patet in actibus intelligendi quorum vnus succedit alteri) quælibet tamen in se est indiuisibilis. Et ista duratio pertinet ad tempus discretum solum, nec est ibi ponenda quantitas solum discretæ quæ est ponenda est talis quantitas sit in talibus actibus, sed etiam ibi ponenda est talis quantitas discretæ quæ est tempus, quia non solummodo est dare plura, quia duo actus sunt plures quam vnus, & tres quam duo. Sed est etiam ibi dare plus & minus durare, quod pertinet ad æternitatem. Durationes autem non successiuæ cuiusmodi sunt æternitas & ænum (de quorum differentia ab inuicem non oportet modo loqui) differunt à nunc temporis discreti vel continui, quia in æternitate & æno non solummodo non est intrinsecam successio, quia successio continua vel discretæ, sed neque etiam ibi est quod indiuisibile succedens alteri, nec aliquid indiuisibile terminans successione, quia talia non sunt nisi in illis quæ circa idem subiectum habent esse, & sunt incompossibilia simul esse in illo, vel saltem aliquid vnus continuus successiuus cuius indiuisibile est terminus illius continui successiuus. Dico autem in illis quæ habent fieri circa idem, quia illa quæ sunt in diuersis subiectis non habent successione per se loquendo, quia simul possunt esse & fieri. Dico autem incompossibilia circa idem, quia

illa quæ sunt cõpossibilia circa idem subiectum non habent per se successione cum se cõparantur simul in esse & in fieri, sicut dictum est de quantitate & albedine, quantum ad nunc temporis cõtinui satis patet quod se habet ut terminus cõtinui successiuus, in æternitate vero & æno nihil tale potest esse, quia actus cuius duratio est æternitas vel ænum, aut non est in subiecto, aut non est possibile quod in eodem subiecto actus oppositi succedat, nec ibi est aliquid indiuisibile, quod sit terminus continui successiuus.

Ex quo patet quod esse substantiæ generabilis & corruptibilis, siue quantum ad esse forme in materia, siue quantum ad esse cõpositi, quod habet à forma habet durationem nunc temporis discreti. Quod patet dupliciter. Primum per locum à diuisione sic, quia oportet quod tali esse correspondeat, vel æternitas, vel ænum, vel successio continua, vel discretæ, vel nunc temporis cõtinui successiuus, vel nunc successiuus discreti. Non æternitas nec ænum (ut de talibus) nec etiam duratio successio continua vel discretæ, quia in tali actu vno est aliqua successio, nec etiam potest correspondere nunc temporis cõtinui, quia illud cui per se correspondet nunc temporis cõtinui non potest coexistere continuo successiuo, sed esse substantiæ corruptibilis coexistit alicui cõtinuo successiuo sicut tempori (ut de talibus) relinquatur ergo quod ei correspondeat nunc temporis discreti siue successio discretæ.

7. Secundo hoc idem probatur ex ratione nunc temporis discreti siue successio discretæ, quia illud nunc respicit illud quod in se est indiuisibile, & eius susceptio cum natum est aliud succedere in eodem, & ipsum etiam natum est succedere alteri, sed talis actus est actus substantiæ generabilis & corruptibilis, ergo &c. Maior patet ex ratione nunc temporis discreti. Minor etiam patet quantum ad suas tres partes. Et primo quantum ad hanc, scilicet quod in ipso esse substantiæ generabilis & corruptibilis non est successio aliqua, quia hoc nullus ponit, nec etiam in eius susceptione, quia introducitio forme substantialis est in instanti, etiam potest succedere aliud indiuisibile incompossibile cum eo circa idem, quia vna forma substantialis in eadem materia succedit alteri, & ei est incompossibile, ergo &c. Et sic patet primum, horum autem aliqua alia sunt assertiue, aliqua autem tantum recitatiue secundum opinionem quæ communiter currere consuevit, videlicet quod nunc temporis vel mutari esse in motu sit aliquod indiuisibile positiuum in motu vel tempore, hoc enim non est verum sicut in præfatiis probatum est, sed est sola fictio imaginationis.

8. Q V A N T V M . ad secundum principale, scilicet quantum duratio rerum corruptibilium est dare mensuram extrinsecam vniuersalem. Quod probatur primo sic, cui conuenit per se durare nunc per se durare, ergo eius conuenit passio durationis. Sed vna passio durationis est durare tantum vel quantum, ergo istud cõuenit omnibus talibus actibus, sed cui cõpetit tantum vel quantum est cõmensuratio quæ est passio quantitatis, ergo &c. Sed vnde sic, tempus discretum est quantitas successio, sed omnia quanta habent cõmensurationem cum ipsa sit passio quantitatis, ergo &c. Et confirmatur, quia quantitates permanentes omnes habent inter se cõmensurationem secundum quam dicitur vna maior altera, vel minor vel æqualis, ergo & quantitates successio, ut illa quæ pertinent ad tempus continuum vel discretum.

9. Propter quod dicitur istud quod in prædictis de quibus est questio, est dare vnam mensuram vniuersalem respectu omnium aliorum, ad rationem autem in istis est triplex cõparatio. Vna est vnus indiuisibilis ad aliud indiuisibile. Alia ipsius quanti discreti ad partes successio discretæ ad aliam successione discretæ. In prima cõparatione est talis cõmensuratio, sicut est inter æterna inquantum eorum duratioes sunt indiuisibiles. In secunda vero cõparatione est rationem cõmensuratio quodammodo sicut mensuratur numerus per vnitatem, quia illud nunc aliquoties sumptum reddit totum discretum, in hoc tamen differt inter numerum absolute acceptum & tempus discretum, quia quantum ad numerum pertinet, attenditur quod sint plures vel pauciores vnitates, quantum vero pertinet ad tempus discretum non solum attenditur quod sint plures vel pauciores, sed etiam cõparationem ea cõtingat plus vel minus durare. Secundum autem tertiam cõparationem est ibi similis cõmensuratio sicut est inter motus, est successio cõtinua, in istis vero est successio discretæ. Istud autem non videtur sufficienter dictum, quia si est vnus cõmensuratio, & vniuersalem omnium generabilium & corruptibilium (ut isti dicunt) rationabile esset quod illa nominaretur vel tempus esse mensuram omnium aliorum motuum. Cum quo primo motuum est idem realiter, hoc autem ipsi non faciunt.

11. Item si est vna, aut est vna numero, aut solum vna secundum speciem. Si est vna numero, puta duratio vnus rei numero, sequi-

etur quod mensura frequenter mutabitur, quia omne corruptibile cito deficit, & per consequens definit esse mensura, propter quod alia carebunt mensura, quod est contra eos. Aut de nouo habebunt aliam rem corruptibilem pro mensura. Et illa corrupta alia, & sic semper quod est absurdum, tum quia non omnia corruptibilia eiusdem speciei sunt æqualis durationis, & sic mensura erit incerta, quod est contra rationem mensuræ quæ debet esse certa, & per ipsam debent alia certificari, tum quia iam non erit vna mensura numero sed plures saltem successiuæ. Si vero mensura non sit vna numero, sed solum secundum speciem, & plures secundum numerum simul eum species non habeat esse reale, nisi per indiuidua, nec per consequens realiter mensurare, tunc omnia indiuidua speciei eiusdem erunt mensura aliorum corruptibilium. Non enim apparet quare quædam sint mensura, & quædam non, sed ratione speciei cõpetit eis esse mensuram, hoc autem est manifestum inconueniens.

12. Primum, quia cõtra rationem mensuræ est pluralitas. Secundum, quia non omnia indiuidua eiusdem speciei sunt æqualis durationis, & ita si quodlibet esset mensura, sequeretur quod mensura est varia, & per consequens incerta, quod est contra rationem mensuræ. Tertium, quia duratio cuiuslibet indiuidui corruptibilis est incerta & incerta, & ideo siue omnia indiuidua ponantur esse mensura, siue plura, siue vnus, totum est incertum & cõtra rationem mensuræ. Item si per vnus corruptibile mensuratur esse omnium aliorum corruptibilium, aut illud est summa speciei quæ est humana, aut infima sicut est elementalium. Et maxime terra vel alicuius ex medijs speciebus. Et quicquid istorum dec non poterit ostendi qualiter quodcumque istorum possit notificari duratio & quantitas durationis aliorum.

13. Comparatio etiam quam faciunt non est bona. Quod enim primum dicunt quod cõparatio est vnus rei corruptibilis ad esse alterius, est sicut cõparatio vnus æterni ad aliud æternum, contra eos est, quia vnus æternus non mensuratur per aliud, ut patet ex præcedente questione. Et dato quod mensuraretur adhuc non est simile, quia omnium æternorum secundum naturam est eadem duratio. Et ideo quodlibet durat quantum aliud, sed inter corruptibilia non est sic.

14. Quod etiam dicunt secundum quod esse vnus rei corruptibilis, vel nunc temporis discreti est mensura successio discretæ corruptibilis, vel nunc temporis discreti sicut mensuratur numerus per vnitatem: non valet, quia vnitas aliquoties sumpta reddit præcisè totum numerum, & sic mensurat ipsum. Sed vnus rei corruptibilis duratio quotienscunq; sumpta non reddit præcisè durationes aliorum, nisi quantum ad numerum, nec hoc facit aliqua duratio ratione rei cui est, sed ratione quia vna est. Et ibi vnitas replicata reddit numerum durationum, sed quantum ad quantitate durationum nihil tale est ibi, quia non tantum durat esse vnus rei corruptibilis quantum esse alterius. Et ideo replicatio vnus præcisè non reddit omnes durationes aliorum, sed vel excedit vel deficit. Et talis excessus vel defectus non potest mensurari ex ratione durationis vnus rei corruptibilis, nec secundum se, nec secundum aliquam partem sui. Non secundum se, ex quo est ibi excessus vel defectus ex eius replicatione. Nec secundum partem sui, quia esse talis rei non habet secundum se partem & partem, sed est totum simul durationem, propter quod oportet quod mensura talium aliunde accipiat. Tertia cõparatio est clare falsa quantum ad rationem mensuræ & mensurati, quia inter motus cõtinuos est dare vnus motum diurnum, cuius duratio est notior & certior, & per eam vel aliquam eius partem certificatur de duratione aliorum. Non sic autem est in successione discretæ, nec aliquis hoc hactenus assignauit, nec assignare potest.

15. Dicendum ergo quod duratio rei corruptibilis, vel successio discretæ formam corporalem circa eandem materiam non habet mensuram extrinsecam vniuersalem. Cuius ratio est, quia illud quod non est realiter quantum, sed solum secundum rationem prout coexistit alicui realiter quanto habet mensuram suam quantitatis secundum rationem ab eo quod est quantum secundum rem vel eandem cum ipso, quia cum quantitas rationis sumatur totaliter à quantitate reali cui coexistit, videtur quod mensuratur per eam, vel saltem habet eandem mensuram cum ea, quia vna dicitur tanta secundum rationem quanta est alia secundum rem, vnde vel vna est mensura alterius vel ambæ habent eandem mensuram. Sed esse rei corruptibilis & duratio eius non sunt quanta, seu extensa secundum rem, sed solum secundum rationem prout coexistunt alicui durationi, quæ & extensa (puta motui) ergo habet ipsum pro mensura vel eandem mensuram cum ipsa, puta aliter tempus. Et huius cõsentit expressè Aristoteles 4. physic. vbi dicitur sic, quæcunque generabilia & corruptibilia sunt & omnino quæ aliquando sunt, aliquando autem non sunt, necesse est in tempore esse. Est enim quoddam tempus plus quod excellit esse ipsorum & mensurat substantiam, huius etiam alludit communis modus loquendi concors modo loquendi sacra scriptura, vtrouque enim dicitur & scribitur quod talis, puta Adam vel quicumque alius vixit tot annis, & mortuus est, ita quod viuere quod est esse viuendum generabilium & corruptibilium mensuratur diebus, mensura

libus & annis que sunt partes temporis continui. Et sic patet quod mensura extrinseca durationis esse rerum generabilium & corruptibilium non est tempus discretum nec nunc eius: sed tempus continuum cui coexistit.

16 Ad rationes alterius opinionis, Respondendum est ad primam, quia passio durationis realiter quæta & extensa qualis est duratio successiva & continua est durare tantum vel quantum. Et omnia talia habent mensuram vniuersalem que est motus primus seu tempus, durationi autem que 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 vniuersalem per quam mensuraretur 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 coexistit esse tantum quantum est aliud coexistit coextensioni. Si intelligimus sic quod vnum istorum sit mensura alterius, falsum est, quia duorum pannorum equalium vnum non est mensura alterius. Ad rationem enim mensuram non sufficit quod æquetur quantitati alterius, sed requiritur quod sit aliquid certius & notius, & quod per ipsum certificetur de quantitate mensurati: unde dato quod esse duorum corruptibilium æquetur in duratione, non tamen propter hoc vnum esset mensura alterius vel conuerso nisi per vnum eorum tantum per aliud notius certificetur de duratione alterius quod non contingit inuenire inter corruptibilia (ut prius deductum fuit). 17 Ad secundum dicendum quod tempus discretum est quantitas, & habet mensuram ad modum numeri, quia plures sunt durationes plurium corruptibilium quam vnius, & hæc pluralitas mensuratur vniuersitate sicut & numero, sed non habet aliam mensuram durationis secundum se, nec ratione suarum partium nisi secundum coexistentiam ad aliquam durationem quætam & extensam. Et tunc habet eandem mensuram cum ipsa puta tempus continuum, ut dictum fuit. 18 Confirmatio autem que additur est magis ad oppositum quam ad propositum: quia quantitas discreta permanens non habet mensuram nisi vniuersitatem cuius replicatione mensuratur totus numerus, & idem est de quantitate discreta successiva, quia permanens & successiva in discretis ut discreta sunt non habent diuersas mensuras, sicut enim mensuratur vniuersitate ceteris lapidum, sic centenarius intellectuum sibi inuicem succedentium. 19 AD RATIONEM principalem dicendum quod tempus continuum est per se mensura successiuorum continuorum, per accidentem autem mensurat ea que successiuus coexistunt, quorum initium & finis extenduntur tempore, & sic esse generabilium & corruptibilium mensuratur tempore, ut patet quanto physiorum. 20 ARGUMENTUM in oppositum concedatur propter conclusionem, quamvis ex forma arguendi procedat ab insufficienti.

SEQUITUR DISTINCTIO TERTIA.

Sententia Tertie distinctionis in generali & speciali.



CCO OSTENSVM est. Superius magister determinauit de tempore & loco creationis angelorum, hic vero determinat de conditionibus istorum. Et diuiditur in tres partes. Primo determinat eorum conditionem quantum ad ea que in creatione receperunt. Secundo quantum ad conuersionem & auersionem postea affecturam. Tercio quantum ad ordines & officia. Secunda ibi, in principio 5. dist. post hoc consideratio. Tertia in principio 9. dist. ibi, post prædicta. Prima diuiditur in tres. Primo determinat eorum conditionem vel qualitatem quantum ad dona naturalia. Secundo quantum ad dona gratuita. Tercio 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. Tercio comparat eos ad inuicem secundum conuenientiam. Quarto excusat se à perfecta determinatione. Secunda incipit ibi, Et sicut differens vigor. Tertia, & sicut in prædictis angeli differebant. Quarta ibi, Has dist. illa pars que 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, & elicit delectationis actum. Et propter hoc

ista pars diuiditur in tres partes. Primo determinat de bonitate & malitia angelorum. Secundo de ipsorum cognitione. Tercio de ipsorum dilectione. Secunda incipit, Hic inquiri solet. Tertia, sicut autem inquiri. Prima in tres diuiditur. Primo mouet questionem. Secundo tangit circa hanc vnam opinionem & ipsam auctoritatibus confirmat. Tercio ponit aliam opinionem. Secunda incipit ibi, Putauerunt enim quidam. Tertia alius autem videtur.

Et hæc tertia diuiditur in quatuor partes. Primo mouet opinionem. Secundo confirmat eam. Tercio docet quomodo auctoritates contrarie soluantur. Quarto hanc opinionem confirmatam concludit. Secunda ibi, Et ad hoc confirmandum. Tertia ibi, Ideoque Aug. Quarta, ex prædictis igitur. Hæc est diuisio in generali.

1 IN SPECIALI sic procedit magister, & proponit primo quod quatuor circa qualitatem angelorum sunt consideranda que acceperunt in principio, scilicet essentia simplicitas, distinctio personalis, vigor cognitionis, & libertas arbitrii. Prima duo pertinent ad substantiam. Tercium ad formam. Quartum ad potentiam. Postea dicit quod differentem habent simplicitatem & differentem cognitionem secundum magis & minus, sicut enim quedam corpora digniorem formam & essentiam receperunt quam alia, sic & quidam angeli simplicitatem & perspicacitatem cognitionis habent quam alij. Deinde dicit quod sicut differentem naturam acceperunt, sic sequitur in eis differentem cognitionem & 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 generabilitate & corruptibilitate. Vltimo dicit quod eorum distinctiones solus ipse comprehendit qui eos creauit. Deinde proponit primo, utrum angeli sint creati boni an mali. Et utrum aliqua mora fuerit in creatione eorum & lapsum. Deinde ponit vnam opinionem quorundam circa hoc dicentium angelos malos creatos & nullam moram fuisse inter creationem & lapsum, & hoc confirmant eam auctoritate domini dicentis in Iob, diabolus fuisse homicida ab initio, & quod in veritate non stetit auctoritate Iob, qui dicit diabolum esse initium signimenti dei ad illudendum ei, qui etiam dicunt angelos qui perstiterunt fuisse creatos perfectos & bonos, quorum vtrumque confirmat auctoritate Aug. Postea ponit contrariam opinionem que dicit angelos creatos fuisse bonos & iustos quantum ad carentiam culpæ. Sed in bono iustitie per gratiam non confirmatos, & aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum. Deinde hanc opinionem confirmat auctoritate Aug. super Gen. qui facit 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 signimentum, quia prauit deus ipsum lapsum, quia ordinauit quanta bona ex malitia ipsius bonis secuta sunt, quia ipsi ex eius tentatione proficiunt. Subdit etiam quod diabolus occidit in veritate non stetit, quia à veritate cecidit à qua coexistit si malus creatus fuisset: enim creatus bonus ab initio, sed statim post initium temporis apostatauit & seipsum occidit. Vel dicitur diabolus homicida ab initio creationis bonis 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 naturalis dilectione deum, se diligebant, non tamen meritorie, quod à multis non tenetur. Et in hoc terminatur sententia in speciali.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum angeli sint compositi ex materia & forma.

Thom. 1. q. 50. ar. 1.



UANTUM est de angelorum simplicitate. Secundo est de eorum personalitate seu indiuiduatione. Tercium est de eorum multitudine. Quartum est de eorum cognitione. Quantum ad primum quæritur, utrum angeli sint compositi ex materia & forma. Et arguitur quod sic, quia substantia diuiditur in materiam & formam compositum, sed angelus non est materia, quia esse 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 Augustinus dicit in libro de mirabilibus factis scripturam, quod deus omnipotens ex informi materia quæ prius de nihilo

condidit cunctarum rerum sensibilibus & insensibilibus intellectibus creaturis, quare & in angelis.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit Dio. 4. dist. de no. quod angeli sunt omnino immateriales & incorporeales. Et Boetius in lib. de duabus naturis, quia natura incorporea substantie nulli innititur materie fundamento. Constat autem quod angelus est nature incorporeæ, quare &c.

5 RESPONSIO. Circa questionem videnda sunt duo. Primum est, utrum angelus sit compositus ex materia & forma. Secundum est, utrum sit compositus ex genere & differentia.

6 QVANTUM ad primum probant aliqui angelum non esse compositum ex materia & forma duplici ratione. Prima sumitur ex ordine operationis. Et est talis, illud cuius propria operatio est per se intelligere non habet materiam 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 & imperfectiorem materiam, quod ex hoc patet quia in corporibus sive in corporalibus subiectis illud quod est magis materiale & imperfectum & potentiale magis est remouendum à cognitione, unde corpora inanimata, vel insensibilia non possunt habere maiorem cognitionem propter maiorem potentialitatem & materialitatem. Ex quo potest accipi maior ista, quod illi cui conuenit nobilior modus cognoscendi qui potest esse oportet omnino esse liberum ab eo quod est pura potentia & ab omni materia que sit simpliciter materia & pura potentialitas, sed illud cui conuenit intelligere est huiusmodi, quia licet in intelligendo sunt diuersi gradus, comparatio tamen generalis modis cognoscendi, intelligere est nobilior modus, quare &c.

7 Secunda ratio talis est, anima non habet materiam partem sui, ergo nec angelus, consequentia patet, quia perfectior est angelus quam anima. Antecedens supponatur nunc, quia probatum fuit sufficienter in 1. lib. dist. 8.

8 Iste rationes non concludunt. Quod patet de prima sic, Operatio enim intelligendi dicitur aliquid esse dupliciter. Vno modo sicut suppositi operantis. Alio modo sicut principij elicentis, vel immediate suscipientis. Primo modo est falsa maior propositio que dicit quod illud cuius intelligere est propria operatio non habet materiam partem sui, quia homo est quod intelligit ut suppositum cuius operatio est intelligere, & tamen homo habet materiam partem sui. Secundo modo vera est, quia illud quod est principium elicitiuum, vel susceptiui actus intelligendi non habet materiam partem sui. Et hæc in homine est anima. Intellectus cum sua potentia. Similiter potest dici quod angelus est illud oportet quod sit compositus ex materia & forma. Et ob hoc non est angelus nisi principium elicitiuum, vel susceptiui operationis intelligendi secundum se totum, sed forma eius que 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 nec 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 TENENDUM ergo eandem conclusionem probare eam duobus aut illa forma est separabilis à materia, aut non, si sit separabilis, angelus erit corporalis, quod negatur ab omnibus. Si non sit separabilis, contra, forma que est separabilis, est perfectior quam illa que non est separabilis, quia minus dependet. Sed anima que (ut tu dicis) non est separabilis à materia, forma autem angeli forma hominis quam forma angeli, ergo perfectior & nobilior erit angelus. (Quia perfectio rerum mensuratur secundum perfectionem formarum) hoc autem est inconueniens, quare &c.

11 Secundum sic, illa substantia que non habet aliquam cognitionem præter intellectum non indiget materia quocunque habere cognitionem nisi intellectum, sed angelus non ponitur habere cognitionem nisi intellectum, ergo non habet materiam quocunque modo. Minor supponitur ab omnibus communiter loquentibus, & posset probari, quia nulla cognitio superior est intellectui, nec est aliqua ea inferior nisi sensitiua. Sensitiua autem & ideo repugnat angelo cum sit incorporealis, nullam ergo cognitionem habet angelus nisi intellectum, & hoc fuit minor. 12 Maior probatur, quia cum materia sit propter formam, ut dicitur esse, vel quo ad operari, forma autem angeli si quæ esset ut pars non indigeret materia quo ad esse nisi poneretur angelus corporalis, ut prius dictum est, nec quo ad operari, quia operatio in-

tellectiua que est propria angeli non indiget materia ut subiecto, quia hoc modo nullum intelligere indiget materia vel corpore. Si autem indigeret ea ut obiecto necesse esset quod angelus haberet aliam cognitionem inferiorem intellectui, per quam repræsentaretur sibi suum obiectum, sicut per fantasiam repræsentatur 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 important quandam limitationem, etiam ex suo nomine. Unde deus qui est illimitatus re, & ens in comuni quod est illimitatum ratione non dicimus esse genus, 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 sive substantiis, sive accidentibus non est proprie differentia.

13 Quod patet primo, quia differentia prædicatur de specie in quale, sicut apparet ex ipsa ratione differentie quam assignant Porphyrius, & Philosophus 5. metaph. Sed illud quod dicit totam rei naturam nullo modo potest prædicari in quale, sed prædicatur 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 Secundum, quia quando conceptus sunt eiusdem rei simplices, & æque determinati sub indeterminato conceptu generis quia ratione vnius eorum esset conceptus speciei, eadem ratione & alius, sed in simplicibus conceptus speciei & differentie constituentis speciem (si qua esset) essent eiusdem rei omnino, nec differentent ut totum & pars, essent etiam æque determinati, ergo quia ratione vnius esset conceptus speciei, eadem ratione & alius. Et ita differentia iam non esset differentia, sed species, quare &c.

15 Tercio quia in compositis aliud est quod differat, & quod differat, quod constituitur, & quo constituitur. (Simplicia autem seipsis constituuntur, & seipsis differunt.) Cum igitur differentia sit quæ species sub genere constituitur, & ab alia specie distinguitur, patet quod differentia in compositis habet locum, non autem in simplicibus. In huius signum nullus assignauit vquam differentiam accidentium, nec assignauit distinctionem que 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 PRIMVM argumentum dicendum quod illa diuisio substantie in materiam, formam, & compositum est substantie materialis & transmutabilis, quia per transmutationem illa tria innotescunt, materia quidem ut subiectum, forma ut terminus, & compositum quod resultat ex hoc quod per transmutationem forma sit in materia. Sed substantia absolute accepta prout consideratur à metaphysico non comprehenditur sub illis membris, quia est dare substantiam simplicem per se subsistentem, que non est pars alterius, nec ex alteris composita, ut probatur 12. meta. & talis est angelus.

17 Ad secundum argumentum patet per idem. 18 Ad tertium dicendum quod Augustinus 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.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum personalitas seu indiuiduatio competat angelis.

Thom. 1. q. 53. ar. 2. ad tertium. Vnde Capreolus.



IRCA 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.

2 Item Plato formas quas posuit separatas dicit esse vniuersales. Sed angeli sunt forme à materia separatæ, ergo &c.

3 IN OPPOSITVM est, quia actiones sunt singularem, angeli aliqua agunt, ergo &c.

4 Item secundum Boetium quicquid est, ideo est, quod vno numero est.

5 RESPONSIO. Huic questioni præmittendum est vñ, scilicet quod hoc indiuiduum, suppositum & persona aliquomodo sunt idem, & aliquo modo differunt, quolibet enim natura singularis in quocunque genere sit, potest dici indiuiduum: suppositum autem non dicitur nisi natura singularis in prædicamento substantie, nec quæcunque talis, sed solum completa, persona dicitur

est 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 duo opiniones. Prima est quod materia est primum & per se principium individuationis in habentibus materia. Cuius ratio est, quia illud quod de se est individuum videtur esse aliis causa individuationis. Sed in materialibus materia est de se individua, ergo &c. Maior patet, quia quod secundum se est tale puta calidum, videtur aliis esse causa caliditatis. Et similiter in proposito nostro, quia quod secundum se est 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 sit in ipsa, ergo ipsa de se est individua. Alia autem individua sunt quatenus recipiuntur in ipsa sicut forma substantialis & accidentalis. Per eandem rationem forma quae in alio non recipitur (ut angelus) secundum se est individua, & vna numero. Nec est huius alia causa querenda, cum praedicatur claudatur in ratione subiecti. 7. Qui sic dicunt falluntur equiuocatione, 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 vel albedo est in corpore. Alio modo per identitatem & essentialiam praedicationem ut homo in forte. Esse in pluribus primo modo, scilicet per inheretiam, non est de ratione vniuersalis. Tunc quia secundum hoc substantia completa, quae non habet esse in alio per inheretiam non possent habere rationem vniuersalis generis, aut speciei, & sic periret praedicamentum substantiae in quo sunt per se substantiae completae. Tunc 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 posset habere rationem vniuersalis aut singularis. Cuius oppositum assumunt, relinquunt 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 realem identitatem, & dici de pluribus per praedicationem essentialiam 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 vel 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, peccat equiuocatione. 8. Alia est opinio quod in materialibus quantitas est principium individuationis, substantia vero separatim seipsam individuat. 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 deo individua eiusdem speciei non differunt in quidditate seu natura communi, sed magis conueniunt, & per consequens non differunt per materiam & formam absolutam, quia haec sunt partes quidditatis communis & ponuntur in diffinitione, differunt autem per hanc formam, & hanc materiam, sed forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata, materia autem signatur per quantitatem, ergo per quantitatem primo differunt individua eiusdem speciei ipsa igitur est primum principium individuationis. Et confirmatur, quia per illud individuat forma per quod habet quod non sit multis comunicabilis, 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 potius substantia separatim a materia a seipsis habent quod sunt incommunicabiles pluribus, & ideo seipsas sunt singulares & individuae. 9. Haec autem positio deficit in se & in suis rationibus. In se quia dicit quantitate esse primum principium individuationis, quia subiectum naturaliter prius est accidente. Sed compositum ex materia & forma subiectum est quantitati, non solum secundum rationem & intellectum qui facit vniuersalitatem in rebus, sed potius secundum esse in re extra secundum quod vnum quodque est singulare & vni numero, ergo compositum ex materia & forma prius est hoc aliquid, & vni numero (saltem ordine naturae) quam sit quantum, non ergo primum principium individuationis

est quantitas, imò nec principium, cum sequatur substantia iam individua existentem secundum ordinem naturae. Et loquitur de quantitate quae inest rei factae de qua procedit praedicta opinio. 10. Item quantitatem esse principium individuationis & signationis materiae aut intelligitur per se & intrinsece ita quod quantitas sit de ratione individui & materiae signatae, aut solum concomitativè, quia individuo & 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 intrinsece de ratione individui, vel materiae signatae, nullum suppositum esset per se, quia quodlibet includeret res diversorum generum ex quibus non potest fieri vnum per se, quare &c. Sequeretur igitur quod suppositum in materialibus (ut sortes) non esset ens per se, nec vnum per se, nec in praedicamento substantiae, sed in duobus (ut homo albus) nec ita esset per se sortes est homo, sicut nec ista, homo albus est homo, nec esset aliqua generatio per se, generationes enim sunt figurarum & non vniuersalium, quae omnia sunt inconuenientia. 11. Si autem quantitas non sit de ratione individui per se & intrinsece, sed concomitativè scilicet, quia non individuetur (substantia materialis, nisi praecedat individuationem quantitatis. Contra, quia aut illud intelligitur de quantitate quae manet in substantia, aut de ea quae in generatione substantiae praedicat in subiecto quod transmutatur ad formam, non potest hoc intelligi de quantitate quae manet in re facta, quia omni accidenti praetelligitur subiectum subsistens. Sed quantitas accidens est substantia, ergo praetelligitur ei substantia subsistens, haec autem sunt individua & singularia, quare &c. 12. De quantitate autem quae praedicat in subiecto transmutationis existimant quidam quod sit principium individuationis, quia illud est principium individuationis, per quod differunt individua ab individuo. Sed hoc est quantitas quod ad fieri * & accidentaliter, sed non quod ad esse, & intrinsece, ergo &c. Minor probatur, quia individuum non differret ab individuo in eadem specie, nisi contingere ea plura esse. Ad hoc autem praerogitur quantitas, quia materia non posset suscipere diversas formas eiusdem speciei, nec simul, nec successivè nisi mediante quantitate secundum medium in transmutatione non secundum medium in esse subiecti formae. Nā sicut esse sub forma sanguinis dat sibi speciem, ita ad formam speciem in transmutari, ita esse sub quantitate dat sibi generalem potentiam respectu plurium formarum recipiendarum simul vel successivè. 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 posset esse nisi sub vna forma nec simul, nec successivè, nihilominus adhuc esset dare individuum in illa natura, non enim existeret vniuersaliter sed singulariter. Licet ergo quantitas praecedat in subiecto quod transmutatur sit causa plurificationis individui, quia quodque species in his duntaxat quae per agens naturae producantur, quia in aliis forte non est verum, non tamen propter hoc est principium individuationis, quia accidit individuo in quantum huiusmodi quod sub eadem natura sit aliud individuum cum quo conveniat, vel a quo differat. Verum est igitur quod ubi contingit esse plura individua sub vna specie per illud differunt vnum ab alio per quod constituitur in seipso. Sed non conueniunt, ut omne illud sit de constitutione individui, etiam accidentaliter * & non intrinsece, quod requiritur ad hoc ut differat ab alio individuo sub eadem specie, quia ad hoc praerogitur illud quod est causa multiplicationis sine quo tamen verè 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 in quantum huiusmodi sunt eadem principia, sed natura vniuersalis & individua seu singulares sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminatè individua dicit determinatè, quae determinatio & indeterminatio sunt secundum esse & intelligi, vniuersale enim est vni solum secundum conceptum, singulare verò est vnum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit vniuersale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare, ergo eadem principia secundum rem & diffinitionem solum secundum rationem sunt quidditatis & individui. Secundo quia illud quod conueniunt cum ente & de eisdem praedicatur non dicit aliquid additum super ea de quibus dicitur. Sed esse individuum conueniunt cum ente accepto secundum esse reale. Nihil enim existit in re extra nisi individuum, vel singulare, ergo esse individuum non conuenit alicui per aliquid sub

additum. Sed per illud quod est. Per quid ergo est sortes individuum per illud per quod est existens, & haec sunt extrinsece finis, & agens cuius producere singulare, sicut & ipsum singulare est. Sicut enim actiones sunt singulares ita ad singularem terminantur. Intrinsece sunt haec materia, & haec forma. Quod si queratur per quid forma est haec dico quod per illud per quod est in re extra & hoc est extrinsece agens, materia autem concomitativè in quantum forma pura materialis sine materia non existeret. Idem dico de materia nisi quod sua individuatio plus dependet a forma quam econuerso, quia forma magis est ratio essendi materiae quam econuerso, substantia autem separatim nullo modo intrinsece individuetur nisi seipsis. Et est hoc intelligendum quod si natura communis pluribus suppositis esset in eis vna secundum rem, quemadmodum in diuinis, oporteret tunc praefer naturam communem & eius principia querere aliud quod esset principium constituendi suppositum quemadmodum in diuinis rebus, eo quod in natura communi non differunt supposita. Sed nunc cum natura communis diversis individuis sit sola vna secundum rationem, & diversa secundum rem, non oportet praeter naturam & principia naturae querere alia principia individui, sed eadem (ut sunt existentia) sicut natura communis & individuum solum differunt ut concepta & existentia. 15. Ex hoc apparet responsio ad rationes secundae opinionis. Quod enim primo dicitur quod individua eiusdem speciei non differunt in quidditate, vel natura communi, verum est ut accipitur secundum absolutam eius rationem. Sed in ea sic accepta conueniunt quae tamen conuenientia est solum secundum rationem sicut & vnitates naturae secundum speciem est solum vnitates rationis. Sed in natura & quidditate accepta secundum realem existentiam differunt & in principis naturae consimiliter accipiunt. Et haec sunt haec materia & haec forma. Et quod subditur quod forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata. Materia autem non significatur nisi per quantitatem, falsum est. Nam forma per seipsum intrinsece est haec, & non per hoc quod recipitur in materia, nisi per quantitatem, quia quod sit haec non habet in materia nisi forte sit forma separabilis a materia. Signatio autem materiae quae dicitur haec non est per quantitatem, sed competit ei per aliquid sui generis sicut quod sit ens & vni. Signatio verò quae dicitur tanta pura bicubita, vel tricubita bene competit materiae per quantitatem. Sed haec signatio non facit eam individuum, 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 praedicationes, praeter errorem qui est in ponendo eas separatas esse a rebus. Et quantum ad hoc reprobat Ab Aristotele in pluribus locis.

QUESTIO TERTIA.
Vtrum possunt esse plures angeli sub vna specie.

Th. 1. q. 50. ar. 4. de Palude in 4. d. 43. q. 3.

IR CA tertium videlicet pluralitatem angelorum queratur duo. Primum est, verum possint esse plures angeli sub vna specie. Secundum est, verum angeli sint in aliquo magno numero. Ad primum sic proceditur. Et videtur quod plures angeli non possunt esse sub vna specie, quia differrentia 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. Item deus & natura nihil faciunt frustra (ut habetur primo exil.) sed si essent plures angeli in eadem specie essent frustra, ergo &c. Minor probatur, quia plurificatio individui sub vna (quales sunt angeli) species potest semper in vnicuique conseruari, ergo frustra essent individua plura sub tali specie. 2. IN CONTRARIUM arguitur quia de ratione speciei est quod praedicatur de pluribus differentibus numero actu, vel vel saltem aptitudine, cum autem angeli sint in genere & specie, erit ex diffinitione speciei quod possint plures eiusdem speciei. Maior patet ad plura se extendit conceptus vniuersalis quam singularis. Sed hoc non esset nisi conceptus vniuersalis esset plurium secundum actum, vel aptitudinem. Minor de se manifesta est, ergo &c. dicitur solus est in illa specie. Speciem autem illam constat quod deus potest reparare creando angelum alium quem sub ea sicut a principio fecit. Sed non videtur necessario quod repararet speciem iterato re-creando angelum alium, nec forte est possibile repararet ergo creando alium angelum, ergo saltem successivè possunt esse plu-

res angeli sub vna specie. Et per eandem rationem ut videtur, possunt esse plures simul. Cum non habeant inter se oppositionem impediendam nec successione necessarium ordinem. 5. RESPONSIO. Hic est vnum praetelligendum, scilicet, quando effectus dependet solum ex vna causa tota possibilitas vel impossibilitas illius effectus dependet ex conditione & possibilitate cause. Entitas autem angelorum, & per consequens vnitates & pluralitas immediate & solè dependet a causa prima. Et ideo tota possibilitas vnitatis & pluralitas angelorum in vna specie arguenda est ex natura potentiae diuinae. Potentia autem diuina se extendit ad omne illud quod non implicat contradictionem (ut ostensum est in primo libro.) Et ideo inquirendum est vtrum angelos plures esse sub eadem specie implicet contradictionem. 6. Et dicunt aliqui quod sic, per rationem, quae tacta est in op. numer. 1. ponendo, 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 ut sunt angeli solum potest esse secundum absolutam rationem formae, ergo &c. Probo minorem. Omnis forma continens sub se multa, habet quandam latitudinem, quae potest esse duplex, vel secundum diuersos gradus formales, quorum vnus secundus est nobilior & perfectior altero: & haec est latitudo generis, sub quo sunt diuersi gradus speciei & formalis, 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, & potentialitatis. Nam forma quae est actus purus (ut prima causa) non potest plurificari. In formis autem ut isti dicunt, non potest esse nisi duplex imperfectio, vna quantum ad gradus formales, secundum quod vna est in gradu formali inferiori, quam alia. Alia in quantum forma nata est habere rationem partis secundum rem, sicut forma substantialis vel accidentalitatis pars est composita, vel sicut quantitas minor nata est esse pars quanti maioris. Et ista potentialitas per quam forma nata est esse pars composita dat animae & cuilibet formae substantiali & accidentali quandam latitudinem ut possit plurificari numero secundum eundem gradum. Etiam dato quod non informet actu subiectum, & quia essentia angeli non est forma quae sit 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, & istud est concedendum, quia verum est. Omnis enim differentia est per formam suae per actum, per materiam enim, quae est pura potentia, res non possunt ab inuicem differre, nec separari a materia, quum (materiam non habeant), 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 formam autem formam habet quod sit actu) igitur nulla differentia est per materiam, sed solè 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 vnum habet, & aliud non habet. Sed in habentibus materiam tenet quod dictum est. Concedamus ergo illud quod est verum in praedicta opinione, videlicet quod differentia secundum absolutam rationem formae est specificae differentiae 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, & quod probatur, quia latitudo formae per quam competit ei, quod possit multiplicari secundum numerum est imperfectio, & potentialitas formae per quam potest esse realis pars alicuius totius. Dicendum 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 assignetur causa plurificationis numeralis, ac per hoc negetur talis plurificatio in sub-

stantis separatis, petitur principium, & nihil probatur. Idem enim est dicere quod sola forma, quæ est altera pars compositi plurificatur numeraliter, & quod substantia simplex per se subsistens non plurificetur numeraliter, vel unum includitur in altero, & idem assumere vni ad aliud concludendum sine probatione est petere principium. Et si dicatur quod talis plurificatio venit ex imperfectione forme, verum est, sed non ex illa quod pars est, sed ex alia communiore (ut postea dicetur). Si autem loquamur de partialitate, secundum quod minor quantitas potest esse pars maioris quantitatis non potest ex ea reddi causa plurificationis numeralis.

9. Ad cuius evidentiam est sciendum quod si natura speciei esset prius vna secundum numerum, & postmodum diuideretur in plures secundum numerum, quodammodo lignum diuiditur in plura ligna quorum quodlibet est hoc lignum nullus dubitaret quantitatem esse principium huius plurificationis. Cum ratio quæ sit quod diuidatur in ea quæ insunt (ut dicitur 5. metaph.) Sed non sic diuiditur natura communis in indiuidua tanquam prius sit vna secundum rem, sed solum secundum rationem, imò nec proprie diuiditur in plura indiuidua, sed potius unitas eius ex pluribus indiuiduis colligitur per actum intellectus, qui facit vniuersalitatem in rebus: unde differt hæc diuisio ab illa in tribus. Primum est, quia quantum est vnum secundum rem, species autem solum secundum rationem. Secundum est, quod partes quæ diuisi sunt per se partes integrales, & non subiectiue, nec recipiunt prædicationem eius quod in ipsa diuiditur, non enim partes ligni sunt illud lignum quod in ipsa diuiditur diuisione quantitativa, & licet quælibet pars ligni dicatur lignum, tunc tamen non est prædictio totius quantitativi de suis partibus, sed totius vniuersalis: indiuidua autem sunt partes subiectiue speciei, & nullo modo integrales. Tertiū in quo differt, est quia in diuisione quantitativa ex reali unitate præcedente confurgit multitudo, sed hic contrariū ex reali multitudine existente vel possibili in indiuiduis confurgit per actum intellectus unitas speciei. Vniuersale enim aut nihil est, aut posterius est illis singularibus, ut dicitur primo de anima. Verum est quod postquam formatus est conceptus speciei, iterato diuidi potest in pluralitatem indiuiduorum, & sic unitas præcedit pluralitatem. Sed simpliciter prima formatio unitatis speciei cōsequitur pluralitatem, ergo ex eo quod parue vel minores quantitates sunt vel esse possunt partes maioris quantitatis, bene sequitur quod conceptus quantitatis quod possit diuidi in plures quantitates quæ sunt partes eius integrales, & de quibus non prædicatur. Sed ex hoc non sequitur quod sit causa quare sub specie multiplicetur indiuidua, quia diuisio quantitatis in suas partes, & diuisiones speciei in indiuidua sunt diuersarum rationum, & quasi oppositarum. Et quævis partes quantitativæ diuise sunt indiuidua quantitatis absolute sumptæ, quia quælibet pars quantitatis est quantitas. Tamen accidit eis quod hoc quod fuerit vel esse poterit partes alicuius totius integralis. Tum quia si essent duæ quantitates infinitæ, quarum vna non posset esse pars alterius, nihilominus ipsæ essent indiuidua ipsius speciei. Tum quia partes alicuius totius heterogenei non propter hoc quod sunt partes, sunt indiuidua vnius speciei. Non enim quælibet pars equi est equus, sicut quælibet pars quantitatis est quantitas, quia hoc est heterogeneū. Et illud homogeneū, quævis utrobique sit pars & totū, ergo ex hoc quod aliqua forma potest esse pars integralis alterius, non potest reddi causa multiplicationis numeralis sub eadē specie, sed est totaliter extranea prædictio.

10. Est autem alius modus qui tactus est in præcedente questione, scilicet quod quantitas est causa plurificationis indiuiduorum sua specie in materialibus, non quod diuisio speciei in indiuidua sit diuisio quanti vnius secundum rem, in plura. Sed quia materia quæ est alia pars substantiæ, non potest multiplicari numeraliter sub eadē specie, sed est totaliter extranea prædictio.

11. Sed istud non valet, primo quia per eandem rationem quantitas esset principium plurificationis secundum speciem, quia sicut duæ forme eiusdem rationis non recipiuntur in materia, nisi per quantitatem diuisam, ita nec plures forme diuersarum rationum possunt recipi simul, nisi in materia eodē modo diuisa. Sed propter hoc non ponitur quod quantitas sit causa pluralitatis secundum speciem, ergo nec propter hoc est ponendum quod sit causa pluralitatis secundum numerum.

12. Item licet materia non possit recipere plures formas, nisi mediante quantitate secundum medium, in transmutari secundum cursum naturæ. Alio tamen modo potest. Nam in prima rerum productione diuersæ forme eiusdem speciei & etiam diuersarum, fuerunt productæ in diuersis partibus materie, absque quantitate media in fieri vel in esse.

13. Item si concederetur quicquid isti dicunt, nihil est ad propositum. Si enim forma quæ recipitur in materia non potest plurificari secundum numerum, nisi mediante quantitate, nunquid propter hoc potest concludi quod substantiæ separatae a materia non possunt plurificari secundum numerum, quia non ha-

bent quantitatem non videntur, imò contrarium, quia quantitas nihil facit secundum eos ad plurificationem formarum etiam secundum numerum, nisi quia tales forme requirunt plures partes materie, in quibus recipiantur, quæ pluralitas partium materie est per quantitatem secundum medium in fieri, ergo ad unitatem vel pluralitatem formarum, quæ non recipiuntur in materia, nihil penitus facit quantitas.

14. Dicendum est ergo quod non repugnat naturæ angelicæ plurificari secundum numerum in eadem specie, quod patet ratione & auctoritate, & est talis ratio, omnis natura quæ producit ab agente actione iterabili potest plurificari secundum numerum. Sed omnis creata natura est huiusmodi (etiam substantiæ 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. Minor probatur, quia omnis actio quæ potest voluntarie interrumpi manente virtute actiua, quæ est principium actionis potest iterari maximè si tota actio & productum per actionem dependeat ex sola virtute producentis. In his enim tota potentialitas, vides, & pluralitas actionis & producti est ex virtute producentis. Et hæc est causa quare non potest esse in diuinis, nisi vnus filius, quia actio qua producit, nec potest interrumpi, nec iterari. Sed actio qua deus producit quælibet creaturas, maximè autem substantias separatas voluntarie potest interrumpi in eis, etiam tota actio & productum dependeat ex sola virtute producentis. Ergo talis actio potest iterari, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod omnis creatura, & maximè substantiæ separatae possunt plurificari secundum numerum.

15. Ad idem est auctoritas beati Augustini 3. de lib. arb. ubi loquitur de peccato angelorum supposito quod omnes peccassent, dicit sic, nec bonitas eius, id est dei, quasi aliquo tadio, nec omnipotentia difficultate deficeret in creando alios: quos in eis sedibus collocaret, id est in eis gradibus gratiæ. Et per consequens naturæ, quum angeli receperunt gratia secundum naturalia, quas alii peccando deseruissent, vnde negare quod deus non posset facere plures angelos sub vna specie derogat diuinæ potentie, quum ex parte rei productibilis non sit evidens contradictio, nec etiam probabilis, & propter hoc illa opinio condemnata est. Pariter pluribus vicibus, & de eius condemnatione sunt tres articuli, videlicet octogesima primus, in quo dicitur sic, quod quia intelligentia non habent materiam, deus non posset plures eiusdem speciei facere (supple). Error est, idem habetur articulo nonagesimo sexto, ubi dicitur sic, quod deus non potest multiplicare indiuidua sub vna specie sine materia. Error est, & similiter articulo centesimo nonagesimo primo dicitur sic, quod forme non recipiant diuisionem, nisi secundum materiam. Est error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materie. Argumenta pro ista parte concedenda sunt.

16. AD PRIMVM argumentum in oppositum, quum dicitur quod omnis differentia secundum formam est differentia secundum speciem, dicendum quod est falsum, quia omnis differentia est secundum formam, sicut declaratum fuit prius. Sed differentia secundum absolutam rationem forme est specificæ differentia autem forme à forma, non secundum absolutam rationem forme, sed secundum quod hæc forma est numeralis, & hæc differentia potest esse in omni natura creata, sicut ostensum est. Sola enim natura diuina, quæ nec est de se plures, nec est ab alio plurificabilis, quia non habet causam efficientiam est de se, & ex se vna numero, nec potest secundum numerum plurificari, vnde qui posuerunt quod angeli seu substantiæ separatae non sunt à deo sicut à causa efficiente, sed solum sicut à causa finali (propter aliqui imponunt Aristoteli) dixerunt quod omnes substantiæ separatae differunt secundum speciem, nec possunt plurificari sub eadem specie, quemadmodum nec natura diuina. Sed ex quo veritas fidei habet, & etiam veritas prophetiæ, quod omnes substantiæ separatae sunt à deo, sicut à causa efficiente necesse est, quod possunt plurificari secundum numerum sub eadem specie, quia dependent à deo, sicut à causa efficiente eas actione voluntaria & iterabili, & hæc est imperfectio propter quam conuenit eis quod possunt plurificari, & non solum illa imperfectio per quam forma potest esse pars alterius (ut alij dicebant).

17. Ad secundum dicendum quod licet conferuatio speciei sit quidam causa propter quam plurificantur indiuidua sub specie, non tamen est tota causa, quia tunc non multiplicarentur ultra quam necesse est speciem conferuari, quod non est verum, plurificatur ergo propter multas alias viuitates, quas deus præordinauit provenire ex eis, tam in corporalibus, quam in incorporeis. Et ideo non sunt frustra.

QVARTIO QVARTA.

Vtrum angeli sint in aliquo magno numero.

Thom. 1. q. 50. art. 3.

Postea



OSTEA quaeritur. Vtrum angeli sint in aliquo magno numero, videtur quod non, quia sicut est in corporalibus, ita in spiritualibus (ut videtur) Sed in corporalibus nobilissima corpora (ut celestia) sunt in minori numero quam alia, ergo similiter angeli qui sunt inter creaturas spirituales nobiliores sunt in minori numero quam animæ rationales.

2. Item res procedunt à deo, sicut numeri ab unitate aliquo modo. Sed in numeris accedentibus ad unitatem minor est pluralitas, ergo in rebus maximè accedentibus ad causam primam quæ est maximè vna, debet esse minor pluralitas, talis est natura angelica, ergo &c.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Dion. 4. c. de angelica Hierarchy, quod numerus intelligentiarum excedit omnem numerum substantiarum materialium. Et Dan. cap. 7. milia milia ministrabit ei, & decies milies centena milia assiduebant ei.

4. RESPONSIO. Intelligendum est quod sicut vnum dicitur dupliciter sic & numerus qui non est aliud quam multitudo ex unitatibus aggregata. Vnum autem dicitur dupliciter. Primo modo pro vno quod conuenitur cum entis & pro vno quod reperitur in sola quantitate. Similiter est quidam numerus qui constituitur ex unitatibus quæ consequuntur ens generaliter, & alius qui constituitur ex unitatibus quantitatis quarum pluralitas est ex diuisione cōtinui. 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 remouendo est error aliorum circa materiam istam, Deinde determinanda est veritas questionis.

1. QVANTVM ad primum sciendum quod Aristoteles eius commentator 1. metaphysicæ posuerunt numerum angelorum iuxta numerum orbium, vel moruum celestium, & ideo cum secundum vnam opinionem sint 47. orbis vel motus orbium vel 55. secundum aliam, dixerunt tot esse angelos & non plures, ratio huius opinionis fuit, hæc intelligentia 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 maximè causæ primæ. Per motum enim est causa rerum sicut & causa prima, ergo omnis intelligentia semper causaliter aliquid motum propter quod numerus & distinctio earum sumitur secundum numerum & distinctionem motuum.

6. Hæc autem opinio habet falsum fundamentum, quod optima dispositio intelligentie sit in mouendo, hoc enim non est verum, quia quantum aliqua intelligentia plus recedit à causa prima tanto minus est perfectior. Et quantum plus accedit tanto est perfectior natura & operatione. Sed videmus quod intelligentia maximè recedens à causa prima (ut anima rationalis) maximè vniatur corpori (scilicet in ratione motoris & forme) superior autem & perfectior ut angelos minus vniatur, quia non in ratione forme sed motoris. Solum ergo illa quæ est suprema minus vniatur (scilicet nec in ratione motoris, nec in ratione forme) ergo non est ex optima & perfectissima dispositione intelligentie quod semper moueat. Et quod subditur quod intelligentia in mouendo maximè deo assimilatur falsum est, quia potius est in mouendo, perfectior est enim assimilatio quæ est secundum potestatem perfectionis. Sed intelligere & amare sunt perfectiores operationes in deo quam mouere in intelligendo enim seipsum & amando consistit eius beatitudo, & non in mouendo, ergo &c.

7. Quicquid autem sit de veritate questionis duplex est modus dicendi. Primus est quod plures sunt angeli specie differentes quam sit species rerum materialium, quod declarant sic. Ordo nature videtur exigere quod illa quæ sunt nobiliora, excedant quantitate vel numero ignobiliora, vnde videmus quod corpora celestia in tantum excedunt hæc inferiora, ut hæc non habeant digniora sunt ceteris corporibus, ita substantiæ intellectuales digniores sunt omnibus corporibus. Excedunt igitur corporales substantiæ non in quantitate (cum illa non habeant), sed in numero. Sunt igitur plures species angelorum quum rerum materialium.

8. Sed istud non valet, perfectiora enim non excedunt alia naturaliter nisi perfectione. Perfectio autem non est in numero, quæ sit plures essent persone diuine quum creatæ. Sed in cellis virtutis in substantiis separatis potest saluari in eis respectu inferiorum absque maiori numero, imò in vniua substantia separata, ergo propter perfectionem substantiarum separatarum non oportet eas ponere in numero excedente substantias corporales. Sed sicut corpora celestia excedunt inferiora non numero sed magnitudine molis, sic sufficit quod substantiæ se-

paratae excedant substantias corporales non numero, sed magnitudine virtutis.

9. Alii autem declarant eandem conclusionem aliter, & dicunt quod debemus imaginari totum ordinem rerum in vniuerso, sicut vnam lineam inter duo puncta (scilicet inter deum & materiam primam) inter quæ continentur omnia quæ sunt vel esse possunt, & omnia habent per se ordinem inter hæc duo extrema, sicut species numerorum inter se imaginemur autem hanc lineam diuidi in puncta, qui est anima rationalis, à qua sit vna linea, ascendendo ab ipsa ad deum per naturas substantiarum intellectuales. Item ab ipsa vsque ad materiam primam constituitur alia linea, descendendo ab anima vsque ad materiam per naturas rerum corporalium, nunc est ita, quod ubi in linea est maior distantia inter duo puncta, ibi sunt plures partes lineæ, partes dico eiusdem quantitatis, ubi est minor distantia, ibi sunt pauciores partes. Sed inter animam intellectuales & deum est maior distantia, quam inter animam & materiam, quare inter deum & animam sunt plures partes vniuersi quam inter animam & materiam primam. Sed inter deum & animam sunt species angelorum, inter ipsam verò & materiam primam sunt species substantiarum corporalium, ergo plures sunt species angelorum, quam substantiarum corporalium, & hoc est quod dicit Dion. quod celestes mentes incomparabiliter excedunt rerum mundanarum coartatam multitudinem, id est multitudinem secundum speciem, quæ dicitur coartata, vel quia in vna specie plura indiuidua. q. coartantur, & sunt vnum, quemadmodum dicit Porphyrius, quod participatione speciei plures homines sunt vnus homo, vel quia species rerum materialium sunt inter duo extrema finita, & ita sunt quasi coartata inter illa. Species autem angelorum non sic, sed sunt inter deum & animam, inter quæ non est artata distantia, sed infinita.

10. Hæc ratio autem nihil concludit, nisi supponatur quod omnes gradus quibus deus potest imitari à creatura spirituali sunt actu producti, quod poni non potest si sunt infiniti gradus imitabilitatis, sicut & illa linea imaginatur infinita. Talia autem infinita ponere in actu est impossibile (ut probatum est lib. 1. dist. 43.) Si verò dicatur quod non sunt infiniti gradus imitabilitatis, sed finiti, tunc est omnino incertū an plures sunt 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 ponantur infiniti.

11. Quicquid sit tamen de hoc, si solum ponantur species angelorum plures quam rerum materialium, & non ponantur plures angeli in eadem specie, non oportet dicere quod angeli sint in numero multum excessiuo, quia non sunt species rerum in tam excessiuo numero, sicut de angelis dicitur Danielis septimo (ut dictum est in argumento) & in Job 25. Nunquid est numerus militum eius? & propter hoc forte sunt omnes eiusdem speciei, vel saltem plures ex eis. Non enim videtur omnino congrua ciuitas differentium secundum speciem. Pluralitas autem talis, quæ est differentium secundum numerum totaliter est ex beneplacito producētis, qui tot produxit, quod producere voluit, cuius voluntatem scriptura nobis exprimit in locis præallegatis.

12. AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum quod nihil prohibet minorem esse numerum, quam animarum quæ fuerunt, quæ sunt, & erunt. Creantur enim quotidie, nec illæ quæ prius creatæ fuerunt, desinunt esse corruptis corporibus. Omnes enim angeli simul creati fuerunt. Quod autem maior numerus angelorum ponitur, quam corporum celestium causa est, quia corpora celestia solum habent ordinem ad inferiora secundum esse naturæ, & in ratione actiui, & ideo tot sunt, & non plura, quot sufficiunt ad agendum. Sed angeli præter ordinem quem habent ad corpora celestia in mouendo ea (quod pertinet ad cursum naturæ) habent etiam ordinem alium quoad esse gratiæ. Sunt enim quidam ex eis in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis, ut dicitur Hebr. 1. & secundum Hieronymum vnaquæque anima à sui exordio habet angelum ad sui custodiam deputatum.

13. Ad secundum dicendum quod in rebus maximè accedentibus ad causam primam debet esse minor pluralitas quantum ad partes quæ veniunt in compositionem rei, sicut in binario qui maximè accedit ad unitatem sunt pauciores unitates quam in quoquam alio numero. Sed nihil prohibet quin in eis sit maior pluralitas secundum speciem, vel secundum indiuidua eiusdem speciei, sunt enim plures binarii, quam nouenarii. Et similiter 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 ordinem suæ sapientiæ.

Quæ

Utrum potentia cognitiua angeli sit illud idem quod est sua essentia.

Thom. 1. q. 54. ar. 4.



CIRCA cognitionem naturalem angelorum queruntur quatuor. Primum est, utrum potentia cognitiua sit id quod sua essentia. Secundum est, utrum angeli cognoscant res per suam essentiam, vel species. Tertium est, utrum cognoscant singularia. Quartum, utrum intellectus angeli sit semper in actu. Ad primum sic proceditur & arguitur quod virtus seu potentia intellectiua angeli differat a rebus eius essentia, quia secundum diuersitatem actuum est diuersitas potentiarum. Sed esse est actus essentiae, & intelligere est actus potentiae intellectiuae. In angelo autem intelligere non est suum esse, ergo nec intellectiua potentia est sua essentia.

2. Item Dionysius 1. cap. Hierarchie angelice, dicit quod angeli diuiduntur in substantiam, virtutem, & aliud operatio. In eis aliud est substantia, aliud est virtus, & aliud operatio.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia mens & intellectus nominant potentiam intellectiua, sed Dionysius & Damascius in pluribus locis nominant angelus intellectus & mentes, ergo angelus est sua potentia intellectiua.

4. **RESPONSIO.** Nos pauca nouimus de angelis, & eorum cognitione. Et illa pauca debemus coniecturare ex conditione animae nostrae, quae est de numero substantiarum intellectiualium, quamuis in illo ordine infima. Et secundum hanc de quaestione proposita videtur esse dicendum quod potentia intellectiua angeli sit realiter idem quod sua essentia, quod potest persuaderi sic, quod enim potentia cognitiua animae nostrae differt ab essentia potissime conueniunt ex duobus (ut patet ex dictis in primo libro) vnum est, quod aliqua potentia animae sunt ad actus totaliter diuersos, & separatos nullum ordinem inter se habentes, ut sunt audire, videre, & huiusmodi: propter quod oportet eos reducere in proxima principia realiter diuersa, & non in vnum solum, ut est essentia. Aliud est, quia essentia animae est actus corporis, aliqua autem potentia eius non sunt actus corporis ut intellectus & voluntas: propter quod oportet essentiam animae a praedictis potentis differre realiter. Neutrum tamen istorum est in angelis, quia in eis non est nisi vnica cognitio (videlicet intellectiua) 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 conuenire, quia potentia intellectiua angeli differat realiter ab eius essentia frustra autem ponuntur plura, ubi vnum sufficit, ideo &c.

5. **AD PRIMUM** argumentum dicendum est per interemptionem minoris, quia quamuis intelligere sit actus potentiae actiue intellectiuae angeli realiter ab ipsa differens, quando intelligit alia a se, tamen esse non est actus essentiae realiter ab ipsa differens, imò sunt realiter vnum & idem vtroque accepto secundum potentiam, vel secundum actum, sicut ostensum fuit in primo libro, distinctione octaua.

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.

Utrum angeli cognoscant res per suam essentiam, vel per species.

Thom. 1. q. 55. ar. 1. & 2.



AD SECUNDUM 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 angeli non intelligit per essentiam suam.

2. Item si angeli 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, quod omnis intelligentia plena est formis, sed illas formas vocamus species, ergo angeli intelligant 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 obstante quod ipsa sit finita, sed propter aliud non negatur quod angelus non intelligat alia per suam essentiam, ergo &c.

6. **RESPONSIO.** Hae praeposicio (per) potest denotare vel principium intellectiuum, sicut dicimus quod homo intelligit per intellectum, vel illud quod est subiecti representatiuum, 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, ubi ostensum est quod intellectus angeli est sua substantia, & sic angelus intelligit quicquid intelligit per suam substantiam, & sic quum per principium intellectiuum & ideo quaestio solum est dubia secundo modo, videlicet utrum angelus intelligat omnia per suam essentiam, tanquam per representatiuum.

7. Circa quod est aduertendum quod angelus cognoscit se & alia a se. Sed cognoscendo se, seu suam essentiam non indiget alio representatiuo, sed immediate cognoscit se per se, seu per suam essentiam. Cuius ratio est, quia per hoc fit intelligere in nobis, & in quibuscunque 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 quod intelligat se per suam essentiam, quia est subiecti praesens. Dicendum quod non, quia obiectum primo proportionatur 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 theologi, quam philosophi.

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, & hanc aliam, & sic vique ad infimam quae creauit coelum, & mediante celo omnia inferiora, sic posset dici quod quilibet angelus cognoscit omnia per suam essentiam, sicut & causa prima, quia sicut causa prima ratione suae causalitatis, sic praefectior sufficiens omnia (ut dictum fuit libro primo) sic quilibet intelligentia representat sufficiens omnia quae sub ipsa essent, quia esset causa eorum, & omnia quia essent supra ipsam quae esset causata ab eis, & hanc viam tenet auctor de causis, qui dicit octaua propositione quod omnis intelligentia scit id quod est sub se, & illud quod est supra se, verumtamen scit illud quod est sub se, quoniam est causa eius. Et scit quod est supra se, quia acquirit bonitates ab eo.

10. Sed quia haec opinio non est consona veritati, nec fides: idcirco quaestio maiorem habet dubitationem. De qua quidam alij dicunt quod angelus intelligit alia a se per species, non quidem a rebus acceptas, sed concretas, seu a deo influxas, quae representant intellectui angelico alias res tam spirituales quam corporales, & rationes istorum tacite sunt in arguendo quaestionem. Iste autem species originaliter introductae videtur 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. Si enim istud fuisset forsitan nunquam fuisset facta mentio de speciebus requisitis ad cognitionem. Sed quia quidam credunt quod species coloris in oculo representat visui colore, cuius est species, ideo ponunt tam in intellectu nostro, quam angelico quasdam species ad representandum res, ut cognoscantur, tam a nobis quam ab angelis.

11. Hoc autem non reputo verum esse, nec in sensu, nec in intellectu nostro, nec in angelico. Et quod non sit ponere species in sensu, puta in visu ad representandum visui colorem, ut videtur, patet sic, omne illud per quod tanquam per representatiuum, visus, visus non fertur in alterum est primo cognitum. Sed species coloris in oculo non est primo cognitum, seu visa ab ipso, imò nullo modo est visa ab eo, ergo per ipsam tanquam per representatiuum, visus, visus non fertur in aliquid aliud. Probatio maioris, quia quicquid se habet obiectiue ad potentiam cognitiuam, quum sit cognitum, 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 doceat in cognitionem alterius est prius eo cognitum tempore, vel natura. Et hae sunt 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.

12. Item talis species si duceret in cognitionem alterius hoc faceret ratione similitudinis. Vnde communiter vocatur similitudo rei, & sic haberet rationem imaginis, imago autem ducens in cognitionem illius cuius est imago est primo cognitum quod non potest dici de tali specie, ergo &c. Et sine dubio de se videtur absurdum quod potentia cognitiua ducatur in cognitionem alicuius per tale representatiuum, quod est sibi totaliter incognitum. Contrarium enim verissimum est, videlicet quod per notum ducitur in cognitionem ignoti. Et sic patet quod nulla species est in oculo ad representandum visui colorem ut videtur, quamuis enim color imprimatur in medio, & in oculo suum speciem propter similem dispositionem diaphaneitatis quae est in eis, illa tamen nihil facit ad visionem, neque visui representat colorem ut videtur.

13. Quod autem in intellectu nostro non sit ponere speciem talem patet per eandem rationem, quia oportet quod esset ab intellectu primo cognitum cuius oppositum experitur. Itē si in intellectu esset talis species, aut esset respectu primi cogniti solum, aut respectu omnium, non respectu omnium, quia species in intellectu nostro si qua sit, potest abstrahi a fantasmatibus. Sed fantasmata non sunt omnia, sed solum rerum sensibilibus, & quantum ad accidentia secundum quae solum sunt sensibilia, ergo respectu aliorum nulla est intellectus nostri species. Item cognitio rei per speciem secundum ponentes speciem non est discursiva, sed multa cognoscuntur a nobis per discursum, talia ergo non cognoscuntur per speciem.

14. Si autem dicatur quod species requiratur in intellectu respectu primi cogniti. Contra, quia in potentis ordinatis obiectum praesentatur posteriori potentiae per actum prioris (sicut appetitui representatur sibi obiectum, videlicet bonum per cognitionem prauiam). Per hoc enim soli praesentatur appetitui bonum quia est cognitum. Sed sensus & intellectus in nobis sunt potentiae ordinatae, ergo per solum actum prioris poterit (videlicet sensus) praesentatur sufficiens intellectui suum obiectum, neque oportet ponere aliquam speciem. Itē intellectus cum sit virtus reflexiua cognoscit se & ea quae sunt in eo per certitudinem, & quasi experimentalem. Vnde experimur nos intelligere & habere in nobis principium quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possemus per certitudinem cognoscere ea esse in nobis. Sicut cognoscimus per certitudinem alia quae sunt in intellectu nostro tam actus quam habitus, quod non est verum. Non videtur ergo quod in intellectu nostro sit aliqua species ad representandum sibi sibi obiectum, nec in sensu ut prius probatum est, ergo &c.

15. Est tamen aduertendum quod licet in nulla potentia sensitiua, vel intellectiua sit species ad representandum ei suum obiectum. Tamen in spiritibus corporeis non sentientibus remanent obiectiue species, seu impressiones sensibiles abeuntibus sensui organo interiorum sensuum apprehenduntur, & si in eis sit cognitio, decipimur existimantes rerum imagines esse veras res exteriores. Si vero cognitio non sistant in eis, sed apprehenduntur ut imagines illarum rerum non decipimur, sed sunt nobis principium memorandi.

16. In ipsis autem organo 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 quod in ipso non sunt aliqua species per quas representantur ei res quas cognoscit. Quod patet sic, species representans rem aliquam & res cuius est species sunt eiusdem rationis specificae licet differant in modo essendi. Sed nulla species existens in intellectu angeli cum sit accidentis spiritualium quam corporaliū quas angelus intelligit, ergo vel corporales. Minor de se patet, quia substantia & accidentis non possunt esse eiusdem rationis specificae cum differant genere.

18. Sed maior probatur in sensibilibus quae sunt nobis notiora & ex quibus introductae sunt species ut dictum est. Et primo sic, si color se habet lux in corpore luminoso ad lumen causatum in medio, sic videtur se habere color in corpore terminato ad speciem ducit lux in medio, quia sicut proprium subiectum lucis secundum ducit esse densior pars lux sphaerae secundum calorem. Sic proprium subiectum coloris, qui in se continet aliquid de natura lucis secundum suum perfectum esse, est perspicuum terminatum per

opacum, subiectum autem vtriusque secundum esse imperfectum est perspicuum non densum nec determinatum, propter quod si color se habet lux ad lumen, sic color ad speciem. Sed lux in corpore densa & lumen in medio sunt eiusdem rationis specificae, licet differant in modo essendi, secundum rationem perfecti, & imperfecti, propter diuersitatem subiecti recipientis, ergo similiter color in corpore terminato & species eius in medio sunt eiusdem rationis specificae, licet differant secundum perfectum & imperfectum propter diuersitatem subiectorum recipientium.

19. Secundum probatur eadem maior sic, Actio omnium aliorum sensibilibus in medio & organo est vniuoca, calor enim distans ad hoc ut sentiat, oportet quod calefaciat medium usque ad organum, & ipsummet organum ut experimur, & idem est de sapore, & de quocunque alio sensibili, ergo a simili videtur quod actio coloris in medio & organum sit vniuoca, quod non esset nisi color, & sua species essent vnius rationis. Tertio quia species non ducit in cognitionem alterius (ut videtur) nisi ratione similitudinis, vnde & similitudo dicitur per quandam 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 immediate representat. Et sic probata est sufficienter maior.

20. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet, quod angelus non intelligit substantias rerum spiritualium vel corporaliū per aliquam speciem, & per eandem rationem non intelligit accidentia rerum corporaliū per speciem, quia in angelo, qui est substantia merè spiritualis, non potest esse aliquid accidentis eiusdem rationis cum accidentibus corporaliū. Contra rationes autem prius positas sunt aliquae instantiae quae ponuntur in quarto libro, & ibidem soluentur.

21. Per quid ergo intelligit angelus alia a se? Dicendum quod non per aliam representatiuam, quam per ipsammet praesentiam rerum in se vel in suis causis vel vtroque modo. Ad cuius euidentiā sciendum est quod 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 & intellectum quum cognoscimus nos. Sicut ergo sensibilia secundum se praesentia sensui cognoscuntur per sensum, puta omnia colorata, & omnia lucentia, quae secundum se praesentia liter obiciuntur visui statim videntur, quia vni est visum, & aliud visibile, propter quod eis approximatis statim sequitur visio a quocunque sit effectiue. Et similiter est de aliis sensibus. Sic tam res spirituales ut alij angeli quam corporales ut coelum & astra, & huiusmodi, quae secundum se sunt praesentes intellectui alicuius angeli propter ordinem & gradum, quem angelus habet inter partes vniuersi statim intuitiue cognoscuntur ab angelo absque alio representatiuo. Et in hoc cognitio angelica coheret modis & perfectionem nostrae cognitionis sensitiuae, & plus, quia non se extendit solum ad accidentia (ut sensus) sed etiam ad quidditates substantiarum. Sicut etiam praesentato intellectui nostro aliquo obiecto per actum sensitiuae partis sit intellectio a quocunque illa sit effectiue, & ex illo cognitio intellectus noster alia intelligit propter habitudinem causae ad effectum, vel e contrario, & sic de aliis habitudinibus, sic angelus ex his quae intuitiue cognoscit per ipsarum rerum actualem praesentiam, cognoscit alia propter habitudinem quam habet ad prima cognita, sicut illa habitudo sit causae ad effectum suae alia, & in hoc assimilatur nostrae cognitioni intellectiuae. Sed eam excedit in hoc quod intellectus noster cognoscit vnum per aliud discurrendo de noto ad ignotum. Intellectus vero angelicus, licet cognoscat vnum per aliud, non tamen discurrendo de noto ad ignotum. Sed statim & simul tempore vtrunque cognoscit, licet vnum per aliud.

22. Ad primum argumentum dicendum quod essentia angeli non representat ei omnes alias res ab angelo cognoscibiles, sed hoc non est propter limitationem angeli ad certum genus, & ad certam speciem, sicut bene probat argumentum factum in opposito. Sed hoc est quod ipsa non est causa aliorum sub se, quemadmodum essentia diuina est causa omnium, sicut prius declaratum fuit libro primo, distinctio 35.

23. Ad secundum dicendum quod concludit aequaliter quod angelus non cognoscit alia a se per species, sicut coheret quod non cognoscat per essentiam suam, & vtrunque concessum est. Quod autem ita sit patet, quia si sint species in angelo, per quas represententur ei res intelligibiles, quum illae species sint semper ei praesentes, videntur quod semper intelligat omnes res, quāuis habet species, sicut si representarentur ei per suam essentiam. Nec valet si dicatur quod angelus potest vti vna specie, & non altera, & quandoque nulla quum sit substantia volens & libera, quia idem posset dici de essentia sua, quod non vteretur ea ad representandum res, nisi quādo veller, quod neutrum est verum, quia licet in potestate hominis vel angeli sit quādoque applicare, vel non applicare ea, quibus applicatis necessario sequitur actio (verbi gratia) In potestate hominis

homini vel angeli, est applicare ignem super, tamen non est in potestate eorum, quin facta applicatione sequatur actio, sic quod ad presentiam illius quod sufficiens representat obiectum potentia cognitur sequatur necessario cognitio, non est in potestate angeli quod non cognoscat illud quod ei representatur, sicut non est in potestate hominis, quod representato obiecto in facta mente 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 quod nunquam fuit intentio auctoritatis de causis, quod in angelo vel in intelligentia sint species, de quibus alij loquuntur, sed quum ipse fuerit platonice posuit tales formas esse in intelligentiis quales ideas posuit Plato, quas etiam quandoque vocavit formas. Plato autem secundum veritatem vocavit ideas cognitiones rerum, vel res vel cogitationes, & non aliquas formas intellectui inherentes, vel per se substantiales, sicut fabulose imposuit ei Aristoteles, & tales formas, hoc est rerum cognitiones dicit auctor de causis esse in intelligentiis.

25 Per idem patet ad quantum, quia secundum Dionysium angeli illuminantur rationibus rerum & cognitionibus earum, quia ipsa cognitio est eorum illuminatio.

26 ARGUMENTUM in oppositum bene probat quod essentia angeli per hoc quod est limitata ad genus, & ad speciem non impeditur quin possit alias res representare, quia quum inter res diversorum generum sit certa habitudo, vna potest per aliam representari. unde & accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est (ut dicitur primo de anima) veruntamen quod angelus cognoscit perfecte & distincte omnes res naturales, spirituales & corporales ad eadem distincta & perfectam representationem non sufficit essentia angeli, quia non continet alias res distincte 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. art. 2.



AD TERTIVM sic proceditur. Et arguitur quod angelus non cognoscat singularia, quia infinitum secundum quod infinitum sit ignotum (ut dicitur tertio physico) sed singularia sunt infinita sicut successione, ergo sunt angelis ignota.

1. Itē angelus alia a se per eorum presentiam cognoscit (videtur fuisse prius in precedere questione) sed aliqua singularia sicut futura non possunt esse presentia angelo, ergo non sunt ab eo cognita.

3 Ad idem est quod communiter allegatur ex dicto Boetij, quod singulare est dum sentitur, univiale dum intelligitur, sed in angelo non est cognitio sensitiva, ergo non cognoscit singularia.

4 IN CONTRARIUM est, quia cognitio angelica perfectior est quam nostra, sed nos cognoscimus singularia, ergo inconueniens est dicere quod angeli non cognoscant ea.

5 Item operationes sunt singularium, & circa singularia, sed angeli habent circa nos operationes & actiones custodiarum & administrationum secundum illud Psalm. Angelis suis deus mandauit de te &c. Et ad Hebræos 1. cap. Omnes sunt administratorij spiritus, & in ministerium missi & hoc non faciunt, nisi mediante cognitione, ergo cognoscunt singularia.

6 RESPONSIO. Duo sunt quae videntur facere difficultatem circa questionem istam. Primum est, quia videtur aliquibus quod primum cognitum ab intellectu sit univiale, quod se habet per indifferentiam ad plura singularia, propter quod dubium est qualiter cognito univiale cognoscatur determinate hoc singulare vel illud. Secundum est, quia singularium quaedam sunt necessaria, & quaedam contingencia, & quaedam presentia, & quaedam futura, & futurorum quaedam dependent ex causis pure naturalibus, quaedam vero dependent ex libero arbitrio, in toto vel in parte de quorum omnium cognitione non videtur quod possit eadem ratio assignari.

7 AD TOLLENDVM ergo haec duo dubia, aduertendum est quantum ad primum, quod primum cognitum ab intellectu non est univiale, sed singulare. Quod patet primo, quia primum obiectum, & omnis per se conditio obiecti praecedit actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum, sed supponit, sicut visus quoad actum videndi praesupponit colorem. Sed univiale vel conditio univialis non praecedit actum intelligendi, imo sit per actum intelligendi, eo modo quod potest sibi competere fieri, esse enim univiale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis & individuationis, ita quod esse univiale est sola denominationis obiecti ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit prius li-

Th. 1. q. 57. ar. 1. ad. 1. & arg. 3.

bro primo, distinctione 3. ergo univiale non est primum obiectum intellectus, nec univiale est eius conditio per se, & ita primum intellectum non est univiale.

8 Si dicatur quod esse univiale non est esse sic intellectum, imo praecedit omnem intellectionem, quia secundum commentatorem, intellectus agens facit univialitatem in rebus, & eius actio praecedit intellectionem, sicut ordine naturae. Non valet, quia ut visum fuit libro primo, intellectus est intellectus agens, & frivolum est dicere quod univialitas fiat in rebus, quia univialitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas. Et si intellectus agens esset aliquid, & aliquid ageret, illud semper esset vnum numero, & singulare, & non univiale.

9 Et si dicatur quod intellectus agens non facit univiale, nisi quia cum fantasmate causat speciem in intellectu, quae representat rem in univiale: Non valet, quia probatum est supra, quod nulla species est in intellectu, quae representat ei suum obiectum.

10 Item omne reale representatiuum, 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 univiale non est conditio realis, sed rationis, ergo talis species non representaret univiale.

11 Item in potestis ordinatis, ubi terminatur actus prioris potentiae, ibi incipit actus posterioris, sed sensus & intellectus in nobis sunt potentiae ordinatae, ergo ubi terminatur actio sensus tanquam prioris potentiae, ibi incipit actio intellectus. Sed actus sensus terminatur ad singulare, ergo & singulari incipit actus intellectus.

12 Itē univiale est vni per abstractionem a multis, & de multis, de quibus dicitur, & in hac abstractione singularia a quibus sit abstractio, habent rationem quasi termini a quo, & univiale rationem terminat ad quod. Sed terminus a quo, praecedit terminum ad quem, ergo intellectus abstractus prius intelligit singularia, quam univiale. Et ad hanc intentionem dicit Aristoteles primo de anima, quod animal univiale, aut nihil est, aut posterius est suis singularibus.

13 Item si intellectus noster non intelligeret prima intellectione singulare hoc esset, aut quia non representaretur ei, aut quia non posset, aut quia non vellent. Primum non potest dici, quia prima representatio quae fit intellectui nostro sit per fantasma quod est representatiuum 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 factiones sint singularium, & circa singularia. Nec tertium, quia velle sequitur cognitionem. Si ergo intellectus vellent non intelligere singularia, vel nollet intelligere ea, sequeretur quod praecognoiceret ea, & sic sequeretur oppositum positi. Relinquitur ergo quod intellectus noster prima intellectione intelligit singulare.

14 Item patet specialiter secundum alios qui ponunt quod intellectus per se mouetur ab obiecto, quia illud per se & primo intellectus quod per se & primo mouet intellectum ad intelligendum. Mouet enim causando cognitionem sui prius & principalis quam aliter: Sed singulare primo & per se mouet, & non univiale. Quia actiones sunt singularium, & non univialis, ergo singulare primo & per se intelligitur, quod concedendum est quicquid senserit, vel dixerit Aristoteles per verba obscura & innotata, quae ponit 3. de anima.

15 Item quicquid esset de intellectu nostro, tamen de intellectu angelico oporteret dicere quod directe & per se intelligit singularia, quia vnica cognitio angeli, quae est intellectiva, est exactior est quam nostra duplex cognitio, sensitiva videlicet & intellectiva, ut dictum fuit prius. Sed constat quod nos primo & directe cognoscimus singularia per cognitionem sensitivam, quae est prima omnium cognitionum nostrae intellectus, ergo cognitio intellectiva angeli quatenus comprehendit perfectionem nostrae cognitionis sensitivae est per se & directe singularium. Et confirmatur, quia illud quod magis habet de entitate, magis est cognoscibile, sed singularia plus habent de entitate quam univiale, ergo magis sunt cognoscibilia. Sed ex parte virtutis cognitivae ipsius angeli non potest esse defectus, quum ipsa sit perfecta, ergo angelus cognoscit prius & perfectius singulare quam univiale: & sic exclusum est primum dubium.

16 QVANTVM ad secundum est sciendum quod singularia se habent in duplici differentia, quaedam enim dependent quantum ad suum esse & fieri solum ex causis naturalibus, quaedam autem dependent vel quantum ad esse, vel quantum ad fieri ex libero arbitrio. Singularia autem quae dependent solum ex causis naturalibus si sine praesentia cognoscuntur infallibiliter ab angelo, nec est alia causa querenda, nisi quia sunt ei praesentia. Sicut

Th. 1. q. 57. ar. 2. ad. 1. & de Ca.

Th. 1. q. 57. ar. 2.

Th. 1. q. 57. ar. 2.

sunt secundum se praesentia angelo, sunt tamen ei praesentia ratione causarum suarum naturalium in quibus praexistunt, & sic possunt ab angelo praecogosci.

23 AD TERTIVM dicendum quod intentio Boetij non fuit quod intellectus non possit cognoscere singularia, sicut & sensus, sed quod univiale non cognoscitur, nisi per solum intellectum.

QVAESTIO OCTAVA.

Vtrum intellectus angelicus sit quandoque in potentia.

Thom. 1. q. 58. ar. 1.



AD QVARTVM sic proceditur. Et videtur quod intellectus angelicus sit quandoque in potentia, quia contingit scire multa, intelligere vero vnum solum. Topicus igitur angelus non simul omnia intelligit, ergo intelligendum 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 diuinus, quare &c.

3 CONTRA. In omni natura intellectiva, quae quandoque est in potentia quandoque in actu est inuenire intellectum agentem & possibilem, sed in angelo non distinguimus hos duos intellectus, quare &c.

4 RESPONSIO. Haec quaestio, & illa qua queritur, An angelus simul omnia intelligat, quae subiacent suae naturali cognitioni videntur mutuo se includere, & quasi vna quaestio esse. Et ideo notandum veraque questionem, quod cum potentia dicatur in habitu ad actum, & actus sit duplex, scilicet primus & secundus, est etiam duplex potentia, scilicet ad actum primum, & ad actum secundum. Actus primus ut quidam dicit, est forma intelligibilis vel species. Actus secundus est consideratio. Ad actum primum intellectus angeli nunquam est in potentia, quia illum gradum tenent angeli in spiritualibus substantiis quem tenet corpora celestia in corporalibus. Corpora autem celestia non sunt in potentia ad formam, quae non sit completa per actum, ergo nec potentia intellectiva angeli est, quae non sit totaliter completa per formas intelligibiles. Ad actum autem secundum, qui est consideratio, est in eis potentia separata ab actu, non enim semper actu cogitant omnia, quorum species habent. Sed potest angelus, quum sit substantia volens & libera, vni vna specie, & non altera, ad intelligendum vnum, & non aliud.

5 Haec autem opinio ponit quod angelus intelligat per species, quod prius improbatum est. Et adhuc improbari potest communis ratione, quae talis est, Sicut corpus non potest simul figurari diuersis figuris, sic videtur, nec intellectus noster vel angelicus potest simul informari diuersis speciebus. Nec valet si quis dicat quod non sunt ibi in actu simpliciter, nec simpliciter in potentia sed medio modo, scilicet in habitu quo modo nihil prohibet plures species esse in eodem, quia quantum ad actum informandi omnes species sunt simpliciter in actu siue intellectus consideret actu siue non.

6 Dicendum est ergo quod angelus sicut dictum est intelligit se & alia a se. Respectu autem sui semper est in actu secundo, quia vnusquodque per hoc intelligitur quia praesens est intellectui, angelus autem semper sibi ipsi praesens est, quare &c. Et idem est de omnibus incorruptibilibus, quia semper sunt ei potentia. Respectu autem futurorum quae dependent ex solis causis naturalibus angelus semper est in actu secundo, quia etiam talia non sunt praesentia naturae angelicae secundum esse proprie existentiae, tamen ei praesentia sunt secundum esse quod habent in causis suis. Quae autem dependent ex libero arbitrio nostro vel angeli, dum futura sunt, non sunt actu cognita ab angelo nisi forte per aliquam coniecturam. Dum autem sunt actu, cognoscuntur ab angelo, quare autem sunt supernaturalia, & ex sola voluntate dei dependent, nec futura, nec praesentia cognoscuntur ab angelo, nisi per reuelationem, & horum omnium redditur rationes sunt in praecedere quaestione.

7 Emergit autem hic vna dubitatio, sicut enim vnitas motus requirit vnitate terminum, sic vnitas operationis requirit vnitate obiecti, ergo non videtur possibile quod angelus vno actu & simul intelligere plura possit quod est contra ea quae dicta sunt. Et dicendum quod cum intelligere fiat in nobis per hoc quod intelligibile sit praesens intellectui, & similiter in angelo, quia praesentia iam facit non situs, sed ordo sicut dictum fuit prius, omnia illa habent rationem vnus intelligibilis, & vno actu intelligi possunt ab angelo, quae sub vno ordine ei praesentari possunt. Omnia autem quae cognoscit angelus naturaliter ea sub vno ordine, & in ordine, haec cum in ne ad vni praesentantur eidem, videlicet in ordine ad essentiam quae dicitur suam, quae talem gradum tenet in entibus, quod alia tam superiora quam inferiora sunt ei praesentia, vel in se, vel in causis suis: d. 37. q. 1. Et ideo

Et ideo

Et ideo possunt simul, & unico actu ab angelo cognosci.

PER HOC patet ergo ad primū. sunt enim vni intelligibile, quae sub vno ordine continentur, & quae habent ordinem ad vnum, qualia sunt omnia naturaliter intellecta ab angelo. Ad secundum dicendum quod nullus intellectus nisi diuinus est, quin sit quandoque in potentia ad intelligendum aliqua (scilicet) quae dependent ex libero arbitrio, & quae sciuntur per reuelationem.

DISTINCTIO QUARTA.

Sententia huius distinctionis quartae, in generali & speciali.

POST 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. Primū mouet questionem. Secundū soluit. Tertiū recapitulat determinata. Secunda incipit ibi. Ad hoc autem quod. Tertia, quales fuerunt angeli. Secunda istarum diuiditur in duas, secundum duas questiones quas soluit. Secunda ibi dicitur namque perfectum. Prima principalis diuiditur in tres. Primū soluit questionem quantum ad malos. Secundū quantum ad beatos opponendo & veritatem determinando. Tertiū concludit quantum ad utrosque. Secunda, boni verū qui perfructurunt. Tertia, Ex praedictis consequitur. Hae est diuisio in generali.

1. IN SPECIALI sic procedit magister: Et proponit primū querendo an angeli fuerint creati beati an miseri, perfecti an imperfecti. Deinde respondet ad primū, dicens quod angeli non fuerint creati mali vel miseri, quia nō statim peccauerunt. Misera autem peccatum consequitur, & qui peccauerunt, & qui ceciderunt, nō fuerint creati beati, quia certitudinem euentus sui non habuerunt. Postea respondet quantum ad bonos opponendo per Augustinum, quod boni suum statum praeseruerunt, mali verū non. Sed magister dicit quod Augustinus loquitur inquirendo, non asserendo. Ante peccatum enim nulla fuit discretio malorum angelorum à bonis, & ideo utrique erant sui status incerti. Postea respondet quod illi qui corruerunt, nunquam boni fuerunt, nisi perfectione naturali. Illi verū qui perfructurunt aut beati fuerunt in spe, quia aliquo modo beatitudinem praeseruerunt, aut incerti sui euentus, & tunc nec aliter quam alij erant beati, & hoc probabiliter videtur. Deinde respondet ad secundam questionem, dicens quod triplex est perfectio, quaedam secundum tempus, quaedam secundum naturam, quaedam vniuersaliter. Primam habuerunt in creatione, secundam in confirmatione. Terciam verū solius dei est. ideo quoad aliquid fuerint perfecti, quoad aliquid imperfecti: vltimū recapitulando concludit ea quae dicta sunt.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum angeli fuerunt creati beati, an miseri.

Thom. 1. q. 63. ar. 2.

IN HAC distinctione agitur de statu in quo fuerunt creati angeli, circa quam queruntur tria. Primum est, vtrum creati fuerint beati an miseri. Et videtur quod fuerunt creati beati, quia essentia beatitudinis in dei visione consistit. Ioannis 17. Hae est vita aeterna, vt cognoscant te, &c. Sed angeli in principio suae creationis viderunt deū, alioquin non habuissent cognitionem matutinam, quae est cognitio rerum in verbo, cuius contrarium ponit Augustinus super Genes. ad litteram, 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. CONTRA. Angeli non potuerunt creati miseri (vt infra probabitur) ergo nec beati.

4. RESPONSIO. Beatitudo tam hominis quam angeli consistit in operatione intellectus & voluntatis circa supremum obiectum, scilicet deum. Et hoc tam secundum theologos, quam secundum philosophos. Hae 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 dictum est, per hoc fit intellectus in actu secundo, quod fit ei praesens intelligibile, sed intellectui angelico semper est praesens suipremum intelligibile, quod est deus, quare &c. Assumptum pro-

batur, quia praesentiam intelligibilis intellectui angelico facit ordo vnius ad alterum (vt deductum fuit) semper autem erat ordo dei ad alterum, & e contrario quando angelus est, quare &c.

5. Si autem loquamur de secunda beatitudine, illa consistit in duobus, scilicet in adeptione 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 culpe & poenae creati sunt in beatitudine. Et de carentia mali culpe ostenditur inferius. De carentia autem mali poenae patet, quia omnis poena vel est per subtractionem alicuius perfectionis debita vel habita, quoad poenam damni, vel per immisionem alicuius dispositionis contrariae quoad poenam sensus. Angeli autem in sua creatione nihil subtrahuntur est quod ab eis esset habitum, quia appetit quam creaturam 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 naturam. Si verū ponantur 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 celum, sed celum non est secundum naturam susceptum peregrinae impressionis (vt dicitur 1. metheororum) ergo multo minus natura angelica. Loquor secundum naturam, quia forte aliud est secundum diuinam iustitiam, vbi ponuntur alij qui in demonibus & animabus damnatorum quod patiuntur non solum per detentionem, sed per immisionem, &c. de quo inquiretur.

9. AD PRIMVM 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 litteram, qui quod posuisset quod opera sex dierum simul facta fuissent (iuxta illud Ecclesiast. 18. Qui viuunt in aeternum creauit omnia simul) necessarii habuit exponere quomodo intelligantur illi sex dies, in quibus secundum litteram videtur quod res per quandam successionem fuerint creatae, vbi exponit sex dies per cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Et sicut in vltima die est mane & vespere, sic ponit ipse circa cognitionem angelorum, mane & vespere, id est cognitionem matutinam & vespertinam. Non vocat autem vespertinam cognitionem, cognitionem rerum in proprio genere, & matutinam cognitionem rerum in verbo gloriosam, vt exponunt quidam iuxta quam expositionem procedit argumentum, quia si cognitio angelorum matutina esset gloriosa, omnes pro certo fuissent beati, quoniam omnibus indita fuerit cognitio rerum sex diebus productarum, etiam antequam produceretur ordine naturae, in quorum quolibet die distinguitur mane & vespere: sed vocatur cognitio vespertina, vt ibi expressè dicit cognitio quam habet angelus de se, aut de alia re, quod fit aliud à creatore. Quam autem hanc cognitionem refert ad laudem creatoris, qui lux est, vt vltimus rei huius 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 à 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 causam fieri.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum omnes angeli creati fuerint in gratia.

Thom. 1. q. 62. ar. 3.

Secundo

SECUNDO queritur, vtrum omnes angeli fuerint creati in gratia. Et videtur quod non, quia voluntas angeli non aueritur ab eo cui adheret. Ex hoc enim redditur à quibusdam causa oblationis demoni. Sed voluntas angelorum aueritur à deo per culpam, ergo nunquam adheret ei per gratiam.

2. Item quod inest alicui à creatione inest naturaliter, sed gratia non inest naturaliter, alioquin non esset gratia, quare &c.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus de ciuitate dei, libro duodecimo, quod deus simul erat condens naturam, & largiens gratiam, & loquitur de angelis. Etiam Hieronymus super Osee tertio capitulo, dicit quod demones in magna pinguedine spiritus sancti creati sunt.

4. RESPONSIO. Quamuis per certitudinem fieri non possit quae pars questionis sit verior (quoniam quæstio sit de facto) quod ex sola voluntate diuina dependet. Tamen probabiliter videtur quod angeli fuerint in gratia creati. Tum quia ad hoc sunt sanctorum auctoritates expressae, quae in opponendo tacite sunt. Tum quia rationes satis 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, quoniam non potuerit amitti, nisi per culpam, quare &c.

5. Item 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 fuerint producta secundum suas 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 concreata. Si quae autem auctoritates videntur dicere quod prius fuerint angeli creati quam haberent gratiam, exponenda sunt de prioritate naturae, non temporis.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum quod voluntas angeli non aueritur ab eo cui adheret per electionem, forsitan autem angelus malus solum habuit gratiam in munere, vel in habitu, & nunquam in usu. Vnde nunquam per aliquem actum grauium vel meritorum deo adheret, 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 fuisset homini Christo naturalis, quod falsum est, & similiter est de gratia angelis concreata.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum boni angeli fuerint praesentis suae confirmationis, & mali sui casus.

Adam in 3. q. 6.

TERTIO queritur, vtrum boni angeli fuerint praesentis suae confirmationis, & mali sui casus.

1. RESPONSIO. 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 praesentis, neque per coniecturam, neque per certitudinem.

1. PRIMVM patet, quia effectus qui non prouenit à causa necessaria, sed contingente, determinata tamen ad producendum effectum magis quam ad oppositum potest in ea fieri per talem 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 angelorum est ad hoc creata, & inclinatio habet, tum quia iuerat adherere gratiae, quare &c.

2. SECUNDO patet, quia malum praecogitum aut complacet voluntati, aut non: Si complacet iam culpa inest, si non complacet, poena inest. Sed impossibile est ante primum peccatum angeli inuisse culpam aut poenam, quia primum implicat contradictionem. Secundum videtur importare iniustitiam (scilicet quod poena praecedat culpam) quare &c. Si autem reuelatus fuisset eis casus suus acceperunt vique dictum secundum damnationem, & non secundum praesentiam.

Sententia huius distinctionis quintae in generali & speciali.

POST haec consideratio adducit inquirere. Superius determinauit magister de conditione vel qualitate angelorum. Hic verū determinat de eorum conuersione. Et primo facit hoc. Secundū de his quae ad eorum conuersionem vel auersionem consequuntur. Secunda incipit in primo. 8. distinctio. praeterea fieri oportet. Prima in duas. Primū inquire in generali causam conuersionis & auersionis. Secundū specialiter causam conuersionis. Secunda ibi, habebant enim omnes lib. arb. Et ista diuiditur in tres. Primū mouet questionem vnam, & istam prosequitur. Secundū remouet quoddam inconueniens quod insequi posset. Tertiū mouet quādam aliam questionem, & determinat. Secunda ibi, ideo à quibusdam dicit. Tertia, hic queri solet. Hae est diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI magister sic procedit, & proponit sic primū, quod propter creationem angelorum quidam fuerint conuerti, & deo per charitatem adherentes illuminati, alij verū non. Sed deum habentes odio exsecrati sunt, & eorum à bono auersio ipsos iniustos, & aliorum ad bonum conuersio iustos fecit. Postea dicit quod amborum fuit libertas lib. arb. per quam bonum vel malum elegerunt. Deinde querit vtrum angelis, & ad quid antequam conuerterentur data sit gratia. Et ostendit quod non indigebant gratia iustificare, sed gratia eos ab bonum promouente, per quam gratiam conuerterentur. Postea dicit quod licet ista in potestate angelorum non esset, tamen aliquibus imputatur ad culpam, non quia conuerterentur non sunt, sed quia auersi sunt, quia habere eam potuerant, & appositae eis fuisset si perfructurissent. Item querit vtrum in ipsa confirmatione beati fuerint 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.

QUESTIO PRIMA.

An angelus peccare poterat.

Thom. 1. q. 63. ar. 1. & 3.

IN CA distinctionem queritur de duobus in generali de auersione malorum angelorum, & de conuersione beatorum. Circa primum queritur de duobus. Primum est, an angelus peccare poterat. Secundum est, an peccare potuerit in instanti suae creationis. Circa primum sic procedit. Et videtur quod angelus peccare non potuerit, quia digniores sunt angeli, quam corpora coelestia, 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, si cur nullus errat cognoscendo quod verum est. sed angelus nec appetit, nec appetere potuit, nisi verū bonum, ergo angelus non peccauit, nec peccare potuit. Maior patet, quantum ad hoc quod angelus non appetat, nisi verum bonum, quia secundum sanctos si perfructurisset, obtinuisset illud quod appetit, sed non obtinuisset, 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, aliis fuisset in eo error, qui non fuit ante peccatum, quare &c.

4. IN CONTRARIVM est quod dicitur Iob 4. In angelis suis reperit prauitatem.

5. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an angelus peccare potuerit. Et secundum est quid appetendo peccauit, vtrum, scilicet aequalitatem dei appetit.

6. QVANTVM ad primum dicendum quod angelus potuit peccare & peccauit, sicut patet ex multis locis scripturae sacrae. Hae autem possibilitas probatur hoc modo, illa voluntas potest peccare, quae innititur regulae, quae potest deficere, quia si regula potest deficere & regulati. Defectus autem voluntarius est peccatum, sed omnis voluntas creata tam hominis, quam angeli est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia regula angeli, cui innititur voluntas, est intellectus vel ratio, quia voluntas nō 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 differunt error, ignorantia, & inconsideratio. Error est falsum approbare pro veris secundum Aug. vnde super illud falsam existimatione. Ignorantia verū est nescientia eorum quae quis potest & tenetur scire.

2. Prețerea, ficu gloria cadit sub merito cōdigni, sic prima gratia sub merito cōgrui. Sed angeli nō meruerūt primā gratiā de
q ij congr

q iii RESP

RESPONSO. dicendum quod demon tentans hominem de aliquo vicio (puta gula) quantumcumque sit perfecte victus potest tamen alium tentare hominem etiam de eodem vicio. Item eundem a quo victus est potest tentare de alio vicio, sed eundem eodem modo se habentem non potest tentare de eodem vicio. Quod totum patet vnicuique ratione sic, omnis tentans sub spe alicuius vicii tentat, sed demon quantumcumque perfecte victus ab aliquo potest sperare quod vincat eundem tentando de alio vicio, quia frequenter qui non est pronus ad unum vitium est pronus ad aliud, sed non potest sperare quod eundem eodem modo se habentem vincat eadem vel simili tentatione, quia idem manens idem natus est eodem modo resistere, propter quod nisi mutetur processu temporis non potest sperare victoriam de eo.

AD ARG. respondendum. Prima enim duo sola probant quod victus ab uno potest alios tentare quod concedimus. **AD ARG.** in contrarium dicendum quod non est simile de demone victo in pugna spirituali, & de pugile victo in pugna corporali, quia in pugna corporali presumitur quis victus ex defectu virtutis corporalis quae in viris perfectis semper tendit ad defectum. Sed in pugna spirituali vincitur demon quia tentatus non praebet tentationi assensum. Assentit autem tentationi unus (cui non assentit alius) Et idem assentit vni tentationi qui non assentit alii. Et vni idem dissentit vno tempore tanquam bene dispositus, qui alio tempore simili tentationi assentit tanquam male dispositus secundum mentem, ideo &c.

Sententia huius septimae distinctionis in generali & speciali.

SUPERIOR dictum est &c. Superius determinavit mag. de statu angelorum tam peccatum quam non, quae beatorum & malorum. Hic vero determinat de potestate vtrorumque. Et diuiditur in duas. Primo determinat eorum potestatem quantum ad eorum meritum. Secundo quantum ad eorum assumptionem corporum. Secunda in principio 8. dist. Soluit etiam in questione. Prima est praesentis lectionis, & diuiditur in duas. Primo determinat de potestate vtrorumque scilicet tam bonorum quam malorum generaliter. Secundo de potestate malorum specialiter. Secunda ibi, & licet angeli mali. Prima diuiditur in quatuor partes. Primo determinat eorum potestatem. Secundo obicit contra determinatam. Tercio soluit. Quarto concludit solutionem. Secunda ibi, sed & semper nec boni peccare possunt. Tertia, ad quod dicimus. Quarta, non ergo post conformationem. Secunda principaliter in qua principaliter determinat de potestate malorum, & diuiditur in duas. Primo determinat eorum virtutem in cognoscendo. Secundo in operando. Secunda ibi, quoniam scientia & virtute, hae secunda diuiditur in tres. Primo determinat ad quid eis data est potestas. Secundo ostendit quae potestates habent & quae non. Tercio executat a perfecta determinatione. Secunda ibi nec putandum est. Tertia, quocumque sciendum. Secunda istam diuiditur in tres. Primo ostendit quod non possunt ad nutu corporali materia transmutare. Secundo ostendit quod non possunt creare. Tercio quod aliquod ministerium creationis possunt rebus adhibere. Et declarat per exempla. Secunda ibi, nec facit creatores. Tertia ibi, sicut ergo nec parentes. Hae est diuisio literae in generali.

IN SPECIALI sic procedit & proponit primo quod mali angeli post peccatum non possunt benefacere, licet possint bonum facere, nec etiam boni post conformationem possunt peccare. Deinde obicit dicens quod si boni angeli non possunt peccare, ergo non habent liberum arbitrium, quia secundum Hieron. omnis creatura ex lib. arb. est veribilis. Postea respondet dicens quod absque dubio boni peccare non possunt, nec propter hoc minus habent de lib. arb. quia non coactione aliqua, sed spontanea voluntate & immutabiliter bonum diligunt & eligunt, sicut nec minus habent de libertate qui non possunt sentire peccatum, sic nec angeli minus habent quia non possunt peccare. Hae autem immutabilitas non est eis ex natura, sed ex gratia confirmante. Deinde concludit suum intentum. Et subdit quod auctoritas Hier. in contrarium intelligitur de lib. arb. per gratiam non confirmato. Postea determinat de potestate malorum specialiter, & dicit quod demones tripliciter aliqua cognoscunt, vel subtilitate suae naturae, vel experientia temporum, vel reuelatione superiorum spirituum. Subdit etiam quod ipsi quae futura sunt aliquando praesciunt. Deinde dicit quod virtute & scientia demonum magice artes sunt datur autem demonibus potestas, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercitium & probationem sanctorum. Deinde dicit quod demones neque sunt putandi habere hanc potestatem (scilicet quod materia corporalis eis ad nutum seruiat.) Deinde dicit quod non possunt aliquid creare, sed quaecumque faciunt non ex sua virtute,

sed ex occultis rerum seminibus producant. postea dicit quod aliquod ministerium demones adhibere possunt, quod probat per simile in exercitiis humanis, sicut agricola ad productionem fructuum, & predicator ad illuminationem mentium. Vltimo subdit quod aliqua possunt angeli mali facere per naturam, quae non permittitur a deo facere. Alia multa facere non possunt, quia ad ea natura eorum non extendit: quae autem possunt, & quae non, homini determinare difficile est. Et in hoc, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum angeli beati possunt peccare.

Thom. 1. q. 62. ar. 8.

IRCA distinctionem istam queruntur tria. Primum est de libertate arbitrii bonorum & malorum angelorum. Secundum est de cognitione demonum. Tercium est de potestate eorum. Circa primum queruntur duo. Primum est, Vtrum angeli beati possint peccare. Secundum est, Vtrum angeli mali possint benefacere. Ad primum sic proceditur. Et arg. quod angeli beati possint peccare, quia gratia & gloria non tollunt naturam. Sed de ratione creaturae est quod possint deficere, quare &c.

2. Item quantum aliquid est libertatis, tanto minus est determinatum. In naturalibus enim quae sunt ad unum determinata, nihil est libertatis. Sed lib. arb. in angelis bonis non est minus liberum quam prius (alioquin beatitudo auferret eis aliquid perfectionis suae) ergo est aequie indeterminatum ut prius, sed prius electi potuerunt ad malum, ergo & nunc.

3. CONTRA. per beatitudinem transformatur in dei similitudinem (ut dicitur 1. Io. 3. Cum apparuerit, similes ei erimus) Sed deus est impeccabilis, ergo &c.

4. **RESPONSO.** Videnda sunt duo. Primum est, unde conueniat alicui quod peccare non possit. Secundum est, vtrum illa causa reperiatur in beatis.

5. **QUANTUM** ad primum dicendum quod ex hoc prouenit peccatum in electione, quod praecedat aliquis defectus in ratione defectus inquam erroris, vel desicientiae, vel inconsiderationis, & ubi non potest esse aliquis defectus in ratione, nullo modo potest esse peccatum in electione, quod patet dupliciter. Primo quia sicut se habet habitus ad habitum, sic actus ad actum. Sed impossibile est aliquem habitum esse viciosum in voluntate cum perfecto habitus rationis practicae, ergo non potest esse in ea aliquis actus viciosus, nisi actus rationis sit in aliquo defectuosus. Maior patet. Minor probatur, quia prudenter, quae est habitus rationis practicae, si est perfecta coexistit omnes virtutes morales, & in ipsam omnes connectuntur, & ideo cum ipsa non potest stare habitus viciosus, nisi habitus contrarii simul essent, quod est impossibile.

6. Secundo patet idem sic, cum voluntas sequatur rationem practicae actus voluntatis, correspondens actibus practicae rationis. Actus autem practicae rationis est duplex, unus est respectu primorum & vniuersalium principiorum operabilium (vixit quod bonum est eligendum, & quod malum est fugiendum) Alius est respectu particularium eorum, sicut deducuntur ex primis & vniuersalibus principijs per deliberationem & consilium. Sic in voluntate sunt duo actus predictis duobus correspondentes. Vnus sequens vniuersalem iudicium de agendis. Alius sequens consilium & deliberationem de aliquo particulari agibili. Ex hoc sic arguitur, sicut se habet primus actus voluntatis ad primum actum rationis, sic se habet secundus ad secundum. Sed primus actus voluntatis non potest esse viciosus, quia primus actus rationis non potest esse defectuosus, ergo similiter secundus actus voluntatis eligentis aliquid potest esse consilium & deliberationem non potest esse viciosus, nisi secundus actus rationis, qui est deliberare vel consilium sit defectuosus, secundum aliquem praedictorum defectuum. Ex quo patet quod potest peccare contra creaturam intellectualem, ex hoc quod potest in consideratione deficere. Et per oppositum patet quod intellectus, qui semper actu considerat absque ulla errore omnia quae sunt circa aliquod agibile agendum non potest circa illud peccare, propter quod deus peccare non potest, quia actu considerat quaecumque circa faciendi possibilis sunt considerari. Et sic patet primum.

7. **EX HOC** patet secundum, quod beati non possunt peccare, quia ubi nullus est defectus in ratione, ibi nullus potest esse peccatum in electione. Sed in beatis nullus est defectus in cognitione. Vident enim in verbo aut alio quocumque modo actu quicquid ad eos pertinet in vniuersali & in particulari, aliter non essent vere beati, neque eorum appetitus quietatus, ergo nullum peccatum potest accidere in electione eorum. Hoc autem manifestum fiet, si videatur quomodo voluntas se habet ad finem & ad illud quod est ad finem. Hoc autem assumendum est ex similitudine eorum

eorum quae sunt in intellectu. Assentit enim intellectus alicui tanquam per se noto, scilicet primis principiis, quorum notitia vocatur intellectus. Assentit etiam conclusionibus & tanquam propter alia notis, & haec notitia vocatur scientia, vel aliquo alio nomine: & omnes assensus rationis ad alterum istorum reducuntur tam in speculatiuis quam in practiciis. Sic & voluntas aliquid vult propter se & illud est finis. Aliud autem propter aliud (scilicet ea quae sunt ad finem) & primus quidem actus vocatur velle: Secundus autem eligere, & ad alterum istorum duorum omnes actus voluntatis reducuntur. His autem sic se habentibus impossibile est quod voluntas alicuius beati possit appetere aliquid discordans a bono diuino, quod acceptauit tanquam finem stante voluntate finis, & actuali iudicio in vniuersali & particulari, de his quae ex fine deducuntur, quia si posset illud discordans appetere, vel appeteret ipsum ut finem, quod esse non potest stante voluntate finis oppositi sic accepti, quia opposita non possunt simul esse volita, vel appetere ipsum propter finem, quod etiam esse non potest, quia deductum esset per actum consilij, quem sequitur electio, quod illud esset appetendum, propter finem praecceptum, & tunc non esset discordans. Cum ergo voluntas beata semper bonum diuinum velit propter se & tanquam finem, nec posuit ipsum non velle, cum in eo sit ratio boni perfecti, & nulla ratio mali, sicut etiam semper actualis consideratio in vniuersali & particulari eorum quae ex fine isto deducuntur, beati pro eo quod semper vident quicquid ad eos pertinet, impossibile est quod voluntas beata velit aliquid discordans a bono diuino, & sic peccare non potest.

8. **EX QVO** patet quod si beati visione beata solum viderent essentiam diuinam, & in ea vel in aliqua alia visione non viderent quae ad eos pertinent voluntas quidem eorum ab ipsa diuina essentia diuersi non posset, quoniam ipsam diligeret propter se & tanquam finem, quia est bonum perfectum in quo nulla est ab ea, propter defectum deductionis eorum quae propter ipsam sunt eligenda vel refutanda, sicut aliquis volens saluari vult nihilominus fornicari, quia non deducit an fornicari sit discordans ab eo quod est saluari, habita actuali deductione quod fornicari non stat cum saluari, impossibile esset quod fornicaretur, sed quia non deducit ideo fornicatur.

9. **AD PRIMUM** arg. dicendum quod gratia & gloria non tollunt naturam sed defectus naturae, peccare autem non dicitur naturam sed naturae defectum.

10. **AD SECUNDUM** dicendum quod cum posset peccare non sic libertas, nec pars libertatis secundum Anselmum, indeterminatio per quam potest aliquid scilicet ad malum nullam libertatem possit, nec ablata auferit.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum angeli mali possint aliquod bonum facere.

Thom. 1. q. 64. ar. 2. De Grad. in quodl. 8. q. 11.

SECUNDO queritur vtrum angeli mali possint aliquod bonum facere, & videtur quod non, quia sicut boni angeli sunt confirmati in bono, ita mali sunt oblati in malo, sed boni non possunt peccare (ut dictum est) ergo nec mali benefacere.

2. Item ex mala voluntate non potest egredi nisi malus actus, sed demones mala voluntate carere non possunt, ut ait August. de fide ad Petrum, quare &c.

3. Item si demones possent benefacere, possent se ad gratiam praeparare, & ea recuperare: consequens est falsum, ergo & antecedens. 4. **CONTRA.** si demones non possent aliquod bonum facere, hoc inesset eis vel a natura, vel a culpa commissa, vel ab ordinatione diuina, non a natura, quia natura bona est, peccassent etiam omnes, statim cum habuissent naturam. Nec a culpa quam primo commiserunt: quia illa non manet in eis actu, sed reatu. Nec ab ordinatione diuina, deus enim non ordinat aut vult mala fieri, sed facta punit, quare &c.

5. **RESPONSO.** Cum sit triplex bonum sicut ad praesens loquimur, scilicet bonum naturae moris & gratiae. Manifestum est omnes actus demonum habere primam bonitatem, quia illa bonitas est rei entitatis, tertia autem bonitas quae est a gratia carent, quia gratia irreuerabiliter amiserunt, & causa postmodum reddere non possunt. Ergo videre de secunda bonitate quae est moralis, quae proprie est bonitas debita inesse actibus creature agentis ex lib. arb. & sumitur ex obiecto & circumstantiis, vtrum demones possint hoc modo bonum facere, quod sit bonum ex genere & ex circumstantiis. Et dicitur communiter quod non, imo quicquid volunt, aut faciunt, est malum totum, vel ex genere actus cadentis super indubitam materiam, vel si sit bonum ex genere (ut consiteri Chri-

stum vel credere) deprauatur tamen per aliquam circumstantiam malam.

6. Huius autem assignantur variae rationes, quidam dicunt quod 6. *Thom. 2. cur impossibile est a voluntate immutabiliter adherente bono sententia.* fini procedere opus prauum: ita e contrario impossibile est a voluntate immutabiliter adherente prauo fini procedere opus bonum. Cum finis sit mensura & regula eorum quae sunt propter finem. Voluntas autem demonis immutabiliter adheret prauo fini, ideo &c. Minorem probant, quia peccatum voluntatis circa finem contingit dupliciter, quandoque ex passione abducente rationem ab actuali consideratione recti finis, sicut in incontinentibus, & talis peccator est penitens passione cessante. Aliquando autem ex malitia, quae secundum philosophum 7. Ethic. est corruptiua finis, eo quod qualis voluitque est secundum habitum, talis ei finis videtur, & qui sic peccat, peccat ex habitu & electione, nec est penitens, ut impenitens: propter quod talis non est curabilis, nisi habitu remota. Peccatum autem angeli non fuit ex passione, sed ex electione & habitu, & ideo stante tali habitu non potest non adherere malo fini, habet autem ab eo remoueri non est possibile, cum non sit in statu viae post casum, sicut nec homines post mortem, quia quod hominibus est mors, hoc est angelis casus, ideo &c.

7. Illud non videtur sufficienter dictum. Primo quia finis cui immutabiliter adheret voluntas mali angeli est ille cui adhæret primo peccando. Sed ille finis non est malus, quia non peccauit appetendo aliquid malum de se: Sed appetendo bonum ex genere absequi debitis circumstantiis, ut dictum fuit prius, ergo voluntas angeli non adheret malo fini, sed bono. Ex voluntate autem boni finis ex genere non est necesse procedere opus malum, quare &c. Item dato quod voluntas angeli adheret malo fini de se, non est necesse quod a tali voluntate procedat opus malum, quia a voluntate adherente recto fini potest procedere opus prauum, cum non sit actualis deductio in vniuersali & particulari eorum quae sunt propter finem in vniuersali & particulari eligenda, sicut dictum fuit in praeced. quæst. Et simile est de voluntate adherente prauo fini, quia ex ipsa potest bonum opus procedere, si non deducatur ex illo fine, sicut praestitutum sibi adulteri tanquam fine potest dare elemosinam, non propter finem illum & bene facere: autem est necesse quod voluntas demonis malo fini adherens omnia quae agit ex illo fine deducat, non enim angelus malus in malo fine cui adheret, videt omnia quae ad ipsum pertinent, sicut angelus bonus in suo fine.

8. Item sicut angelus non peccauit ex passione, sic nec ex habitu, quia antequam peccaret, malum habitum non habebat, nec ex electione, sed magis ex necessitate, vel inconsideratione, ut dictum fuit supra, dist. 5. Sicut ergo peccans ex passione, cessante passione penitens, sic videtur demon cessante (ut dixi) dicta consideratione qua peccauit, penitere poterit, & cui adhærebat, poterit non adherere.

9. Ad hoc quod dicitur quod angelus post casum suum in termino, certum est quod non fuit in termino suae durationis, cum sit incorruptibilis, nec in termino electionis. Aliqua enim voluntas & eligunt angeli mali & boni quae prius nec volebant, & nec eligebant: & e contrario prius aliqua volebant quae modo nolunt. Restat ergo quod solum sint in termino merendi & demerendi, ut iam per actum quantumcumque bonum ex genere & circumstantiis non mereantur, nec de congruo gratiam, nec de condigno gloriam, nec per actum quantumcumque malum mereantur amplius poenam essentialem, licet forte aliqua accidentalem poenam amplius mereantur ex multitudine damnatorum, sicut beati angeli amplius gloriam accidentalem habent ex salute iustorum.

10. Ex hoc autem quod demones sic sunt in termino, non sequitur quin possint aliquod bonum facere, quamuis non esset meritorium: Ideo alia assignatur ratio, quae sumitur ex conditione naturae angelicae. Vis enim appetitus proportionatur apprehensioni, differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis, quia angelus apprehendit immobiliter & sine discursu, homo vero mobiliter & cum discursu, & propter hoc voluntas hominis adheret mobiliter quasi potens discedere & contrario adherere, voluntas autem angeli fixè adheret & immobiliter, unde ante adhesionem potest liberè adherere huic & opposito, in his duntaxat quae non naturaliter vult, sed postquam adhæsit immobiliter adheret. Et ideo consuevit dici quod lib. arb. hominis flexibile est ad opposita ante electionem & post, lib. arb. angeli flexibile est ante, sed non post, propter quod angeli mali post electionem suam malam in peccato oblati sunt, ita quod bene agere non possunt.

11. Sed nec istud videtur sufficere. Primo quia effectus communis requirit causam communem: oblatio autem in malo est quid commune angelis malis, & hominibus damnatis, ergo causa oblationis debet in eis assignari secundum aliquid commune, & non secundum illud in quo differunt lib. arb. angeli, & lib. arb. hominis, quod est immobiliter adherere & mobiliter. Secundum quia non videtur verum quod angelus immobiliter adheret Th. 1. q. 6. his quibus semel adhæsit, quia secundum illos qui ponunt istam positionem, omnes angeli a principio adhererunt bono, quia q. iij omnes

Ceter haec mutabiliter adheret voluntas mali angeli est ille cui adhæret primo peccando. Sed ille finis non est malus, quia non peccauit appetendo aliquid malum de se: Sed appetendo bonum ex genere absequi debitis circumstantiis, ut dictum fuit prius, ergo voluntas angeli non adheret malo fini, sed bono. Ex voluntate autem boni finis ex genere non est necesse procedere opus malum, quare &c. Item dato quod voluntas angeli adheret malo fini de se, non est necesse quod a tali voluntate procedat opus malum, quia a voluntate adherente recto fini potest procedere opus prauum, cum non sit actualis deductio in vniuersali & particulari eorum quae sunt propter finem in vniuersali & particulari eligenda, sicut dictum fuit in praeced. quæst. Et simile est de voluntate adherente prauo fini, quia ex ipsa potest bonum opus procedere, si non deducatur ex illo fine, sicut praestitutum sibi adulteri tanquam fine potest dare elemosinam, non propter finem illum & bene facere: autem est necesse quod voluntas demonis malo fini adherens omnia quae agit ex illo fine deducat, non enim angelus malus in malo fine cui adheret, videt omnia quae ad ipsum pertinent, sicut angelus bonus in suo fine.

quest. 1.

Thom. in summa.

Th. 1. q. 6. ar. 6.

omnes meruerunt, sicut ipsi dicuntur mali post meritum praestiterunt impedimentum peccando, & ita diuerterunt se à bono, cum primo adhaerant. Et sic haec duo dicta sibi contradicunt. Itē si natura angeli est talis, quod semel adhaerens alicui non potest ab illo deflecti. Et ex hoc sic obliuio demonum, quod non possunt velle aliquid bonum, ex quo primo 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 primum: ergo & illud ex quo sequitur, scilicet quod naturalis motus adhaerentis angeli sit causa obliuionis item dato quod demones immobiliter adherent eis quibus semel adhaerunt. Ex hoc tamē 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 quamuis angeli mali non possint mereri de condigno vel congruo remissionem culpae pro eo quod secundum ordinationem diuinam tempus merendi iam angelis quidam hominibus praefixum est: hominibus quidem mors, angelis quidem casus hominibus quidem prolixius, quia magis distat à deo, & in cognitione diuinorum etiam imperfecta multo tempore deueniunt. Angelis autē breuius tanquam habentibus deformem intellectum. Quamuis etiam angeli mali non possint nolle quod semel voluerit, quod tamē non est asserendum, nihilominus quod non possint aliquid bonum velle quod sit bonum ex genere & circumstantiis, nec ratio aliqua perfecta convincit, nec auctoritas. Attribuere autem hoc deo omnino inconueniens est, qui nec potest esse causa ut aliquis male velit, aut in malo volito perseueret.

13. AD PRIMVM argumentū patet responsio ex iam dictis, quod angeli boni non possunt peccare, pro tanto est, quia in essentia diuina, quā vidēdo beatificatur, videtur quicquid ad eos pertinet, vel aliqua visione beatifica. Nō sic autē est de angelis malis.

14. Ad secundum dicendum quod à voluntate mala in quantum huiusmodi non potest egredi actus bonus, non est tamen necesse quod quicquid egreditur à voluntate demonum, egrediatur ab ea in quantum mala.

15. Ad tertium dicendum quod bene facere nō est se preparare ad gratiā, nisi in eo qui est in statu viae, qualis nō est angelus malus.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum demones possint futura praedicere.

Thom. 1. p. q. 17. ar. 3.



SCIVENDO principaliter quaeritur, vtrum demones possint futura praedicere. Et videtur quod non, quia praenuntiatio futurorum videtur esse signum diuinitatis, secundum illud. Esai. 41. ventura annuntiate, & dicemus quod dii estis vos: sed demones non sunt dii, ergo &c.

2. CONTRA. Intellectus qui intelligendo nullo modo dependet ex tempore, potest aequaliter futura, vel praeterita reuelare, quia aequaliter 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 demon praedicere. Secundum est, qualiter & quibus modis potest hoc facere.

4. QVANTVM ad primum sciendum quod demon potest omnia illa praedicere quae potest praecognoscere: demon autem & quilibet angelus per certitudinem cognoscit 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 merē ex voluntate diuina, non cognoscunt nisi sibi facta reuelatione à deo, vel à beatis spiritibus (ut dictum fuit supra, dist. 3.) ergo demones praedicere possunt de effectibus pure naturalibus per certitudinem quid eveniet, de his autē quae ex arbitrio nostro dependent, solum potest demon 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 immutationes sensibilibus quae manent in nobis abeuntibus sensibus veniant ad organum fantasiae, & fiant apparitiones eorum quae vult demon reuelare: Sic enim in somnis fiunt apparitiones. Vnde Aristoteles lib. de som. & vig. assignans causam apparitionis somniorum dicit quod dum animal dormit descendente plurimo sanguine ad principium

sensitivum, simul descendunt motus, id est, impressiones ex sensibilibus motuibus factae, & sic quaedam apparitio acti tunc fantasie ab ipsis rebus exterioribus immutatur: & tanta potest esse comotio humorum & spirituum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant. Sicut patet in fenestris. Si autem ergo hoc sit per naturalem comotionem sic fieri potest per naturalem demonis virtutem cui natura corpora obediunt, quia ad motum localem, ut postea dicitur. Praeter autē hos duos modos quibus potest nobis aliquid reuelari per angelum bonum vel malum non videtur alius modus possibilis, quia naturale est nobis ex sensatis & 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 diuinum radiū nisi varietate sanctorum velaminum circumvallatum. 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 demonem nobis aliquid reuelare per hoc quod opponit se animae nostrae per modum quo opponitur speculum speculo, ex qua oppositione reuelatur in anima nostra quod est in mente angelica, sicut reuelatur in puro speculo imago rei praesentata in altero sibi opposito. Haec enim oppositio non potest intelligi secundum situm, cum angelus situm non habeat, neque secundum ordinem, quia intellectus humanus secundum situm non habet ordinem ad ea quae sunt separata à materia, sed ex fantasmatibus in eorum cognitionem venit. Item angelus per speciem non intelligit, ut dictum fuit supra, quare à specie angelica nulla sit species in mente humana ex oppositione angeli ad animam nostram.

7. AD ARGUMENTVM in oppositū similiter respondendum quod illud Esai. 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 ALIVD in oppositū similiter respondendum est quod idem iudicium est de futuris & de praeteritis quae dependent merē dei voluntate, quare, nec haec, nec illa cognoscunt, nec praedicere possunt angeli nisi eis reueletur à deo. Etiam idem est iudicium de praeteritis & de futuris quae solum dependēt ex causis naturalibus, quia omnia nouerūt 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 dependat ex tempore, sed quia futura dependent ex nostro lib. arb. non sunt neque uoluntati fuerint angelo praesentata secundum se, nec in sua causa nisi quando sunt à nobis volita fieri: ideo non possunt ab angelis cognosci secundum se, nec ratione suae causae nisi quantum angelus potest volitionem nostram cognoscere de quo dicitur in inferiori, praeterita autem fuerunt quandoque praesentia & sic fuerunt ab angelo cognita, & adhuc sunt nisi ponamus in angelis obliuionem.

QVAESTIO QUARTA.

Vtrum materia corporalis obediatur demonibus ad nutum.

Thom. 1. p. q. 110. ar. 2.



MATERIA tertium quaeritur, vtrum materia corporalis obediatur demonibus secundum nutum. Secundū est, vtrum opereatur per intellectum & voluntatem. Ad primum sic proceditur & videtur quod materia corporalis obediatur angelis ad nutum, quia maior est virtus angeli quam animae rationalis. Sed conceptus animae obediunt corpus quo ad motum localem ut patet 3. de anima, & eadē quo ad motum ad formam, immutatur enim corpus ex apprehensione animae, ad calorem & frigus, & quodque visque ad sanitatem vel aegritudinem, ergo multo magis debet obedire angelis quo ad utrumque.

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 situm quia in grauib. & leuib. generans per se mouetur ad locum ut 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.

Item

Item mouens & motum sunt simul ut probatur 8. phys. Sed angelus & corpus non possunt esse simul, nec secundum subiectum quia non faciunt unum numero ut corpus & anima, neque secundum locum cum angelus in loco non sit, ergo &c.

6. RESPONSIO. Dicendum quod angeli possunt naturam corporeā transmutare secundum locum, non autē secundum formam nisi medianribus agentibus naturalibus. Ratio primi est, quia ad mouendum aliquid localiter sufficit praesentia mouens cum praesentia quā facit ordo, nō situs, praedominatur etiā in virtute naturae corporeae, quare potest ipsam localiter mouere. Ratione autē secundi aliquid sic assignat, forma nō sit sed dispositio, factū autē oportet esse simile facienti quia omne agēs agit sibi simile, ergo omne quod facit res naturales oportet habere similitudinem ei dispositio, vel quia est dispositio sicut ignis generat ignem, vel quia totū compositū quantum ad materiam & formam est in virtute ipsius quod est propriū dei. Sic igitur omnis informatio, materiam vel est à deo immediate, vel ab aliquo agēe corporeo & nō ab angelo.

7. Sed istud nō videtur sufficere dictū, quia videtur sufficere quod agēs quantum ad illud quod agit assimilatur facto quantum ad illud quo factum actionem agēis 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 coincident agēs & finis in idem secundum speciem in quantum forma agēis quae principiat actionem est eiusdem speciei cum forma facti quae terminat finem & terminat. Isto autem modo sufficit quod factū praexistat in virtute facientis. Nam & corpora cohaerent immediate causant in istis inferioribus formas aliquas, tamen in materia nō communicant, aut quia materia non habet virtutem commentatoris: 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 totū compositū quantum ad materiam, & formam, sed sufficit quod sit forma eiusdem rationis eā quā in deo est (sicut calor si per se subsisteret virtute diuina verē calefactus) vel quod in virtute eius sit forma quam inducere debet.

8. Oportet ergo inuestigare alia causam, quare angelus nō possit mouere ad formam, & sic dici potest quod inter formas quae sunt actus & perfectio materiae est quaedam quae nō potest educi de potentia materiae: Sed est per solā creationē (ut anima rationalis) & de tali patet quod non potest praedici per actionē cohaerentem, angeli quia potentia creandi vel nō potest communicari alicui creaturae, vel saltem nō est communicata sicut dictum fuit prima distinctio. Aliae autē formae quae educuntur de potentia materiae habent sufficientia principia suae educationis in materia corporali, & ideo frustra poneretur alia principiaeductiua talium formarum: Deus autē & natura nihil faciunt frustra, propter quod nulli naturae communicata est potentia educendi vel introducendi tales formas in materiam nisi in solis agentibus corporaliibus in quibus sunt rationes seminales omnium formarum & effectus naturalium, & quia angeli plenissime nouerunt causas & rationes seminales omnium formarum materialium, & in eis obediunt naturae corporali ad motum, ideoque cohaerent actui passiuo, & ea quae possunt facere ad hunc mirabiles effectus in naturalibus? & mira celeritate sicut magister in egypto fecerit serpentes & ranas quas tamē virtute sua nō producat, sed per cohaerentiam actiuam & passiuam naturalium.

AD PRIMVM arg. dicendum quod anima est moueatur locali corpus, tamen nō mouet ad formam nisi mediante motu locali. Ex timore enim reuocatur sanguis ab exterioribus ad interiora, propter quod per consequens exteriora palleant & frigeant. Econtrario est in verecundia quia mittitur sanguis ad exteriora & ideo rubescunt verecundati, & similiter est de angeli motu locali possunt causare in his inferioribus formas aliquas.

Ad secundum dicendum quod quicquid potest virtus inferior potest virtus superior in effectibus propriis non, homo enim nō potest alium generare, alius tamen alium generat. ARGUMENTVM primum pro altera parte bene concludit quod angeli immediate non dant formam sed mediantibus actionibus rerum naturalium.

Ad aliud dicendum quod angelus simul est cū corpore quod mouet sed illi simulatur vel praesentia nō facit situs sed ordo.

Vtrum angelus moueat coelum vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem: an per aliam potentiam.

Thom. 1. p. q. 110. ar. 3.



SCIVENDO quaeritur, vtrum angelus moueat coelum, vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem, vel per aliquā aliam potentiam: & videtur quod per aliam potentiam, quia angelus in quacunque distantia potest velle & intelligere rem quācumque, sed non potest mouere quācumque rem, neque in quacunque distantia, ergo &c.

2. Item mouere est actus transiens in alterum, sed actus intellectus & voluntatis non transiunt 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 à 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 separatim ad quod mouendum videtur plura requiri quam ad mouendum corpus coniunctum multo fortius est alia virtus exequens motum, à 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 ut ipsa sit mouens secundum se ipsam, & corpus ut distinctum ab anima sit motum, forma enim non mouet materiam, sed informat, quia forma & agēs non possunt coincidere in idem secundum numerum. Ita quod idem respectu eiusdem sit forma & agēs, ut patet secundo phys. Et ideo anima cum sit forma ut quod quid erat esse respectu corporis non potest esse causa ut 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, nō essentialis essentiali, puta forma materia, anima scilicet corpus, sed integralis integrali sicut crura tibiae & huiusmodi, quāquam virtus mouēdi actus magis teneat se ex parte animae. Et virtus mouēdi passiuē, magis ex parte corporis, quia secundum commentatorem, forma est agere. Alterius autē potest esse pati. In homine igitur potest virtus imperans motū esse solius animae, puta voluntas, sed nō virtus exequens pro eo quod anima forma est corporis. Et ideo eius est informare corpus nō mouere. Et ideo alia est virtus motum imperans, alia exequens. Angelus autē non est alienus corporis actus, & ideo nihil prohibet in eo esse eandē virtutem imperantē motū & exequentem.

6. Propter quod econtrario conuenientius sic arguitur. Sicut se habet omnis cognitio nostra ad intellectum angeli, sic omnis vis motiua nostra se habet ad voluntatem angeli. Sed omnia quae nos sensu & intellectu cognoscimus, angelus solo intellectu cognoscit, ergo à simili quicquid nos à 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 nō habeat aliam potentiam motiuiam nisi voluntatem, nō subiicitur tamen voluntati suae quantum ad actū mouēdi quicquid ei subiicitur quantum ad actū volendi, vnde nō potest mouere quācumque rem, nec qualitercumque liberet vel placeret, sed determinato modo prout natura sua exigit, vel deus praecipit, seu permittit, sicut & deus non omnia vult quae scit quāquam nō sit in eo alia voluntas & scientia, sed vnum & idē, quia ad plura se extendit obiectum scientiae quā voluntatis. Sic in angelo, quāuis voluntas sit idem quod sua potentia motiua ad plura tamen se extendit in volendo quā in mouendo.

7. PER HOC patet responsio ad articulum. Et ad primū argumentū quantum ad aliquā eius partem, scilicet quomodo angelus potest velle aliquid quod nō potest mouere. Sed quantum ad aliam partem, scilicet de distantia procedit argumentū ex falsa imaginatione, quia angelus per essentiam suā, nec est loco propinquus nec remotus, vnde si poneretur in angelo virtus motiua alia à voluntate, ita esset absoluta à loco & à distantia locali sicut voluntas. Adhuc dato quod requireretur in angelo approximatō localis ad rem motam non potest concludi quin voluntas sit virtus motiua, quia tunc diceretur quod licet voluntas angeli nō requiratur approximatōnem quo ad actū volendi, requirit tamen quo ad actum mouēdi, quia secundum istam positionem haberet duplicem actū, velle & mouere, sicut si calor ignis esset volitius & calefactiuis ad volendū quod nō requireretur approximatō

matio, sed solum ad calefaciendum.

Ad secundum argumentum dicendum quod angelus non mouet per velle sed vult, & non mouet per intelligere, sed intelligit. Mouet autem per mouere per quod non vult nec intelligit. Et possunt hi omnes actus esse ab eadem virtute ordine quodam.

Sententia octauae distinctionis in generali & speciali.

SOLET etiam in questione versari. Superius determinauit magister de potestate angelorum bonorum & malorum quantum ad meritum & demeritum. Hic determinat de potestate eorum quantum ad assumptionem corporum. Et diuiditur in duas. Primo inquiritur quomodo assumant corpora. Secundum quomodo solent animabus illabi. Secunda ibi, illud est de modo assumptionis corporum, & soluit tangendo circa hanc diuersas opiniones. Secundum gratia huius determinat de apparitione diuina. Secunda ibi, nec dubitandum est. Hic secunda diuiditur in tres. Primo proponit quod deus apparuit. Secundum inquiritur quidam circa modum apparitionis. Tercio dicit quod per has apparitiones nunquam diuina essentia videbatur. Secunda ibi, Sed nec deum. Tertia ceterum aut valde nimis profunda. Hec est diuisio lectionis & sententia in generali.

IN SPECIALI sic procedit. Et querit primo, utrum angeli habeant corpora sibi naturaliter unita, & respondet quod quidam opinati sunt eos habere corpora aerea, sed ante peccatum fuerunt corpora eorum subtilia, & impassibilia, post peccatum vero grossiora & ab igne passibilia. Et pro parte adducit auctoritatem Aug. Alij vero dicunt eos essentialiter incorporeos. Et Aug. dixisse contrarium inquirendo non determinando. Et tamen licet sint incorporei assumunt tamen corpora quando cooperari debet circa nos, & post operationem ea deponunt in quibus corporibus hominibus apparuerunt & loquuti sunt, aliquando in persona dei sine distinctione personarum. Aliquando in persona alicuius personae diuinae. Postea dicit quod deus in corporali forma apparuit hominibus per quam corporalem apparitionem aliquando distinctio personae representabatur. Aliquando vero non. Deinde querit qualiter fiebat ista apparitio, utrum aliqua creatura fuerit formata de nouo a deo in qua deus appareat, quae opinio primo ponitur inter alias, vel utrum angeli ex inferiori materia formet corpora quae sibi coaptant quasi quandam vestem, vel utrum sua propria corpora mittant in quales species volunt secundum datam a deo eis potestatem: quae questio, ut ait Aug. qui eam proponit, & querit, non soluitur. Deinde dicit quod diuina essentia a mortalibus nunquam potuit videri ut esset, sed omne visibile mutabile est ipse autem est immutabilis, & ideo inuisibilis. Querit vltimo, utrum angeli, vel demones, siue sint corporei, siue incorporei substantia liter intrent corpora hominum, & eorum animabus illabatur, vel solum dicantur intrare per effectum malitiae, & respondet quod solus deus illabitur menti per essentiam, demon autem applicatione vel oppressione, & pro tanto dicitur intrare, quia suggestionem malitiam in nobis accendit in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum angeli sint corporei.

Thom. 1. q. 51. ar. 1. & 2.

HIC QUERITUR de quatuor. Primo de angelorum corporeitate. Secundum de operatione eorum in assumptis corporibus. Tercio de operatione eorum circa nostra corpora. Et quarto de operatione eorum circa animas nostras. Circa primum videtur quod angeli sint corporei, quia perfectior est vita in angelis quam in animabus, sed anima non solum viuunt, sed & corpus viuificat, ergo & angeli corpora viuificant, sed hoc non esset nisi essent corporei, ergo &c.

Item Aug. de ecc. doc. dicit, angelos & omnes substantias intellectuales naturas corporeas dicimus, & sic idem quod prius.

SED CONTRA est quod dicit Dionysius 4. de di. no. quod angeli incorporeales & immateriales intelliguntur. Et arguitur per rationem, quia plus dependet corpus a spiritu quam spiritus a corpore. Est autem dare creaturam pure corporalem non vnitam alicui spiritui, ergo multo fortius est dare substantiam spiritualem non vnitam alicui corpori.

RESPONSIO. Dicendum quod angelum habere corpus, vel esse corporeum potest intelligi dupliciter. Vno modo quod habeat corpus naturaliter ei unitum. Alio modo quod habeat corpus ei voluntarie assumptum. Primo modo intelligendo questionem

idem est querere an angelus sit corporeus, & utrum sit compositus ex materia & forma dante esse corporeum, quia spiritus non unitur corpori naturaliter nisi sicut forma materiae, & actus potentiae: vno enim spiritus ad corpus quae est per modum motoris ad mobile, vel assumentis ad assumptibile voluntaria est, & non naturalis. Si igitur angelus habeat corpus sibi naturaliter unitum, oportet quod nomine angeli intelligatur, vel spiritus unitus corpori ut forma materiae, vel compositum ex materia & tali forma. Primum non potest dici quod secundum communiter loquentes per nomen angeli semper intelligitur quid completum in specie & non pars speciei: restat ergo quod secundo modo intelligatur. Et tunc questio haec soluta est per illud quod dictum est supra dist. 3. ubi probatur quod angelus non est compositus ex materia & forma. Et nihilominus potest addi alia ratio talis, duo corpora non possunt esse simul angelus simul cum corpore, ergo non potest esse corporeus.

Si vero loquamur de corpore voluntarie assumpto, hoc potest esse dupliciter, quia vel assumitur in unitate personae sicut in unitate in Christo. Et hoc modo non possunt angeli propria & naturali virtute aliquid corpus assumere, quia sicut naturae coepit accidenti in alio esse, & ei repugnat per se esse, sic substantia coepit naturaliter coepit per se esse, & ei repugnat in alio esse: sed nulla virtute creata fieri potest quod accidens per se substantia sit hoc soli diuina virtute, ut in sacramento altaris, ergo nulla virtute nisi diuina fieri potest quod substantia completa in alio subsistat.

Causa autem huius est, quia proprium modum essendi naturae unitae non potest immutare nisi auctor naturae: cum secundum eam institutum vnum de necessitate sequatur ad alterum. Cum igitur corpus assumptibile sit naturae per se subsistens, patet quod angelus non potest ipsum sibi vnire in unitate personae. Si vero assumatur solum ut mobile a motore representato sic potest angelus corpus assumere, quia sicut dictum est prius cum natura corporea obediatur angelis ad nutum possunt angeli determinata actiua coniungere ad determinata passiva. Et sic formare qualia volunt corpora.

Cum igitur in his corporibus appareant aliquae proprietates visibiles proprietatibus inuisibilibus angeli congruentes, dicuntur corpus assumere, ut quando apparet in figura leonis vel bouis, & huiusmodi per quorum proprietates intelliguntur spirituales virtutes angelorum, nec habent huiusmodi corpora veritatem naturae quam pretendunt vnde si angelus inuenitur in lapidem, aut corpus veri animalis ut in euergetum, non dicitur illud assumere, quia secundum Dionysium, inuisibilis formationum est ut ducant in cognitionem proprietatum substantiae spiritualis, quod non fit ubi proprietates secundum veritatem sunt in corpore corpore, quia tunc ducant in cognitionem proprii subiecti, & non in cognitionem substantiae spiritualis. Oportet ergo corpus quod ab angelo dicitur assumere immutari fieri eius esse formatum, & habere proprietates aliquas sicut apparentiam tantum ducentes in cognitionem proprietatum substantiae spiritualis: materiam autem talia corpora, maxime de aere inspissato qui facillime colorari, & figurari potest sicut patet in nubibus. Et huius signum est, quia quidam inter res corpus assumptum a demone seindere gladio non valuerunt, quia partes aeris diuisi statim continuabantur.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod viuificare est effectus simpliciter est perfectionis quo modo anima viuificat, sed formaliter, qui modus competit solum substantiae quae est pars non habens in se integram naturam speciei, vnde substantia intellectualis & viuens quae non est vnita corpori ut forma (qualis est angelus) perfectior est quam ea quae corpus formaliter viuificat (ut anima).

AD SECUNDUM dicendum quod August. non loquitur asserendo, sed recitando opinionem aliquorum qui non asseruerunt, sed aliquas substantias esse incorporeas, nisi corporibus vnitas, alio quod deum dicebant esse animam mundi. ut August. narrat in 7. de ci. dei. vel dicendum quod loquitur comparatiue respectu dei, respectu cuius omnia incidunt in compositionem aliquam, & in tantum ad corpoream naturam accedunt.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum angeli in corporibus possint exercere opera vitae.

Thom. 1. q. 51. ar. 3.

AD SECUNDUM sic proceditur. Et videtur quod angeli in corporibus assumptis possint exercere opera vitae, quia loqui, comedere, moueri motu progressiuo, generare & huiusmodi sunt opera vitae, angeli autem in assumptis corporibus leguntur fuisse loquuti, & comedisse. Gen. 3. Et Mercurium



similiter ambulasse (ut angelus Thobiae) & aliquos generale

Mercurium prophetam. Et quod Gen. 3. dicitur, videntes filij dei filias hominum & cetera, quare &c.

Item in operibus angelorum praecipue beatorum non debet esse aliquid frustra, aut fictum, frustra autem, & fictum formaretur in corpore assumpto per angelum oculi, nares, & alia sensuum organa nisi per ea angelus sentiret, ergo &c.

CONTRA. Opera vitae sunt a principio intrinseca. Sed opera exercita in talibus corporibus sunt a principio extrinseca distincta secundum suppositum (scilicet ab angelo) ergo &c.

RESPONSIO. Hoc huius dicitur multipliciter ut habet. 1. Elen. ut lib. Arist. dicitur aut quia factus ab Arist. aut quia possit esse effectus a principio viuente, aut quia sunt in subiecto viuente, & in quantum est viuens. Primo modo opera exercita per angelos in corporibus assumptis sunt opera vitae, sed secundo modo non. Primum patet de se, quia ex quo talia opera sunt ab angelo effectus, & angelus est substantia viuens, sequitur quod sine a principio viuente. Et sic sunt opera vitae. Sed isto modo non vocantur opera vitae proprie. Alioquin iactus lapidis ab homine diceretur opus vitae, quod tamen non est consuetum dici. Secundum patet videlicet quia talia opera non sunt opera vitae (hoc est subiecti viuents) quia actus secundus supponit actum primum.

Sed in corpore assumpto ab angelo non est actus primus vitae, quia ei nulla substantia viuens vnitur ut forma, ergo in eo non sunt opera aliquae vitae quae sunt actus secundus, ergo angelus in corpore assumpto non potest exercere opera vitae. Sed solum ea quae per motum localem fieri possunt.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod angeli proprii non loquuntur. Sed est ibi aliquid simile locutioni in quantum format sonos similes vocibus humanis. Et hoc potest fieri solum per motum localem ex determinata passione aëris. Item nec proprie comedunt, quia cibis ab eis assumptis non conuertitur in substantiam comedentis, nec conuertere poterat, quia hoc fit solum per virtutem animae, sed resoluatur in priuam materiam, sicut aquae virtute radij solaris resoluuntur in vaporem, possunt tamen cibum sumere, trahere, & diuidere, ubi vera comestio, sed aliquid simile comestioni, & hoc est quod dicitur angelis Thobiae 15. Cum essem vobiscum videbar quidem manducare & bibere &c. Similiter dicendum est quod motus talium corporum progressiuus non est naturae nec opus vitae cum non sit a motore coniuncto sed separatim secundum suppositum.

De generatione vero hominum a demonibus aut non est verum (ut quidam asserunt) aut si sit verum secundum quod videtur vel plane ab homine & deinde transiunt in matrem. Vnde oportet demonem prius esse succubum ad virum quam incubum ad mulierem, ut sic ille qui nascitur non sit filius demonis sed hominis. Et contingit tales esse viros potentes, & optimae complexionis, quia demones sciunt proportionem seminis viri ad se habere possunt ad conseruationem caloris seminis quibus conueniunt rationabile est sic genitos robustissimos esse.

AD SECUNDUM dicendum quod non est frustra, nec effectus quod in huiusmodi corporibus formetur similitudo organorum sensuum, licet per ea non sentiant. Non enim ad illa organa virtutes spirituales angelorum designantur. Sicut per membra alia virtutes ut Dion. dicit vlt. cap. Hierarchie. Si sic in rebus verba videntur sonare.

QUESTIO TERTIA.

Utrum demon possit subintrare corpus hominis.



AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod demon possit subintrare corpus hominis, quia spiritus subintrat in quocumque corpore sed aliqua corpora propter sui subtilitatem subintrant alia, ergo &c.

Item non potest exire nisi qui intrauit, sed vnde dicitur. Lu. 4. obmutescite & exi ab eo, ergo subintrauerat.

CONTRA. IN CONTRARIUM est quod dicit quidam glossa quod auidere potest simulacris immundus spiritus, sed intrinsece non potest, ergo multo minus in humanis corporibus.

Item arguitur per rationem quia quaecumque sunt simulacra secundum locum quicquid subintrat vnum & alterum, sed corpus & anima sunt vnum & indiuisum secundum locum, ergo

cum demon non posset subintrare animam (ut probatur in littera auctoritate Bedae & Gennadij) videtur quod nec corpus possit subintrare.

RESPONSIO. Intrare & exire important motum localem: intrare enim est idem quod intra ire, & exire idem est quod extra ire. Ire autem motu importat, intra vero & extra sunt differentiae loci, ideo secundum duplicem opinionem quae habetur de loco & motu angeli, oportet dupliciter respondere ad hanc questionem. Quia enim dicunt quod angelis competit locus definitus, & per consequens motus ratione sui essentiae, quia limitata est, & finita necesse habent dicere quod angeli possunt intrare, & exire quocumque corpora circumscripita quacumque operatione, quod patet sic quia si angeli non possunt subintrare corpus quodcumque, hoc non esset eo quod eis repugnet motus, vel locus: sed esset solum, quia repugnaret spiritui simul esse cum corpore. Sed istud non repugnat, quia licet corpus secum non compatiatur aliud corpus, corpus tamen & spiritus simul se compatiuntur, ideo &c.

Si vero teneatur alia opinio quod angelis non conuenit locus quantum ad essentiam eorum, nec circumscripitiue, nec diffinitiuè (ut dictum fuit in primo libro.) Sic sunt dicenda duo. Vnus est quod angelis quantum ad eorum essentiam non conuenit intrare, vel exire corpus. Aliud est quod conuenit eis quantum ad operationem. Primum patet, quia a quocumque remouetur superius & inferius, sed intra & extra cum sint differentiae diuinae loci se habent ad locum sicut ad suum superius, ergo cum angelis non competat (secundum hanc opinionem) locus, per consequens non competit eis esse intra, vel extra, ac per hoc nec intrare, vel exire, quantum ad eorum essentiam.

Secundum patet, quod enim operatio angeli quandoque fit inter terminos quantitatis corporis, quandoque extra satis clarum est, quia potest angelus ab extra mittere corpus alteratum nostri corporis vel aliquid intra corpus existens localiter mouere puta sanguinem vel aliquid alium humorem quo facto angelus est intra terminos quantitatis corporis quo ad suam operationem.

ARGUMENTUM primum bene procedit secundum primam opinionem. Sed quo ad secundam dicendum quod subtilitati naturae angelicae cum sit alterius naturae a substantia corporis non conuenit moueri intra vel extra, nisi quantum ad operationem modo quo dictum est.

AD SECUNDUM dicendum similiter quod exitus demonum a corporibus quo ad primam opinionem fuit secundum eorum essentiam: Et sic etiam intrauerunt. Sed quo ad secundam fuit utrumque solum secundum operationem.

AD ARGUMENTA alterius partis dicendum ad primum quod demon dicitur non intrare adesse simulachro sicut forma ita quod ex demone & simulachro fiat vnum, sicut idololatrae putabant, nihil tamen prohibet ipsum intrare esse, vel secundum essentiam vel secundum operationem.

AD aliud dicendum quod eo modo quo intrat corpus, intrat & animam, quia vel per essentiam vel per operationem est inter terminos quantitatis quae est totius coniuncti ex anima & corpore, licet forte magis respiciant vnum quam alterum.

QUESTIO QUARTA.

Utrum demon possit immutare sensus nostros.

Thom. 1. q. 111. ar. 4.



IRCA quantum queruntur duo. Primum est, utrum demones possint immutare sensus nostros. Secundum est, utrum possint scire cogitationes & affectiones nostras. Ad primum sic proceditur & arguitur quod demon non possit immutare sensus nostros, quia perfectior est vis sensitiua quam nutritiua. Sed demon (ut videtur) non potest immutare vim nutritiuam, ergo nec sensitiuam.

Item cursum naturae non potest immutare nisi auctor naturae. Sed cursus & ordo naturae est quod sensus immutetur a sensibili, ergo ab alio non potest immutari.

IN CONTRARIUM est, quia angeli qui venerunt ad subuertendum Sodomam percussissent Sodomitas cecitate, vel auribus, Gen. 19. Et simile habetur 4. Reg. 5. de Syris quos Eliseus introduxit Samariam.

RESPONSIO. Sensus potest immutari dupliciter. Vno modo ab oculo in operationem, sicut cum aliquis efficitur videns qui prius non videbat. Alio modo immutatur sensus de vero iudicio in deceptionem, sicut sic in praestigijs cum videtur alicui quod gallus trahat trabem qui tamen trahit festucam, vtroque autem modo demon potest immutare sensus nostros. Quod enim primo modo possit immutare, patet, quia ad actum sentiendi non requiritur nisi praesentia sensibilis. Sed demon potest facere quod sensibilibus

sensibile præsentetur sensui. Sensibile dico vel de nouo formati modo quo supra dictum est, vel aliunde oblati, ergo potest immutari sensum ab oculo in actum. Quod autem potest secundo modo immutari patet, quia quod potest immutari organum sensus ad indebitam dispositionem, potest immutari sensum à verò iudicio in deceptionem. Sic enim videmus quod lingua febricitantis infecta humore amaro omnia iudicat amara. Sed demon potest quodcumque organum sensus immutare ad indebitam dispositionem per actionem alicuius innaturalis immis si puta humoris circa gustum, vel grossi & terrestris circa visum, ideo &c. Cum autem fantasia sit motus factus à sensu secundum actum, sit etiam virtus organica sicut sensus, potest immutari à demone modis illis, quibus & sensus.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod sicut demon potest immutare vim sensitivam rei, ita & nutritivam impediendo eius actionem totaliter per aliquid mortiferum immisillum, vel in debilitando.

6 Ad aliud dicendum, quod demon non mutat cursum naturæ immutando sensum quocumque prædictorum modorum, hoc enim habet cursum naturæ, ut sensus fiat in actu ad præsentiam sensibilibus & iudicet de eo secundum conditionem organi.

QVAESTIO QUINTA.

Vtrum angeli cognoscant cogitationes & affectiones nostras.

Thom. 1. q. 57. ar. 4. De Cand. quodl. 3. q. 13. Gabriel lectio. 31. cano. 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 cogno scuntur actus seu formæ quæ sunt in eo & cadunt sub obiecto potestæ cognitiuæ, sed angeli cognoscunt perfecte intellectum nostrum & voluntatem in quibus sunt nostræ cogitationes & affectiones quæ cadunt sub obiecto potestæ cognitiuæ angeli, ergo angeli cognoscunt cogitationes nostras & affectiones.

2 IN CONTRARIUM 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 RESPONSIO. Cogitationes & affectiones nostræ, aut sunt præsentæ, aut futuræ. Si futuræ: non possunt præcognosci ab angelo per certitudinem, neque ab ipso homine. Cuius ratio est, quia effectus futuri qui dependet à causa impediibili, & indifferentiæ non possunt præcognosci per certitudinem, nisi ab illo qui certitudinaliter cognoscit quæ impediunt, vel non impediunt causam, & quæ determinabunt eam, vel non determinabunt. Tales enim effectus non eveniunt nisi causa eorum sit determinata ab indifferentia sua, & non impedienda. Sed cogitationes & affectiones nostræ futuræ dependet à nostro libero arbitrio quod est de se indifferens, & impediibile, ergo non possunt præcognosci nisi ab illo qui novit omnia quæ determinabunt eius indifferentiæ respectu talium, & quæ impediunt, vel non impediunt. 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 diversis causis: videlicet ex motione diuina secundum illud, Propter. 21. Cor regis in manu domini, nulli potest esse nota nisi sibi soli.

4 Item potest provenire ex futura dispositione corporis, & ex futuris passionibus, & ex futuris suggestionibus, ex quibus non potest haberi certa cognitio futuræ cogitationis, vel affectionis, nec à nobis qui prædicta non novimus, nec ab angelis, quia non omnia prædicta dependet ex causis naturalibus notis angelo, nec secundum se sunt ei presentia cum sint futura, quare videtur præcognoscere cogitationes nostras & affectiones futuras sit proprium solius dei.

5 Cogitationes autem & affectiones quæ sunt actualiter in nobis, possunt cognosci dupliciter: uno modo per suum effectum, alio modo in seipsis per effectum cognoscuntur certitudinaliter quando effectus concludit causam. Sicut cum homo vel angelus videt hominem currere 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 quanto subtilius perpendit tales mutationes.

6 Secundo autem modo videlicet prout sunt cogitationes in in-

tellectu & affectiones in voluntate non cognoscuntur (vt quidam dicunt) nisi à solo deo, quod probant sic: voluntas rationalis creaturæ soli deo subiaceat, & ipse solus in eam 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 virtutis eius cum vult, ideo &c.

7 Istud autem habet multas calumnias, dato enim quod voluntas soli deo subiaceat quo ad causalitatem, non tamen sequitur quod soli deo subiaceat quo ad cognitionem, alioquin non cognosceremus ea quæ à solo deo creata sunt, vt sunt cælum, materia prima & huiusmodi. Itē dato quod voluntas soli deo subiaceat alius quo ad motionem, non tamen sequitur quod non subiaceat aliis quo ad cognitionem, quia per eandem rationem motus cæli qui est à voluntate angeli motus non esset notus nobis. Item ratione si beatitas voluntatis non potest latere nos motus ipsius, quia libertas non est impedita ab alterius cognitione, sed ab alterius coactione. Specialiter autem in proposito nostro, si cogitationes nostræ laterent angelum, quia dependent à voluntate per eandem rationem & operationes transientes in materiam exteriorē quæ imperantur à voluntate laterent ipsum. Non enim est differentia in his, & in illis quo ad cognitionem angeli cui ea nota sunt. Ceteris paribus intrinseca, sicut extrinseca eo quod non accipiat cognitiones à sensibilibus. Itē indeterminatio voluntatis non potest hoc facere, quia si voluntas indeterminata sit respectu futurorum, tamē respectu præsentium quæ vult & cogitationis ad quas actualiter mouet determinata est. Et ideo hæc ratio solū sufficeret ad probandum quod angelus per certitudinem non cognosceret cogitationes & affectiones nostras futuras, sed non sufficeret ad probandum quod non cognosceret cogitationes & affectiones præsentēs.

8 Alij quod cogitationes nostræ cognoscuntur ab angelo, non tamē sequentes volitiones, & affectiones. Ratio primi est, quia cum intellectus sit quoddam accidentale, & magis cognoscibile quam quodcumque accidens sensibile non plus lateret angelos quam sensibilia, vel accidentalia corporalia. Ratio secundi est quod deus reseruat sibi vniuersale iudicium de bonis & malis. Et quia voluntas bona vel mala est meritoria vel demeritoria, sit sic peruenit ad iudiciū, intellectus verò non nisi materialiter tantum, ideo & si deus coagat secundum inuentiā generalē intellectibus vniuersis angeli vt pateat alteri angelo, non sic tamen est de volitionibus.

9 Sed illud videtur satis leuiter dictum. Quia cum eadem ratio sit de volitionibus vniuersis angeli sicut de intellectibus vt pateat alteri angelo, quod deus impediatur cognitionem vniuersis & non alterius, non est probabile, quia deus nihil substatuāli bit de occultis, sed etiā 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 contrariū (vt videtur) debet dici: nam doctores communiter ponunt quod omnia dicta, facta, cogitata, bona & mala patebant 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 solum quid sit, & an sit, sed de quo sit, non tamē videt de pluribus cogitatis ab alio quantum, vel secundum quod gradū cogitat de quolibet illorum, maxime quantum ad obiecta secundaria, nec de cogitatis volitis scit ad quod magis afficiatur, vel ad quod cogitatum 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 existens in mente angeli cognoscens cogitationem alterius, & mediante cogitatione rem cogitatum magis distat in representando rem cogitatā ab alio quam distat species per quā alius cogitat eam: ergo ille angelus minus perfecte apprehendit illi rem quam apprehendit mediante cogitatione alterius, quā ille alter apprehendit eā, quia immediatius fertur in ipsam per species propriam.

11 Hæc autem opinio non probat principalem conclusionem cogitationis, videlicet quod vnus angelus videt seu cognoscit alterius voluntatem & volitionem alterius quid sit, & an sit, & de quo sit, nisi supponat probationē quā ponit præcedēs opinio, videlicet quod intellectus & volitio angeli sint quædam actualia, & ideo ab alio angelo cognoscibilia. Nec probat secundā conclusionē, videlicet quod vnus angelus videns cogitationem alterius, vel secundum quod gradum cogitatis ab alio angelo, quantum, vel secundum quod gradum cogitat de quolibet illorum, nec de pluribus volitis ad quod eorum magis afficiatur, vel attendat. Sed solū probat quod vnus angelus non ita perfecte cognoscit cogitationem & affectionem alterius, & mediante cogitatione & affectione res cogitatas & res litas sicut ille alter angelus de quo non est multum dubitandum. Verum

Verumtamen si consideretur quod vnus angelus videret in intellectu & voluntate alterius cogitationem & volitionem eius, necesse esset dicere quod cognosceret de cogitatione de quo esset, & vtrū esset affirmatiua an negatiua, an dubitatiua. Et de volitione verum esset secundum electionem an fugam, maxime si ponatur quod actus intelligendi differant specie secundum differentiam obiectorum, quia si actus differant specie per differentias obiectorum, (Cum angelus cognoscat de quolibet actu an sit, & quid sit perfecte) oportet quod cognoscat obiectū à quo habet suum esse specificum. Et secundum hoc cum actus simplex differat specie ab actu composito & diuidente, & compositus à diuidente, necessarium est quod angelus cognoscat de actu cogitationis cuiuscunque an sit simpliciter compositus, an diuisus, & de quo obiecto & de quibus obiectis.

12 Si autem aliquis teneret quod omnes intellectiones hominis respectu quorumcumque obiectorum essent vnus species, ex eo quod proprius actus & propria perfectio alicuius speciei quodammodo intelligere humanum est proprius actus & propria perfectio speciei humanæ, non videtur posse pluralitari secundum speciem, tunc posset aliqui aliter sustineri quod angelus non potest cognoscere de cogitationibus nostris vtrū sint affirmatiue, an negatiue, nec de volitionibus verum sint secundum electionem an fugam. Cuius ratio est quia inter duas formas spirituales eiusdem speciei non videtur posse esse aliqua differentia nisi secundum intentionem & remissum, quauis enim in formis corporalibus ratione quantitatis extensis possint inueniri plures alie differentie figurarum sic vel aliter, amen in spiritualibus nulla videtur posse reperiri nisi secundum intentionem & remissum. Nunc est ita quod intentionem & remissum in actibus intelligendi non potest sufficere ad hoc quod vnus actus cognoscatur tanquā affirmatiuus, & alius tanquā negatiuus. Sed solum quod per vnum actum apprehenditur obiectum intensius & 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 nostrā vel angelus nullus angelus cognoscere potest quantum ad affirmationem & negationem, & per consequens nec volitionem quantum ad electionem vel fugam, quia quod est affirmatiuum & negatiuum in intellectu pratico, hoc est persecutio & 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, intelligendi est de obiectis quantum ad communem rationem obiecti secundum quam ad equatur potentia, vt dicatur quod sicut color distinguitur à sono sic videre & audire, & non de distinctione obiecti quam habent sub communi & formali 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, verumque dicit philosophus in eodem textu. Collat autem quod potentia visiva quæ elicit actum videndi albedinem non differt specie à potentia visiva quæ elicit actum videndi nigredinem. Sed est vna & eadem, sed differt solum ab aliis potentia quorum actus feruntur in obiecta differentia secundum adæquationem rationem per quam respiciuntur à potentia, quare &c.

14 Huius autem opinioni videlicet quod angelus non potest cognoscere de cogitationibus nostris an sit affirmatiua an negatiua, nec de voluntatibus nostris an sint secundum profectionem an fugam, magis concordat communis doctrina, & eundem modum loquendi, & plures auctoritates scripturæ: scilicet probare. Modus enim probandi statim positus patitur caliginem in suppositione illa quæ dicitur quod omnes actus intelligendi sunt vnus species, & in eo quod assumitur in ratione quodammodo & remissum. Et primū quidem istorū potest rationabiliter sustineri, sed secundū nullo modo est verum. Si enim illud esset verum sequeretur quod per omnes intellectiones intelligeretur sicut salum. Quæ ergo opinio sit vtrū ipsa an elius opposita ad istam non determino. Sed respondeo ad rationes vtriusque partis.

AD PRIMAM dato quod intelligere nostrum sit quantum ad formam intellectus nostri cognita ab angelo, non oportet rationem vel negationem cognoscere, cum obiectum vtriusque sit negatiuum & intellectiones similes si sint eiusdem speciei.

15 Ad aliud in oppositum dicendum quod solus deus novit

plene corda omnium hominum quantum ad omnes cogitationes & affectiones, non solum præsentēs & præteritās, sed & futuras quod nulli creature cōuenit, nihil tamen prohibet angelum noscere cogitationes & volitiones præsentēs secundum illos qui dicunt quod omnes differunt inter se secundum speciem.

Sententia nonæ distinctionis in generali & speciali.



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 distinctiones 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 diff. Secundò distinctionis tempus. Tertiò distinctionis modum. Secunda ibi, iam nunc inquirere restat. Tertia ibi, præterea considerari oportet. Prima in quatuor. Primò ponit intentum suum in generali. Secundò prosequitur in speciali tangendo angelorum diff. Tertiò proponit nominationis rationem. Quarto proponit contra dictum obiectū. 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 hominū 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 nouē esse ordines angelorū, & dicit tres ternarios esse distinctos & quemlibet ternarium constare tribus ordinibus quorum tres sunt superiores, scilicet seraphin, cherubin, & throni. Tres sunt medijs, scilicet dominationes, principatus, & potestates. Tres verò inferiores, scilicet virtutes, archangeli, & angeli secundum doctrinā Dionysij. Deinde ostendit quid est ordo dicens, quod ordo est multitudo spirituum celestium qui inter se in aliquo gratiæ munere assimulantur, & in naturalū donorū participatione conueniunt. Quod patet per exēpla, quia seraphin conueniunt in charitatis ardore, Cherubin in scientiæ plenitudine, & sic omnes qui sunt vnus ordinis cōueniunt in eo quod illi ordini propriū 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 gratiarū quæ quidem dona, licet sint omnibus cōmunia, non tamen æqualiter omnibus cōueniunt, sed aliqui sublimius & perfectius hæc dona alijs possident, vt superiores ordines inferioribus. Et quauis omnia dona superiores habeant perfectius, cū superiores ex principalibus sortiuntur nomina relinquentes alia ad nominationem inferioribus. Vnde supremus ordo, scilicet Seraphin denominatur ab excellentiori dono, scilicet charitatis. Sequens verò post illū, scilicet Cherubin denominatur à scientia quæ post charitatem est donū excellentius, & sic de alijs. Postea obicit contra hoc quod dicit quod secundus ordo, scilicet Cherubin videtur per hoc esse maioris scientiæ quam Seraphin. Et respondet quod ideo Seraphin non denominatur à scientia, quia posterior dono pollent, scilicet charitatis. Deinde querit, vtrum à creationis initio ordines sic fuerint distincti. Et probat primò quod sic, quia angelus qui cecidit dicitur maior fuisse & de principatibus, & potestatibus aliquos secum traxisse, & factos demones, sed contrariū videtur, quia ordines denominantur à donis gratuitis quæ demones non habuerunt. Respondet quod à creatione non habuerunt distinctionem ordinis, sed habuerunt diuersitatem naturalium donorum. Et secundū hæc receperunt diuersa dona gratuita secundum quæ habuissent distintos ordines si persistissent. Et ideo demones dicitur cecidisse de aliquo ordine, quia si permanissent ad illos ordines pertinuisissent. Postea querit, vtrum omnes angeli eiusdem ordinis sint æquales. Et licet quidā dicant quod sic, magister tamen dicit, quod non, quia sicut in ordine apostolorum & martyrum quidā sunt alii digniores, ita etiā est in ordine angelorū. Deinde querit cū homines assumantur ad ordines angelorum cum non sint nisi nouem ordines angelorū, quomodo dicitur ordo decimus esse de hominibus? Et respondet quod hoc ideo dicitur quia tot homines saluabuntur quot sunt angeli beati. Et ideo dicuntur saluandi tot quot possunt facere vnū ordinem decimū. Vltimò dicit quod numerus saluandorū hominū erit iuxta numerū angelorū qui remanserūt. Et hoc probat per beatum

beatum Gregorium, dicit tamē quod aliquibus visum est quod
eor saluabatur quot angeli corruerunt.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum diffinitio Hierar. data à Dio-
ny. sit bona.



IRCA diffinitionem istam primò queritur,
quid sit Hierarchia. Et videtur quod diffinitio
data à Diony. non sit bona, quia pars integralis
non prædicatur de toto, sed ordo est pars inte-
gralis Hierarchie (vt videtur) quia in quacun-
que Hierar. sunt tres ordines secundum Diony-
sum, ergo non bene dicitur quod Hierar. sit ordo.

2. Item diffinitio non debet dari per res diuersorum generū.
Sed ordo, scientia & actio quæ ponuntur in diffinitione hierar-
chie sunt diuersorum generum, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est beatus Dionysius qui dif-
finit hierar. 3. cap. ecclesiæ hierarchie sic, Hierarchia est diuinus
ordo scientiæ & actio, &c.

4. RESPONSIO. Ad videndum quid sit Hierarchia, con-
siderandum est supra quid fundetur. Est autem notandum quod
angeli omnes beati, licet videant immediatè diuinam essentiam
in qua visione eorum beatitudo consistit, mysteria tamen gratiæ,
& ea quæ circa nos agere debent vt reducatur in deum nō no-
uerit nisi quatenus eis reuelantur, & de eis illuminantur, & quia
ea quæ sunt à deo ordinata sunt, vt dicitur ad Rom. 13. ideo il-
luminatiōes angelorum de mysteriis gratiæ, & ceteris quæ per
eos circa nos diuinitus ordinata sunt fieri ordinē habet. Nā qui-
dam de his illuminantur immediatè à deo vt supremi. Alij verò
mediatè, mediū quidem per supremos, & infimi per medios, hæc
enim est lex diuinitatis, vt dicit Dion. infima per media ad supre-
ma reducere. Et hic ordo recipiendi diuinas illuminatiōes, quia
ab vno originaliter procedit & depēdet, scilicet à deo, & ad vñ
tendit finaliter, scilicet vt reducatur in deū, vocatur hierarchia
hoc est sacer principatus, ab hieros quod est sacer, & archos quod
est princeps, quasi sacer principatus. Est enim principatus multi-
tudo ordinata sub vno principe propter finē quem intendit prin-
ceps. Et ideo sacer principatus vel hierarchia est ordo beatorum
spirituū sub deo in recipiēdo diuinas illuminatiōes ab ipso vt
reducatur in deū. Patet igitur quid sit hierar. & super quid fun-
detur. Ex quo patet per consequens quod diffinitio data à Diony.
est satis competens, nisi quod expositione indiget. Est autem hæc
diffinitio: Hierarchia est diuinus ordo, scientia, & actio, dei forme
quantiū possibile est similis & ad inditās ei diuinitas illumi-
nationes proportionabiliter in dei similitudinē cōscendens. Ac
si diceret hierarchia est diuinus ordo, id est secundum spirituum
coelestium multitudinem gradū in potestatis diuinitus ordinata & di-
stincta scientia & actio, dei forme quantiū possibile est similis,
id est per scientiam & actionem tendentem quantum possunt
ad dei similitudinē. Sed quia aliqui solum illuminantur vt infe-
riores. Alij verò illuminantur & illuminant vt superiores. Et hi af-
simulantur deo perfectius quam primi, sicut perfectius afsimila-
tur soli luna, quæ lumen recipit & transfundit quam aer qui so-
lum recipit, sed non transfundit, ideo quo ad primos dicitur dei
formæ quantum possibile est similis, sed quantum ad alios
subdit & ad inditās, &c.

5. Quod autem hæc diffinitio sic exposita sit competens, patet,
continet enim quicquid pertinet ad rationem principatus. In
principatu enim est vnus finis quem princeps intendit ad quem
consequendum requiritur diuersitas officiorum, & scientia diri-
gens in executione, & actio perducens, quæ omnia tanguntur in
diffinitione hierarchie quæ sacer principatus dicitur. Potestas
siquidem, seu diuersitas officiorum cum dicitur diuinus ordo,
scientia verò dirigens & actio perducens cum subditur scientia &
actio, finis autē in se dicitur dei forme, &c. Vnde Hugo ex-
ponens hanc diffinitionē dicit, hierarchia est ordo diuinus, id est
potestas à deo ordinata, scientia qua quid faciendum sit intelli-
gant, & actio qua quod intellexerint agendum perficiat. In or-
dine officium, in scientia distinctio, in actione ministerium signi-
ficatur, sine ordine actio est præsumptio, sine actione ordo negli-
gentia est, sine scientia verò, & actio est reprehensibilis, & ordo
inutilis: patet igitur quid sit Hierarchia, & super quid fundetur.

6. Ex quo concluditur quod angeli & homines (et loquor de via-
toribus) necessario incidunt in diuersas hierarchias, quia cum hiera-
chia fundetur super receptione illuminationum diuinā, illa
non pertinet ad eandem hierarchiā quam nō possunt eodē mo-
do diuinas illuminatiōes recipere, sicut illæ ciuitates nō spectant
ad eundem principatum quæ non subsunt eodē modo, & secundum
easdem leges, & consuetudines gubernationum principis.
Sed angeli & homines non possunt eodē modo recipere diuinas

illuminatiōes, ergo &c. Maior patet, & minor probatur. Nam
angeli recipiunt diuinas illuminatiōes in intelligibili puritate,
homines verò sub similitudinibus rerū sensibilibus, vt patet in sa-
cramentis ecclesiæ & figuris scripturæ. Vnde Dion. 1. cap. coel. Hierar.
dicit quod impossibile est nobis superlucere diuinum radiū
nisi varietate factorum velaminum circumuolutum, igitur &c.
7. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod ordo qui-
doque dicitur habitudinem diuersarū personarum in eodem offi-
cio, & sic est pars Hierar. nec prædicatur de ipsa. Alij verò dicit
habitudinem diuersorum officiorum adinuicem, & sic est idem
quod ordinatio. Et est superius ad Hierar. Et prædicatur de ipsa.
8. Ad aliud dicendum quod illud quod non est vnum per se,
sed solum ratione ordinis potest notificari per res diuersorum
generum: talis est Hierar. ideo &c.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum homines assumantur ad or-
dines angelorum.

Thom. 1. q. 108. ar. 8.



ECUNDO queritur, vtrum homines assu-
mantur ad ordines angelorum. Videtur quod nō
quia quicunq; 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
angelorum quam natura vnus angelus à natura alterius. Sed an-
gelus inferioris ordinis nunquam assumitur ad ordinem supe-
riorem, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. & habet
in littera.

4. Item Matth. 22. promittitur hominibus quod erunt sicut
sancti angeli dei in celis.

5. RESPONSIO. Homines assumi ad ordines angelorum
potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad æqualitatem
officii. Alio modo quantum ad æqualitatem præmij. Primo mo-
do nunquam assumuntur homines ad ordines angelorum, quia
nunquam assumuntur homines ad ordines angelorum, quia
actus & officia ordinis sunt purgare, illuminare, perficere, culor-
dire, & nunciare, hoc autem non conuenit sanctis post resurre-
ctionem, nec modo cōuenit animabus beatorum secundū com-
munem legem, licet aliqui ex diuina dispensatione quidamque re-
uelauerint, & nunciauerint aliqua viuētib; sed præuilegia pau-
corum non faciunt legem communem, ideo &c. Causa autē lute-
ius est forte, quia actus & officia ordinum angelorum circa nos
competunt eis secundum gradum naturæ simul & gratiæ quantum
ad illud in se.

6. Si verò intelligatur de æqualitate præmij dicendum quod non
omnes homines beati assumuntur ad æqualitatem talem (puta
pueri baptisati morientes antequā habeant vsum libe. arb.) Cuius
ratio est, quia plus potest gratia cum actu meritorio quam
gratia sola. Sed pueris decedētib; post baptisum ante vsum li-
be. arb. dabitur gloria propter solā gratiā quā in baptismo re-
ceperunt. Angelis autē non redditur gloria pro gratia cum actu
meritorio, quia solā beatitudinē meruerunt, vt dictum fuit prius.
ergo amplior gloria est in quolibet angelo quam in pueris ba-
ptisatis decedētib; antequā meruerint aliquid per actum pro-
priū. Item secundum magistrum sententiarū, & alios doctores
angelis data est gratia secundum proportionē suorum natura-
lium, credibile etiam est quod pueris in baptismo secundum natura-
lem legem detur gratia secundum proportionē suam
illum, quia ex parte eorū non est aliqua differentia, sed est æqua-
lis capacitas naturæ. Cum igitur natura angelica excedat huma-
nam, videtur quod gratia data angelis in sua creatione excedat
gratiā quæ communiter datur pueris in baptismo, propter quod
habēdo respectū ad solam gratiam adhuc videtur quod pueri mo-
rientes nō pertingant ad æqualem gloriam cum minimo angelo.
Nec illud est contra dictū beati Greg. quia ipse non dicit quod
omnes homines ascendant ad aliquē de ordinibus angelorum,
sed ad singulos ordines angelorū aliqui de hominibus assumuntur
vt quod est verū de illis qui propriis meritis talem gradum per-
ueniuerunt, iuxta quod est intelligendum quod nullus homo per
vnicū actum meritorium potest sibi acquirere talem gradum
quale quilibet angelus obtinuit per vnicū meritorium, quia quanta-
scita æquali gratia quæritur meriti attenditur secundū quantita-
tem intentionis actus voluntatis per maiore bonitate & deuota-
tionem mali. Sed ista intentio fuit maior in angelo in quo fuit
secundū totum conatū suæ naturæ, vt dictum fuit primo lib. dist.
17. quā possit esse in homine qui est inferioris naturæ, & in quo
quo appetitus sensitiuus recitat à bono appetitū rationale, er-
go vt videtur homo per vnicū actū nō potest mereri tantū quā
meruit angelus.



IRCA decimā diffinitionem queruntur duo.
Primum est vtrum omnes angeli mittantur in
ministeria. Secundum est an omnes afstant.
Ad primum sic procedit. Et videtur quod omnes
regulariter mittantur quia si non omnes mitte-
rentur, sed tamen inferiores, cū quilibet habeat
inferiorem se excepto vltimo pro eo quod omnes angeli sunt
inæquales, nullus mitteretur nisi vnus qui est omnium vltimus,
hoc est autem inconueniens, ergo &c.

2. Item personæ diuinæ sunt nobiliores quibuscunque an-
gelis sed personæ diuinæ mittuntur (vt filius & spiritus sanctus si-
cut patet ex primo libro) ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. & habet
in littera, quod superiora agmina ab intimis nunquam rece-
dunt quoniam ea quæ præcinent vltimū exterioris officij nun-
quam habent.

4. RESPONSIO. Sicut missio personæ diuinæ est eius
processio ad sanctificandum creaturam vt dictum fuit libro pri-
mo. Sic angelus dicitur mitti cū ex imperio diuino aliquid cir-
ca nos facit, vel nunciando, vel reuelando, vel aliquid huiusmodi
operando. Est autem vna opinio quod ad hoc faciendum mittū-
tur omnes angeli, sed inferiores frequentius, & quasi ex officio,
superiores verò rarius & quasi ex dispensatione, quam opinio-
nem recitat magister & tenet in littera. Cōfirmatur autem tali ratio-
ne, ex ordine diuinitus instituto inferiora administrat per supe-
riora tam in corporalibus quam in spiritualibus, sed non ob-
stante quod in corporalibus inferiora administrant per supe-
riora regulariter, & secundum cursum naturæ, tamen hic ordo
quandoque prætermittitur ex diuina dispensatione, sicut in sa-
cramento Lazari, & illuminatione cæci nati, quæ non sunt facta
mediante actione corporum coelestium, ergo similiter quamuis
in spiritualibus illuminatiōes diuinæ non veniant regulariter
ad nos nisi mediātib; angelis qui sunt mediū inter nos & deū
nec à supremis nisi per medios & infimos, tamen ex diuina di-
spensatione contingit quandoque hunc ordinem prætermitti
propter excellentiam mysterij quod annunciant, sicut forte fuit
de annunciatione conceptionis Christi. Creditur enim Gabriel
fuisse de supremis angelis, non de mediis, aut infimis.

5. Huic autem opinioni obuiant aliqui sic, ordo naturæ nō le-
gitur prætermittitur nisi propter ordinem gratiæ qui est superior.
Resurrectio enim Lazari, & illuminatio cæci nati, & alia mira-
cula in quibus ordo naturæ legitur prætermittitur, fuerunt quasi
quædam argumenta probantia fidem. Ordo autem gratiæ non
habet superiorem ordinem propter quem prætermitti debeat,
nunquam igitur prætermittitur. Cum igitur ordo angelicus sit
secundum dona gratiæ, prætermitti nunquam debuit. Et adhuc
si prætermitteretur hoc esset, frustra quia à nobis percipi non
posset: neque enim angelos nouimus vt sciamus de illo qui ali-
quid nunciat si est supremus, medius, an infimus.

6. Qui autem mittantur sic fuit secundum istos, dicunt enim
quod proprietates angelorum ex eorum nominibus manifestan-
tur (vt dicit Dion. 7. cap. coel. Hierar.) Et ideo angeli illorum or-
dinum ad exteriora ministeria mittuntur ex quorum nomi-
nibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem domina-
tionum non importatur aliqua executio, sed sola dispositio &
imperium de exequendis. Sed in nominibus inferiorum ordinū
intelligitur aliqua executio. Nam angeli & archangeli dicun-
tur per respectum ad operationem, potestas enim est principij
transmutandi alterum, virtus verò est vltimum de potentia res-
pectu operis vt dicitur. 1. cor. & mundi. Principis etiam est vt di-
cit Gregor. inter alios operantes priorem existeret, propter quod
dicunt quod ad hos quinque ordines pertinet ad exteriora mini-
sterium mitti, non autem ad quatuor superiores.

7. Qui vellent primā opinionem tenere quæ est satis rationabi-
lis, hæc obuiationes nō viderentur cogere, quia secundū istos or-
do naturæ prætermitti dicitur quandoque propter ordinē gratiæ,
sed quod angeli nos custodiant, vel quod nobis aliqua nuncient
magis cōpetit eis ex ordine naturæ (quo sunt mediū inter nos &
deum) quam ex ordine gratiæ vt ipsi met dicunt, quia animabus
sanctorum quæ ad æqualitatem angelorum quantum ad gratiā
& gloriam perueniunt, hæc nō competunt secundū legem com-
munem, ergo hic ordo intermitti potest si hoc competit ordini
gratiæ, competit autem vt sicut infima nunciantur per infimos,
sic nunciantur maiora per medios, & suprema per supremos,
quod etiam ipsi dicunt quantum ad aliquid, scilicet quod supe-
riores mittuntur ad altiora ministeria, inferiores verò ad infe-
riora. Est etiam aliqua utilitas huius missionis nō quidem vt scia-
mus de angelo qui nunciat si est supremus, medius, an infimus,
sicut arguebatur, sed vt ministeria gratiæ congruentius & ordi-
natius expleantur, neque enim decet regem magna per infimos
nunciare. Item cū omnes ordines, qui sunt sub dominationibus
mittuntur.

Sententia huius distinctionis X.
in generali & speciali.



OC ETIAM inuestigandum est. Superius
determinauit magister distinctionem angelo-
rum quantum ad ordines. Hic verò determi-
nat de eis quantum ad officia digniora quæ sunt
assumere, & ministrare. Secundo quantum ad
officia inferiora sicut est custodire. Secunda in-
cipit in principio 2. dist. illud quoque sciendum est. Prima diui-
ditur in tres. Primò mouet quæstionem suā & tangit circa eam
vnam opinionem. Secundò tangit aliam. Tertiò tertiam. Secū-
da ibi quibus obicitur. Tertia ibi, alij verò dicit. Secunda ista
contra eam obicitur opinionem. Secundum mouet
respondere ad contrariam. Secunda ibi, hic oritur quæstio. Ter-
tiā, quæ autem omnes angelos. Hæc est sententia lectionis
in generali.

2. IN SPECIALI verò sic procedit, & proponit primò
inquirendo vtrum omnes angeli ad exteriora nuncianda mittan-
tur. Et dicunt quidam quod nō omnes mittuntur, quia superio-
res semper deo afstant. Et hoc cōfirmat autoritatibus. Postea
ponit secundam opinionē dicentem omnes angelos mitti, quia
Seraphin missus legitur ad Esā. Et ipse filius dei ad nos missus
est. Et hanc opinionem cōfirmat autoritate apostoli. Postea
obicit contra hoc. Si enim omnes mittuntur, ergo debent dici
angeli. Et respondet quod angeli proprie dicuntur qui ex offi-
cio & septus mittuntur. Alij verò rarius mittuntur qui cum mi-
tuntur angelorum nomen suscipiunt, secundum illud qui facis
decernas de nominibus quorundam spirituum. Et dicit quod
secundum istos Michael, Gabriel, & Raphael, de superiori ordine
sunt, vnde sunt nomina spirituum quorum nomen interpretati-
onem tangit. Alij tamen dicunt quod nomina sunt propria
officiorum, vnde quia Raphael interpretatur medicina dei qui
liberat in aliis. Subdit etiam huius simile in demonibus in quibus
quædam nomina sunt non vni tantum, sed pluribus conuenien-
tia, vt nomen diabolus, nomen Belial, quorum nomen inter-
pretationem tangit in littera. Postea secundum istam opinionē
soluit auctoritates contrarias dicens quod superiores dicuntur
assumere, quia raro mittuntur, & tamen licet mittuntur nō pro-
pter hoc recedunt ab ipsa diuina essentia, sed eius cōtemplatio-
nem semper assunt, quod etiam faciunt qui sepe mittuntur. Et
semper assunt aliam opinionem dicentem tres ordines supremos
cum mitti, medios verò ordines dicit & assunt, & mitti, prout
est mediū inferioris illuminant superiores medios illuminant,
etiam & mediū infimū, ideo superiores dicuntur angeli. De illo
Seraphin, sed quia ad incendium peccati Esā veniebat, Sera-
phim nomen accepit. Et in hoc ter. &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum omnes angeli mittantur.

Thom. 1. q. 112. ar. 2.

mittantur in ministerium (ut ipsi dicunt) clarum est quod cum virtutes, potestates, principatus, vel archangeli mittantur, predictus ordo intermittitur. Nam inter nos & virtutes sunt medij quatuor ordines qui intermittuntur, cum virtutes circa nos aliquid faciunt & sic est de aliis usque ad angelos suo modo.

8. Item licet Christus secundum humanam naturam fuerit minor angelis in gradu naturae, fuit tamen maior in donis gratiae, maxime quantum ad gratiam unitatis secundum quam est dominus angelorum, & quantum ad gloriam fructificationis quam in instanti suae conceptionis plenissime habuit, quod igitur indignum est si angelus qui ad Christum dominum angelorum tempore passionis missus fuit (ut dicitur Luc. 22.) fuit de supremis, congruentius enim hoc videtur quam quod fuerit de mediis 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 quod non est simile de personis diuinis, & superioribus angelis, quamvis personae diuinae sint excellentiores, quia effectus secundum quos dicuntur mitti personae diuinae non possunt esse à creatura. Sed omnia ministeria angelorum regulariter possunt per omnes inferiores angelos quinque ordinum expleri.

11. Ad auctoritatem Grego. dicendum quod intelligenda est regulariter, dispensatiue tamen quandoque sit contrarium.

QVAESTIO SECUNDA.
Vtrum omnes angeli assistant.

Thom. 1. q. 112. ar. 3.

AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod omnes angeli assistant, quia omnes sunt ministrantes vel assistentes, sed omnes ministrantes sunt assistentes, ergo omnes simplices assistunt. Probatio. Mi. Raphael enim qui fuit missus in ministerium Thobiae, dicit Thobiae. 1. Ego sum vnus ex septem qui astamus, &c. Et eadem ratio est de aliis in ministerium missis, ergo &c.

2. IN CONTRARIVM est, quia scriptura videtur distinguere inter astantes & ministrantes. Daniel. 7. milia milium ministrabant ei, & decies milies centena milia assistebant ei.

3. RESPONSIO. Assistere deo aut est cernere deum praesentem, quomodo assistunt regi omnes 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 requiritur 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 accipitur generaliter. Et sic adhuc omnes angeli beati assistunt, quia de ministerijs quae à deo reuelantur nihil scit vnus quod nesciat alius. Sicut enim agentia corporalia bonitatem quam à deo receperunt aliis communicant quantum possibile est. Sic & multo magis sancti angeli qui sunt in plenissima participatione bonitatis diuinae, quicquid à deo percipiunt subiectis impertiuntur: unde Dionys. 1. c. coelestis Hierar. dicit quod vnaquaeque coelestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat. 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 à deo illuminantur. Et secundum hoc ordo dominationis non esset de assistentibus: cum pertineat ad secundam Hierarchiam. Angeli autem secundae Hierarchiae illuminantur ab angelis primae Hierarchiae secundum Dionys. 8. cap. coelestis Hierarchiae. 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 ARGVMENTVM patet solutio ex dictis.

Sententia distinctionis vndecimae in generali & speciali.

LVD quoque sciendum. Superius determinauit magister de officiis angelorum dignioribus, hic determinat de officio inferiori quod est custodire. Et diuiditur in duas partes. Primo de terminat de ipso officio. Secundo de effectu officij consequente. Secunda ibi, praeter ea illud considerari oportet. Prima diuiditur in duas. Primo proponit suum intentum. Secundo mouet quadam quaestione & ipsam

petractingando determinat. Secunda ibi, solet etiam queri. Secunda principalis in qua determinat effectum consequentem diuiditur in tres. Primo mouet quaestione & tangit circa eam op. Secundo tangit aliam opinionem. Tercio eligit alteram istarum & auctoritates quae obuiare videntur, exponit. Secunda ibi, alij autem ducit. Tercia ibi, illud vero quod alij. Prima istarum diuiditur in tres. Primo tangit opinionem. Secundo op. confirmationem. Tercio circa illam mouet quaestione & soluit. Secunda ibi, & quod angeli proficiant. Tercia, his autem contradicere. Haec est sententia & diuisio litterae in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister. Primo ponit quod vnaquaeque anima habet vnum angelum bonum ad custodiam suam deputatum, & malum ad sui exercitium. Quod auctoritatibus confirmat. Postea querit, vtrum quilibet homo habeat vnum angelum custodiam suam, aut an vnus angelus plures custodiat. Et opponit ad hoc dicens quod non videtur vnus bonus angelus vnus tantum esse custos. Quia cum boni homines & electi sint tot quot angeli boni, non potest esse quod 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, pluresque sint homines mali quam boni, consequens est plures esse homines quam mali sint angeli, & plures esse homines quam sint boni vel mali angeli. Ex quo concluditur vnum bonum angelum plures custodire sicut vni homini committitur custodia multorum, & vnum malum angelum pluribus deputatum ad exercitium suum eodem tempore, sive in diuersis, quod dicitur propter hoc, quia forte verum est ut quidam dicunt, quod omnes homines existentes in hac vita eodem tempore habeant singulos angelos ad custodiam, vel ad exercitium deputatos. Postea querit, vtrum boni angeli in merito, vel in premio proficiant. Tangit etiam circa hoc opinionem quorundam ponentium quod mereantur propter obsequium quod nobis impendunt, & sic proficiunt 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 usque post passionem, & apostolorum predicationem. Postea obicit in contrarium per auctoritatem Aug. Sed Ma. exponit sic & determinat quod angelus maiorem praesentem incarnationem antequam fieret, non tamen perfectam. Minores vero non cognouerunt nisi postquam facta est. Ex quo concluditur quod in vtroque profecerunt, & proficiunt usque ad diem iudicii. Postea ponit aliorum opinionem dicentem quod quidam dicunt quod in cognitione diuinitatis non proficiant, sed solum in cognitione rerum exteriorum. Vltimus approbat praedictam opinionem, & quia quadam auctoritates videtur contra quae dicit angelos omnia scire, exponit eas, & patet expositio in littera.

QVAESTIO PRIMA.
Vtrum quilibet homo ab initio suae naturae habeat angelum ad suam custodiam deputatum.

Thom. 1. q. 112. ar. 4. §. 6.

ICA distinctionem istam querit de tribus principaliter. Primum est de custodia hominum per angelos. Secundum est de locatione angelorum. Tercium est de illuminatione vnus angelus per alterum. Quantum ad primum queritur, vtrum quilibet homo ab initio suae naturae habeat angelum ad suam custodiam deputatum. Et arguitur quod non. Quia ubi est fortior custodia, infirmior superfluit, sed homines custodiuntur à 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 administratores spiritus propter eos qui habent reditatem capiunt salutem, 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 an angelis, ergo Christus non habuit angelum custodem.

4. IN CONTRARIVM est quod dicitur in psal. Angeli sui deus mandauit de te vt custodiant te in omnibus viis tuis.

5. Item Hiero. super illud Matth. 18. Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris, dicit magna est dignitas animarum vt vnaquaeque habeat ab exordio naturae angelum ad suam custodiam deputatum.

6. RESPONSIO. Ista quaestio duo implicat. Primum est de custodia

angelorum ad custodiam hominum per angelos. Secundum est de tempore quo praedicta custodia incipit.

7. QVANTVM ad primum rationabiliter ponitur quod homines custodiuntur per angelos bonos, quia secundum Dionysium, lex diuinitatis est quod inferiora reducantur ad suprema per media. Sed angeli sunt medij inter deum & homines, & ideo rationabile est quod homines reducantur in deum in cuius cognitione & dilectione eorum beatitudo consistit per ministerium seu adiutorium angelorum: hoc autem ministerium seu adiutorium consistit in instigatione ad bonum quod sit inuisibiliter per angelos dum illuminant homines ad bene agendum, & in reprobatione malorum angelorum ne nocent hominibus quantum vellent siue tentando siue corporaliter affligendo.

8. QVANTVM ad secundum tenetur communiter, quod angeli deputantur ad custodiam hominum à tempore natiuitatis usque ad horam mortis inclusiue, & rationabiliter, quia constituti in via periculosa indigent custodia, sed homines ab hora natiuitatis usque ad horam mortis sunt constituti in via tendendi ad patriam, in qua quidem via multa pericula eis imminet, tam ab interiori quam ab exteriori, secundum illud Psalmista. In via hac quae ambulabam absconderunt mihi. quando autem perueniunt ad terminum per mortem sunt extra omne periculum, si sint boni, vel irreparabiliter perierunt, si sint mali: ideo homines à natiuitate usque 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 periculum est aliquo modo vnus cum matre saltem per quidam colligationem, sicut fructus pendens in arbore est aliquid arboris, ideo eandem angelum custodem quem habet mater.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod custodia hominum per angelos non superfluit, quamuis homines custodiuntur per deum, quia neutra custodia cogit lib. arb. hominis, nec necessitas quod possit inclinari liberè ad bonum & ad malum, sed solum adiunt interiori suggestioni, & remotione impedimento quod sit per deum, siue per angelum cuius abut fuerint, & salus iustorum gloriosius deo attribuitur, qui tot adiutorij salutem hominum procurat.

10. AD SECUNDVM dicendum, quod beneficia quae dantur hominibus in quantum est Christianus incipiunt à tempore baptismi. Et ea quae dantur hominibus in quantum habent naturam quae est capax beatitudinis exhibentur eis, ex quo rationem naturam nascendo accipiunt, siue per natiuitatem in vtero, siue per natiuitatem ex matre communia. Sed nascendo ex vtero habet ex se propria, tale autem beneficium est custodia angelorum, unde quamuis à baptismo incipiat homo habere regulariter gratiam quae est principium mercedi salutem, tamen sola natura humana ante baptismum talis est creata quae potest esse participes salutis: unde omnibus hominibus bonis & malis & reprobis praedicta custodia non negatur.

11. Ad tertium dicendum quod quamuis Christus fuit beatus secundum superiorum partem rationis, & quantum ad hoc non indigebat custodia angelorum, tamen fuit secundum corpus passibilis & viator, & sic habuit angelum custodem, non tanquam superiorem, sed tanquam ministrum.

candum se percipi non potest sicut interiores conceptus mentis. Et hi innotescunt per signa extrinsecus apparentia quae sunt naturae vel verba mediantribus quibus sit 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 exprimendi vocatur lingua angeli.

4. Istud 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 passionem, seu affectionem, sicut gemitus infirmorum, dolorem, & sic de aliis. Naturales autem motus voluntatis vnus angeli quilibet angelus cognoscit sine signo, multo plenius quam quicunque medicus infirmitatem corporis, eo quod quilibet angelus plenè nouit naturam alterius, & per consequens affectiones naturales: & ideo ad hanc demonstranda non oportet esse aliqua signa. Item per signa naturalia non fit proprie locutio vt magis patebit, & de se satis 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 celestibus non est variatio, nisi secundum motum localem, nulla autem secundum formam substantialem, vel accidentalem naturaliter inherente (quod dico propter lumen quod variabiliter luna à sole recipit, quia à 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 quantum est repraesentat 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 fiant, vt patet in nutibus & verbis, & loquens per ea potest loqui vel non loqui. Item locutionem quae fit per signa quae significant ex institutione, nullus intelligit, nisi ille qui nouit ad quid significandum signum illud impositum 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 innotescit hoc aliis, 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: non 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 quod 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 ad inuicem loqui.

7. Sed illud videtur valde frivolum, quia illa figuratio caeli aut esset secundum aliquam alterationem, puta quod caelum secundum partem determinatam figuraretur calido, vel frigido, vel alia alteratione, & illud est impossibile, cum caelum non sit susceptivum huiusmodi qualitatatum, vel intelligeretur ista figuratio per impressionem factam in caelo, sicut figuratur cera à 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 parietem secundum imaginationem per applicationem alicuius corporis triangularis ad ipsum inquantum 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 tactu virtutis non est aliud quam per virtutem habere aliquem effectum in illo quod dicitur tangi, & dicere oppositum est

angelus de custodia hominum per angelos. Secundum est de tempore quo praedicta custodia incipit.

7. QVANTVM ad primum rationabiliter ponitur quod homines custodiuntur per angelos bonos, quia secundum Dionysium, lex diuinitatis est quod inferiora reducantur ad suprema per media. Sed angeli sunt medij inter deum & homines, & ideo rationabile est quod homines reducantur in deum in cuius cognitione & dilectione eorum beatitudo consistit per ministerium seu adiutorium angelorum: hoc autem ministerium seu adiutorium consistit in instigatione ad bonum quod sit inuisibiliter per angelos dum illuminant homines ad bene agendum, & in reprobatione malorum angelorum ne nocent hominibus quantum vellent siue tentando siue corporaliter affligendo.

8. QVANTVM ad secundum tenetur communiter, quod angeli deputantur ad custodiam hominum à tempore natiuitatis usque ad horam mortis inclusiue, & rationabiliter, quia constituti in via periculosa indigent custodia, sed homines ab hora natiuitatis usque ad horam mortis sunt constituti in via tendendi ad patriam, in qua quidem via multa pericula eis imminet, tam ab interiori quam ab exteriori, secundum illud Psalmista. In via hac quae ambulabam absconderunt mihi. quando autem perueniunt ad terminum per mortem sunt extra omne periculum, si sint boni, vel irreparabiliter perierunt, si sint mali: ideo homines à natiuitate usque 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 periculum est aliquo modo vnus cum matre saltem per quidam colligationem, sicut fructus pendens in arbore est aliquid arboris, ideo eandem angelum custodem quem habet mater.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod custodia hominum per angelos non superfluit, quamuis homines custodiuntur per deum, quia neutra custodia cogit lib. arb. hominis, nec necessitas quod possit inclinari liberè ad bonum & ad malum, sed solum adiunt interiori suggestioni, & remotione impedimento quod sit per deum, siue per angelum cuius abut fuerint, & salus iustorum gloriosius deo attribuitur, qui tot adiutorij salutem hominum procurat.

10. AD SECUNDVM dicendum, quod beneficia quae dantur hominibus in quantum est Christianus incipiunt à tempore baptismi. Et ea quae dantur hominibus in quantum habent naturam quae est capax beatitudinis exhibentur eis, ex quo rationem naturam nascendo accipiunt, siue per natiuitatem in vtero, siue per natiuitatem ex matre communia. Sed nascendo ex vtero habet ex se propria, tale autem beneficium est custodia angelorum, unde quamuis à baptismo incipiat homo habere regulariter gratiam quae est principium mercedi salutem, tamen sola natura humana ante baptismum talis est creata quae potest esse participes salutis: unde omnibus hominibus bonis & malis & reprobis praedicta custodia non negatur.

11. Ad tertium dicendum quod quamuis Christus fuit beatus secundum superiorum partem rationis, & quantum ad hoc non indigebat custodia angelorum, tamen fuit secundum corpus passibilis & viator, & sic habuit angelum custodem, non tanquam superiorem, sed tanquam ministrum.

12. IN DE quatuor, vtrum angeli proficiant in cognitione per mutuam locutionem. Et videtur quod non, quia omnis locutio videtur fieri per verba quae seruiunt auditui, vel per nutus, seu facta quae deseruiunt visui: hi enim duo sunt sensus disciplinabiles (vt dicitur lib. de sensu & sensu) sed nihil tale potest esse in angelis cum sint incorporei & ex corporalibus cognitionem accipiunt, ergo &c.

13. IN CONTRARIVM est scriptura quae introducit locutionem eius (scilicet prioris angeli) & dicit ad eum, &c. & loquere ad puerum istum.

14. RESPONSIO. Locutionem esse inter angelos omnes conceditur: sed difficile est istius locutionis assignare modum. Quidam enim dicunt quod sicut in nobis est aliquid quod vnus homo de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

nter angelos est aliquid quod vnus angelus de alio naturaliter percipere potest, ita quae exterioribus sensibus subiacet. Aliquid vero quod se-

est propriam vocē ignorare, cum ergo impossibile in angelum facere aliquam figuram in coelo: hoc modo patet quod ille modus loquendi per figuras tales non est angelis possibilis. Item & est contra precedentem opinionem pro parte. Si angelus posset tales figuras facere, aut illas signarent conceptum angeli naturaliter, vel ab institutione. Non naturaliter ut de se patet, sicut nec figura per hominem facta signat naturaliter conceptum eius, nec ab institutione, cum talis institutio esset in voluntate angeli facientis figuram. Oportet ergo quod alij angelo prius innosceret voluntas & propositum instituendi talem figuram ad significandum rem, cuius rei vel conceptus figura esset signum, quam posset percipere loquutionem factam per talem figuram vel per tale signum, sed illa institutio vel signatio cum esset per liber arbitrium angeli instituentis, non potuit innoscere 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, dicentes quod loquutio sit in angelis per verbum mentale, quia angelus manifestat alij angelo unum conceptum per alium. Quod probatur quia sicut est in verbo vocali, sic in verbo mentali. Sed unum verbum vocale manifestatur per aliud, sicut sciens latinus, & thetonicum scienti solum latinum exponit thetonicum per latinum, ergo similiter angelus potest alij angelo exponere unum conceptum per alium, utpote unum conceptum indeterminatum & implicitum, & ideo alteri angelo ignotum, per alium conceptum explicitum & determinatum, & ideo magis notum.

9. Sed istud nullo modo videtur verum, quia conceptus ignotus non potest manifestari per alium conceptum ignotum, sicut nec unum verbum vocale ignotum manifestatur per aliud ignotum, ut patet per exemplum coru. Sed quilibet conceptus angeli de his de quibus est loquutio, est alij angelo ignotus, vel si unus sit notus & alius erit notus. Ponentes enim hanc opinionem, aut tenent quod unus angelus novit cogitationes & volitiones alterius, & tunc quilibet conceptus unius angeli est alij angelo notus, vel tenent quod unus angelus non novit cogitationes & affectiones alterius, & tunc nullus conceptus unius angeli est alij angelo notus. Et sic ignotus manifestabitur per ignotum, quod est impossibile, vel notum manifestabitur per seque notum quod esset frustra, quare & c.

10. Item predicti positores, aut intendunt quod in angelo sine simul duo conceptus, unus indeterminatus & implicitus, alius determinatus & explicitus, quod esse non potest, quia duo actus intelligendi non possunt simul esse in eodem intellectu naturaliter. Aut intendunt quod isti duo conceptus sint successivus in angelo, & tunc mirum est quomodo unus conceptus manifestabitur 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 manifestatur, nisi illud quod concepit actu.

11. Et iterum si quis conceptus esset notus & non alius hoc esset, quia magis esset explicitus & determinatus quam alius, & ideo magis esset aptus ad movendum alium angelum ad intelligendum. Sed illud non valet, quia alius conceptus potest esse minus explicitus & minus determinatus quam alius dupliciter, uno modo ex ruditate & ignorantia concipientis, sicut sunt aliqui homines rudes, qui nec apud se explicite & ordinate aliquid concipiunt, nec alteri expriment, sed confusē: sed istud non potest poni in angelis. Alio modo ex subtilitate concipientis qui simpliciter & universaliter aliquid concipit, quam alij nati sine concipere, imo oportet quod per multa eis explicentur ad hoc ut intelligant, & hoc modo aliqui conceptus superioris angeli sunt minus expliciti quam conceptus inferiorum: nullus autem conceptus inferioris angeli potest hoc modo esse implicitus, vel indeterminatus respectu intellectus superioris angeli, tunc sic loquutio fit in angelis per hoc quod conceptus implicitus & indeterminatus 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 modum inferior angelus non loquitur superiori, quod est inconueniens.

12. Dicendum ergo aliter, quod sicut est duplex verbum, scilicet verbum interius quod est verbum mentis, & exterius quod dicitur verbis vocis: sic est duplex loquutio interior & exterior. Ad loquutionem exteriorem requiruntur duo. Primum est quod res innoscat per alteram, res enim que in seipsa cognoscitur non innoscat (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 unius rei per aliam, ut est res quedam sicut cognoscitur effectus per causam & e converso, ratione sua habetur

divis, vel quocumque alio modo, tali modo non est proprie loquutio, sed oportet quod res cognoscatur per signum inquantum est signum quod est dictum vel factum, ut sunt nunc motuachorum, magis etiam proprie fit loquutio per dicta quam per facta, eo quod verba inter signa obtinent principatum, & illo modo loquitur homo homini, potest etiam hoc modo loqui angelus homini formando in aere sonos similes vocibus significatiuis, vel formando corpus in quo faciat nuntius & signa, sicut faciunt monachi, potest etiam hoc modo loqui angelus angelis, quia angeli non erunt quid significant voces, nuntius & signa, sicut non erunt homines. Ad loquutionem autem interiorē non requiruntur predicta duo, dicimus enim quod homo sibi ipsi loquitur quando cogitat de aliqua re dato quod illa res non innoscat 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 mentaliter orantem dicimus loqui inquantum cogitationem suam & affectionem dirigit in deum, qui tamen predicta directione novit quilibet cogitationem & affectionem hominis, & est aliquid simile in loquutione exteriori, quia homo dirigens sermonem vocalem ad aliquem dicitur loqui ei & non aliis, quamvis multi sint praesentes qui aequaliter loquutionem eius audiunt & cognoscunt. Et per modum istum si unus angelus cognoscit cogitationem & affectionem alterius (ut dicit quidam opinio superius posita) tamen si ex sua intentione dirigit illa respectu alterius angeli, dicitur ei loqui & non aliis ad quos suam praedictam intentionem non dirigit. Si autem unus angelus non cognoscit cogitationem & affectionem alterius (ut dicit alia opinio) sic difficile est assignare qualiter unus angelus loquatur alteri, nisi illo modo quo angelus loquitur homini. Nobis autem ad praesens alius modus non apparet.

13. AD RATIONEM in oppositum respondendum est, quod loquutio corporalis & exterior sit per voces, nuntius & signa, sed interior per quam homo sibi ipsi loquitur sit per solum cogitationem. Illa autem per quam angelus alij angelo loquitur, sit per solum directionem & ordinationem conceptus sui ad alterum.

QUESTIO TERTIA.

Utrum angelus unus proficiat in cognitione per alterius illuminationem.

Thom. 1. q. 106. ar. 1.



PROFICIAT in cognitione per alterius illuminationem. Et videtur quod non, quia lumen est quoddam forma, sed angeli non possunt illuminationem inducere formam aliquam (ut visum fuit superius) ergo & c.

2. Ad idem est quod dicit Aug. li. 73. q. quod mens rationalis a solo deo formatur nulla interposita natura.

3. IN CONTRARIUM est Dio. 8. cap. celestis Hieron. quod dicitur angelus non potest illuminationem inducere formam aliquam (ut visum fuit superius) ergo & c.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est quid sit illuminatio. Secundum est de quo sit. Tertium est per quem modum fiat.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod illa quatio secundum quod ad intellectum pertinet nihil est aliud quam quoddam manifestatio veritatis. Unde apostolus ad Ephe. 1. dicit mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hae illuminationis in deo, & sic illuminat unus angelus alium, dum ei manifestat veritatem quam ipse novit.

6. QVANTVM ad secundum dicendum est quod illuminatio non est nisi de his que dependent solum a voluntate divina, quae latent omnes angelos nisi eis revelentur, cui conceditur auctoritas apostoli superius inducta. Sacramenta enim & mysteria quando revelantur angelis dicuntur de eis illuminari.

7. QVANTVM ad tertium sciendum est quod valde difficile est assignare modum quo unus angelus illuminet alium. Quid enim dicunt quod cum ad intelligendum duo concurrant scilicet virtus intellectiva & res obiecta, secundum verum quod potest unus angelus veritatem quam novit alij manifestare. Primum quidem modo fortificando virtutem intellectivam, sicut enim virtus unius corporis imperfectioris fortificatur ex situ alij propius quitate perfectioris corporis (ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi) ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversatione superioris angeli ad ipsum, hoc enim facit in spiritualibus ordo conversationis quod facit in corporalibus

bus ordo localis propinquitatis. Secundo autem modo unus angelus potest alium illuminare ex parte rei cognita, veritatem quam ipse novit sic proponendo inferiori angelo ut ab eo capi possit, sicut enim apud nos doctores illud quod in summa capiunt multipliciter distinguunt propieter capacitate discipulorum superior angelus veritatem quam vniuersaliter concipit, ad quam etiam sic capiendam intellectus inferioris angeli non esset sufficiens, distinguunt, & quasi diuidit ut ab illo capi possit, & sic eum illuminat.

8. Primum istorum non intelligo (scilicet quod unus 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 calidum agit in minus calidum intendens ipsum, qualiter enim confortabit illud in quod nihil agit: cum igitur lumen intellectuale unius angeli nihil agat in lumen alterius, nec imprimendo lumen (quod solum est a creatore) nec intendendo ipsum, quia non recipit magis aut minus, sequitur quod nullo modo.

9. Item omne illud quod intendit per se aliquid formae sibi simile potest similem secundum speciem producere, quia ut dicitur 2. Eschic. Ex ei dem augetur habitus & generatur, sed unus angelus 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 unum haberet virtutem creandi aliud quod non est ponendum in angelis.

11. Ad primum respondendum negando quod assumitur, scilicet quod lumen intellectuale angeli non potest esse intensus, & reinitius. Contrarium enim ponunt qui dicunt illuminationem esse modo prius dicto.

12. Ad secundum dicunt quod non omne illud quod potest aliquam formam intendere potest eandem vel similem creare, quod declaratur per simile in quantitate, quia virtus creata potest extendere quantitatem existentem sine subiecto (ut in sacramento) tamen non potest facere vel creare quantitatem sine subiecto, simili modo (ut dicunt) lumen unius angeli potest intendi per lumen alterius, licet non possit creari ab eo.

13. Ad tertium dicunt quod non oportet lumen diuersorum angelorum esse diuersum specie, quamvis lumen unius habeat maiorem efficaciam quam lumen alterius propter diuersam conditionem subiecti 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 ponere 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 differentes (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 sacramento sine subiecto, quia quamvis agens naturale quod potest eam extendere, non possit creare quantitatem habentem modum similem essendi, potest tamen creare quantitatem similem secundum speciem, & hoc sufficit ad propositum, quia cum lumen unius angeli non possit creare simile lumen alterius angeli nullo modo potest ipsum intendere.

17. Sunt qui aliter ad haec tria quod adduximus respondent, dicentes quod unus angelus illuminat alium, non quidem confortando lumen ipsius per modum intensiois, sed concurrente cum ipso ad unam intellectionem quae est perfectior ex concursu duplici luminis, quam si alteri solum concurreret, sicut est perfectio lumen unius candelae non intendat lumen alterius: per hunc modum concurrente lumine duplici angeli superioris & inferioris ad intellectionem angeli inferioris intellectio eius est perfectior. Sed istud omnino videtur improbabile dictum quod lumen in lumen intellectuale unius concurrat ad intellectionem alterius: cum enim oportet quod utrumque lumen vel utrumque intellectus se habeat ad actionem eandem modo, scilicet elicitive & receptiue, cum sit eorum modorum possunt se habere intellectus duorum angelorum ad unum intelligere, quia semper sequeretur quod unum intelligeret esset in duobus angelis, quod est impossibile.

18. Secundus etiam modus illuminationis unius angeli per alterum quod alij ponunt ex parte rei intellectae non videtur verus, scilicet quod unus angelus illum nec alium proponendo ei veritatem

quam intelligit particulando & diuidendo eam ad hoc ut capi possit ab angelo inferiori, quia talis explicatio veritatis intelligibilis, non est accipienda ex parte rei cognita: quae secundum se manet eadem, & in nullo mutatur. Nec ex parte actus intelligendi superioris angeli, quasi superior angelus mutet sui modum intelligendi, semper enim intelligit secundum modum suae naturae. Sed est intelligenda ex parte signi mediante quo veritas cognita ab angelo superiori, ponitur angelo inferiori. Hoc enim modo & non aliter, doctor particulat suum conceptum, proponere autem sic veritatem alteri pertinet ad loquutionem quae fit per signa, ut prius dictum fuit. Loquutio autem interior non fit per signa, ut dictum fuit in questione precedente, sed per hoc solum quod unus angelus ordinat conceptum suum ad alterum.

19. Alius modus est quod omnes angeli illuminantur immediate a deo, & non unus ab alio causaliter, sed solum per quandam consequentiam. Quod probatur sic, illa quae pertinent ad cognitionem gloriosam pertinent ad solum deum tanquam ad confortantem naturam & proponentem obiectum, sed illa de quibus est illuminatio sunt huiusmodi, pertinent enim ad cognitionem beatam, quamvis non ad illam in qua consistit beatitudo essentialis, sed ad illam in qua consistit beatitudo accidentalis. Beatitudo igitur hanc pertinet ad deum, sicut ad proponentem obiectum & confortantem intellectum. Non enim videtur conueniens quod beatitudo unius essentialis vel accidentalis dependeat ab aliquo quam 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 cognitioni angelicae sicut ei praesentia per hoc quod deus eis talem cognitionem tradidit, & quia omnes angeli continentur in irradiatione 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 unus quam alius natura vel dignitate, & ita unus mediante alio meditatione cuiusdam consequentiae. Hae autem dicta sunt velut quaedam probabiles persuasiones, quia an aliquis istorum modorum sit sufficiens, vel alius inuentus non potest sciri per plenam certitudinem. Et ideo haec sufficiant tanquam dicta ad praestandum petitionibus occasionem inquisitionis.

20. AD ARGUMENTA patet responsio, quia prima duo probant quod unus angelus non illuminat alium creando in ipso aliquod lumen gratiae, naturae, vel glorie, quod concedendum est,

Sententia distinctionis duodecimae in generali & speciali.



AEC DE angelicae conditione naturae. Superius agit magister de creatura pure spirituali, hic vero determinat de productione creaturae pure corporalis. Et diuiditur in duas. Primo tangit in generali rerum productionem quantum ad materiale principium. Secundum profertur in speciali quantum ad ordinem creatorum. Secunda ibi in principio. dist. prima autem distinctio operatio. Prima est principalis littera.

Et diuiditur in duas. Primo determinat rerum creationem. Secundum creationem insinuat opus dierum ad diuina opera comparat. Secunda ibi, nunc superest ut de dispositioni. Prima diuiditur in partes quatuor. Primo continuat 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 materiae primae conditionem. Secunda ibi, quidam tamen sanctorum. Tertia, secundum hanc itaque traditionem. Quarta ibi, attendere quia angelus. Quinta ibi, de qua priusquam tractemus. Hae est diuisio & sententia litterae in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit, & proponit primum quod de diuina sapientia simul cum creatura angelica materia quatuor elementorum confusam & informem produxit. Deinde eandem materia 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 rudis & informis creata, postmodum per se dixerunt tempore & intervalla, ex ista materia informis nomine terrae vocata secundum proprias species sunt formata, quae opinione 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 distinctionis, & nomine aquae, propter abundantiam fluxibilitatis, & in signum formationis eo quod ab humore omnia terrae nascentia formari & nutrirī habeat, & copluribus appellata est nominibus ne videretur unam formam habere, si uno nomine vocaretur, vltimis autem nominibus est vocata, ut res ignota notis

de abulis insinuetur. Addit autem quod super faciem abyssi & huius materie erant tenebre, id est lucis absentia secundum Augustinum. Tenebre enim nulla res est, sed lucis absentia. Postea dicit quod in Daniele tenebre inter creaturas que deum benedicunt, ponuntur. Unde dicit benedicite lux & tenebre domino. Et sic videtur contradicere dictis, ideo dicit aliquando tenebre dicuntur lucis absentia & sic nihil sunt, aliquando significat ipsum aerem obscurum, & sic sunt creatura. Postea querit quare prima materia dicta sit informis, & responderi quod non propter carentiam omnis forme, sed quia forma confusione habebat & non distinctionis, querit ubi ista materia fuerit creata, & respondet quod in illo ubi est mundus querit etiam quantum spacium occupabat, & responderi quod quantum totum uniuersum in quo spacio terra cum aliis elementis tenebatur in medio sistens, alia vero elementa quasi secundum quandam confusione permixta erant. Vltimo dicit quod perfecta rerum productio & formatio fuit sic secundum eum expedita quod nihil est postea productum quod aliquo modo in primis creaturis non contineretur. Et quia deus vsque modo operatur ut dicitur in Ioh. Dicit quod deus quadrupliciter operatur. Primo ab eterno in verbo omnia disponendo. Secundo temporaliter materiam informem creando. Tercio per dies creatura distinguendo. Quarto operatur quotidie ex seminibus nec incognitis oriuntur naturae sed notae sepius ne pereant reformantur, & in hoc ter. &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium sit eadem materia.

Thom. 1. q. 66. ar. 1. & 2.



IRCA distinctionem istam queritur primò. Vtrum omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium sit eadem materia. Et videtur quod sic, quia in fundamento naturae nihil est distinctum (secundum commentatorem) sed in omnibus compositis ex materia & forma, materia est totius naturae fundamentum, ergo &c.

2. Item illa sunt vnius rationis quorum est eadem distinctio, quia distinctio est ratio, quam significat nomen (ut dicitur 4. Metaphis.) sed materia corruptibilium & incorruptibilium est eadem distinctio scilicet quod materia est, ex qua aliquid sic cum infit, ergo &c.

3. CONTRA quae conueniunt in materia conueniunt in genere (ut dicitur 1. Metaph.) Sed corruptibile & incorruptibile differunt genere ut dicitur in fine eiusdem, ergo &c.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam, est triplex opinio. Vna quod corruptibilium & incorruptibilium est alia & alia materia. Secunda quod eorum ex eadem materia. Tertia quod eorum nec est eadem materia, neque alia. Ratio primae opinionis est haec: materia est in potentia ad formas illorum quorum est materia communis, existens igitur sub vna forma, adhuc est in potentia ad alias, quia per vnam formam non reducitur in actu omnium. Si igitur sit eadem materia coeli & corporum inferiorum, ipsa existens sub forma coeli esse in potentia ad formas corporum inferiorum, & eum eas actu non habeat, erit in potentia cum priuatione. Sed materia cum priuatione est principium corruptionis (ut apparet primo physicorum) ergo coeli est corruptibile, quod est impossibile, non potest igitur corruptibilium & incorruptibilium esse materia eadem. Ad idem facit dictum Arist. de generatione, qui dicit quod quaecunque communicat in materia sunt transmutabilia ad inuicem & agunt & patiuntur ad inuicem: sed corpora celestia non sic se habent cum inferioribus, ergo &c.

5. Huic autem opinioni duo obuiare videntur. Primus est, quia secundum rationem eius sequitur quod sicut corruptibilium & incorruptibilium non est eadem materia, ita nec ipsorum incorruptibilium ad inuicem. Sed erunt tot materiae primae quot corpora celestia, quod patet sic, materia vnius corporis celestis aut est in potentia ad formas aliorum corporum celestium, aut non. Si sit in potentia ad formas aliorum corporum cum eas actu non habeat, erit in potentia cum priuatione quae est principium corruptionis (ut ipsiusmet dicunt) ergo corpus celeste esset corruptibile quod cum sit impossibile, relinquatur quod materia vnius corporis celestis non est in potentia ad formas aliorum. Sed materia est in potentia ad formas omnium illorum quorum est materia communis, ergo corporum celestium ad inuicem non est alia materia communis, sed erit materia vniuersalisque sibi propria ratione differens à materia aliorum, & ita praeter materiam corruptibilium corporum erunt tot materiae primae quot sunt corpora incorruptibilia, quod videtur valde inconueniens, quia tunc corpora celestia differunt genere inter se.

6. Secundum in quo defectus est conclusio principalis, quia impossibile est ea quae sunt diuersorum generum esse in aequali gradu propinquitatis ad deum, sicut impossibile est diuersas species numerorum esse in aequali distantia ad vnum. Si igitur materia corporum celestium sit alterius rationis à materia inferiorum, impossibile est quod sit in aequali gradu, sed necessario sunt in diuersitate graduum. Cum igitur materia generabilis & corruptibilis sit pura potentia ad esse & ad omnia quae esse consequuntur, impossibile est quod materia corporum celestium sit pura potentia ad esse, & ad reliqua quae 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 habes actum, sed vtrumque horum est impossibile, quia quocunque eorum dato sequitur quod ex ipsa & forma non potest fieri vnum per se, & per consequens caelum non esse per se vnum, quod est inconueniens.

7. Ad primum istorum dicunt quidam quod corpora celestia communicant in materia, & tamen non sunt ad inuicem transmutabilia, nec proprie materia vnius dicitur priuata forma alterius, quia transmutatio fit inter contraria & non inter similia. Communitas enim materiae ad diuersas formas ex qua provenit quod possit ad eas transmutari est ad diuersas formas secundum gradus specificos, cum igitur corpora celestia non differant specie, nec forme eorum, sed solo numero non sunt ad inuicem transmutabilia non obstante communitate materiae, neque materia vnius est proprie in potentia ad formas alterius cum forma omnium sit vnius rationis, & per consequens non dicitur proprie priuata.

8. Ad secundum dicunt quod materia coeli & corporum inferiorum sunt in diuersitate graduum per habitudinem quae habent ad actus diuersorum graduum, & non per hoc quod altera sit pura potentia, altera vero actus, vel habens actum, imò veraque est pura potentia in qua est dare gradus non secundum se & absolute, sed per habitudinem ad diuersos actus ut dictum est.

9. Quicquid sit de responsione ad primum instantiam quae 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 aquae (cum sit in potentia ad formas aëris & ignis) esset diuersitas graduum, sicut est diuersitas in formis elementorum, quod non est verum. Secundò, quia in his quae sunt diuersarum rationum, nec sunt de genere relationis, oportet ponere diuersitatem graduum inter se & absolute, & non solum extrinsecè & relative, quia gradus qui attenduntur in aliquo solum relative & 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 habitudinem ad actus diuersorum graduum.

10. Ideo respondens quidam aliter quod in pura potentia priuata, (sicut est materia) est dare gradus, & in puro actu similiter, accipiendo purum actum proportionabiliter ad puram potentiam de qua loquimur: sicut enim materia est pura potentia quod forma est purus actus. Materia enim sic est pura potentia quod nec est actus, nec habet actum partem sui, est tamen vniuersalis vel actui, & similiter forma sic est actus quod non est potentia, nec habet potentiam partem sui, est tamen vniuersalis potentia. Cum igitur in forma quae est sic purus actus sit dare gradus diuersarum rationum, nec tamen propter hoc oportet quod forma sit potentia, vel habeat potentiam partem sui, sic in pura potentia cuiusmodi est materia est dare gradus diuersarum rationum, nec tamen propter hoc oportet quod aliqua potentia sit actus, vel habens 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 quae est ens in potentia simpliciter est infima simpliciter, sicut deus est supremus simpliciter inter omnia entia. Inter haec enim extrema tota vniuersitas entium includitur. Igitur sicut in deo vel in diuina natura non est possibile dare gradus, sic nec in materialibus creatis est dare diuersitatem graduum.

12. Secunda opinio est quod omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium est eadem materia, quod probatur sic, quia quod non sit eadem materia coeli, & aliorum corporum non negatur, nisi quia inferiora sunt corruptibilia, coeli vero non. Sed probatur quod istud non obstat, quia materia non est principium corruptionis, nisi secundum quod est subiecta priuationi & contrarietati, ut patet ex primo physicorum. Sed materia coeli quantumquid sit eadem cum materia corporum inferiorum, non est tamen subiecta priuationi, aut contrarietati. In coelo ergo non obstat ideocumque materia coeli cum materia aliorum, adhuc caelum potest esse incorruptibile propter defectum contrarietatis & priuationis. Minor probatur, scilicet quod materia coeli sit absque priuatione & contrarietate. De contrarietate quidem probatur hoc Arist. 1. coeli & 2. meteor.

mundi, ex hoc quod motui coeli nihil est contrarium. De priuatione autem probatur sic, materia quae est sub tali forma quae est aliqua, licet omnis forma non est priuata aliqua forma, sed materia coeli est sub tali forma quae est aliquid generabilis & corruptibilis, ita forma corporis celestis est aliquid modo omnis forma generabilis & corruptibilis virtualiter & causaliter, est non formaliter & essentialiter: ergo quantum ad aliquid materia coeli nulla forma est priuata, igitur materia coeli quousque sit eadem cum materia generabilis, non est tamen in coelo principium corruptionis, quia non est sub priuatione & contrarietate. Et per hoc respondet ad rationem primae opinionis: volunt enim per idem soluere auctoritatem Arist. dicentes quod dictum Arist. intelligitur de his quae communiant in materia, non solum prima, sed proxima quae est cum priuatione & contrarietate. Talia enim transmutantur ad inuicem.

13. Sed neque ista opinio videtur vera propter tria. Primò quia omni potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia actus naturae alia, alioquin frustra esset. Cum igitur materia existens sub forma alicuius generabilis (pura aëris) sit in potentia ad formas coeli secundum hanc opinionem, sic etiam sub eius priuatione, quia forma aëris non est forma coeli, nec essentialiter, nec virtualiter sicut ipsi e contrario dicunt de forma coeli, quod ipsa est omnis forma virtualiter, oportet dicere quod in natura sit aliqua potentia actus quae possit transmutare materiam aëris ad formas coeli, & ita caelum esset per naturam generabile, quod est falsum.

14. Secundò quia materia est susceptiva formae secundum illud quod ipsa est essentialiter, & non solum secundum illud quod est virtualiter. Cum igitur forma coeli non sit omnis forma essentialiter, patet quod materia existens sub ipsa verè est priuata omni alia forma cuius ipsa erat susceptiva essentialiter. Et ita non est verum quod materia sit absque priuatione. Et confirmatur, quia forma non excludit à materia quae perficit, nisi priuationem cui formaliter opponitur, & non illam cui opponitur virtualiter, à materia autem in qua agit excludit priuationem cui virtualiter opponitur, & non illam cui opponitur formaliter: verbi gratia ignis per suam formam potest aliam ignem generare in materia aëris, & ita forma ignis generantis est virtualiter forma ignis geniti, & sicut ipsa est vna essentialiter, & alia virtualiter, sic ei opponitur dare priuationem, vna formaliter & alia virtualiter. Primam priuationem excludit per illud quod ipsa est, & à materia in qua est. Sed secundum non excludit nisi per hoc quod agit. Virtus enim semper respicit actionem, est autem in materia propria, agit vero in aliena, quare &c.

15. Forma igitur coeli non excludit à materia coeli, nisi priuationem quae sibi formaliter opponitur, & non priuationem aliam formatam generabilium & corruptibilium quae ei solum opponitur virtualiter. Igitur si sit eadem materia corporum celestium & inferiorum, coeli est quod in omnibus materia sit subiecta priuationi.

16. Tercio patet etiam quod oportet eadem materiam subiectam esse contrarietati, quia oportet dispositiones sequentes formam in materia cognere utique, quia sicut materia est propter formam, sic dispositiones sequentes verumque sunt finaliter propter existentiam formae in materia: cum igitur materiae communis ad priuatae formae sit esse in potentia ad omnes eas, & per eandem rationem natura cuiuslibet formae existentis in tali materia, sic ipsa vel ei similis secundum speciem possit fieri in alia materia nullam rationem, quod non potest esse nisi per realem transmutationem. Relinquitur quod dispositiones sequentes talem formam in tali materia sunt dispositiones secundum quas habet fieri transmutatione, ergo materia vnius rationis nunquam est communis pluribus formis quin sub qualibet sit subiecta contrarietati.

17. Tertia opinio est quod in coelo non est materia, & per consequens nec eadem, nec alia cum materia rerum generabilium & corruptibilium. Idem enim & diuersum supponunt eas. Ad intelligendum autem hanc opinionem aduertendum est quod materia potest accipi dupliciter vno modo ut est pars rei faciens cum forma vnum compositum, & sic intendunt isti negare materiam esse in coelo, dicentes coelum esse corpus simplex, non solum simpliciter opposita rationi per quae modum elementa dicuntur corpora simplicia, sed simpliciter opposita compositioni quae est ex partibus diuersis naturarum, puta ex materia & forma, quia simplicitate nullo modo potest accipi materia ut est subiectum actu ens, sicut dicunt omnia accidentia habere materiam in qua sunt, quia supposita potentiarum suarum non organicarum, vel etiam secundum illud modo materia est in coelo, imò verius loquendo coelum est materia sua quantitate diaphaneitatis luminositatis & motus.

18. Fundatur autem haec opinio super tali imaginatione, res quae procedunt à deo incidunt in compositionem maiorem vel minorem secundum earum maiorem vel minorem distantiam ad causam mundi, ex hoc quod motui coeli nihil est contrarium. De priuatione autem probatur sic, materia quae est sub tali forma quae est aliqua, licet omnis forma non est priuata aliqua forma, sed materia coeli est sub tali forma quae est aliquid generabilis & corruptibilis, ita forma corporis celestis est aliquid modo omnis forma generabilis & corruptibilis virtualiter & causaliter, est non formaliter & essentialiter: ergo quantum ad aliquid materia coeli nulla forma est priuata, igitur materia coeli quousque sit eadem cum materia generabilis, non est tamen in coelo principium corruptionis, quia non est sub priuatione & contrarietate. Et per hoc respondet ad rationem primae opinionis: volunt enim per idem soluere auctoritatem Arist. dicentes quod dictum Arist. intelligitur de his quae communiant in materia, non solum prima, sed proxima quae est cum priuatione & contrarietate. Talia enim transmutantur ad inuicem.

19. Sed neque ista opinio videtur vera propter tria. Primò quia omni potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia actus naturae alia, alioquin frustra esset. Cum igitur materia existens sub forma alicuius generabilis (pura aëris) sit in potentia ad formas coeli secundum hanc opinionem, sic etiam sub eius priuatione, quia forma aëris non est forma coeli, nec essentialiter, nec virtualiter sicut ipsi e contrario dicunt de forma coeli, quod ipsa est omnis forma virtualiter, oportet dicere quod in natura sit aliqua potentia actus quae possit transmutare materiam aëris ad formas coeli, & ita caelum esset per naturam generabile, quod est falsum.

20. secundò quia materia est susceptiva formae secundum illud quod ipsa est essentialiter, & non solum secundum illud quod est virtualiter. Cum igitur forma coeli non sit omnis forma essentialiter, patet quod materia existens sub ipsa verè est priuata omni alia forma cuius ipsa erat susceptiva essentialiter. Et ita non est verum quod materia sit absque priuatione. Et confirmatur, quia forma non excludit à materia quae perficit, nisi priuationem cui formaliter opponitur, & non illam cui opponitur virtualiter, à materia autem in qua agit excludit priuationem cui virtualiter opponitur, & non illam cui opponitur formaliter: verbi gratia ignis per suam formam potest aliam ignem generare in materia aëris, & ita forma ignis generantis est virtualiter forma ignis geniti, & sicut ipsa est vna essentialiter, & alia virtualiter, sic ei opponitur dare priuationem, vna formaliter & alia virtualiter. Primam priuationem excludit per illud quod ipsa est, & à materia in qua est. Sed secundum non excludit nisi per hoc quod agit. Virtus enim semper respicit actionem, est autem in materia propria, agit vero in aliena, quare &c.

21. Forma igitur coeli non excludit à materia coeli, nisi priuationem quae sibi formaliter opponitur, & non priuationem aliam formatam generabilium & corruptibilium quae ei solum opponitur virtualiter. Igitur si sit eadem materia corporum celestium & inferiorum, coeli est quod in omnibus materia sit subiecta priuationi.

22. Tercio patet etiam quod oportet eadem materiam subiectam esse contrarietati, quia oportet dispositiones sequentes formam in materia cognere utique, quia sicut materia est propter formam, sic dispositiones sequentes verumque sunt finaliter propter existentiam formae in materia: cum igitur materiae communis ad priuatae formae sit esse in potentia ad omnes eas, & per eandem rationem natura cuiuslibet formae existentis in tali materia, sic ipsa vel ei similis secundum speciem possit fieri in alia materia nullam rationem, quod non potest esse nisi per realem transmutationem. Relinquitur quod dispositiones sequentes talem formam in tali materia sunt dispositiones secundum quas habet fieri transmutatione, ergo materia vnius rationis nunquam est communis pluribus formis quin sub qualibet sit subiecta contrarietati.

23. Tertia opinio est quod in coelo non est materia, & per consequens nec eadem, nec alia cum materia rerum generabilium & corruptibilium. Idem enim & diuersum supponunt eas. Ad intelligendum autem hanc opinionem aduertendum est quod materia potest accipi dupliciter vno modo ut est pars rei faciens cum forma vnum compositum, & sic intendunt isti negare materiam esse in coelo, dicentes coelum esse corpus simplex, non solum simpliciter opposita rationi per quae modum elementa dicuntur corpora simplicia, sed simpliciter opposita compositioni quae est ex partibus diuersis naturarum, puta ex materia & forma, quia simplicitate nullo modo potest accipi materia ut est subiectum actu ens, sicut dicunt omnia accidentia habere materiam in qua sunt, quia supposita potentiarum suarum non organicarum, vel etiam secundum illud modo materia est in coelo, imò verius loquendo coelum est materia sua quantitate diaphaneitatis luminositatis & motus.

24. Fundatur autem haec opinio super tali imaginatione, res quae procedunt à deo incidunt in compositionem maiorem vel minorem secundum earum maiorem vel minorem distantiam ad causam mundi, ex hoc quod motui coeli nihil est contrarium. De priuatione autem probatur sic, materia quae est sub tali forma quae est aliqua, licet omnis forma non est priuata aliqua forma, sed materia coeli est sub tali forma quae est aliquid generabilis & corruptibilis, ita forma corporis celestis est aliquid modo omnis forma generabilis & corruptibilis virtualiter & causaliter, est non formaliter & essentialiter: ergo quantum ad aliquid materia coeli nulla forma est priuata, igitur materia coeli quousque sit eadem cum materia generabilis, non est tamen in coelo principium corruptionis, quia non est sub priuatione & contrarietate. Et per hoc respondet ad rationem primae opinionis: volunt enim per idem soluere auctoritatem Arist. dicentes quod dictum Arist. intelligitur de his quae communiant in materia, non solum prima, sed proxima quae est cum priuatione & contrarietate. Talia enim transmutantur ad inuicem.

25. Sed neque ista opinio videtur vera propter tria. Primò quia omni potentiae passivae naturali correspondet aliqua potentia actus naturae alia, alioquin frustra esset. Cum igitur materia existens sub forma alicuius generabilis (pura aëris) sit in potentia ad formas coeli secundum hanc opinionem, sic etiam sub eius priuatione, quia forma aëris non est forma coeli, nec essentialiter, nec virtualiter sicut ipsi e contrario dicunt de forma coeli, quod ipsa est omnis forma virtualiter, oportet dicere quod in natura sit aliqua potentia actus quae possit transmutare materiam aëris ad formas coeli, & ita caelum esset per naturam generabile, quod est falsum.

26. secundò quia materia est susceptiva formae secundum illud quod ipsa est essentialiter, & non solum secundum illud quod est virtualiter. Cum igitur forma coeli non sit omnis forma essentialiter, patet quod materia existens sub ipsa verè est priuata omni alia forma cuius ipsa erat susceptiva essentialiter. Et ita non est verum quod materia sit absque priuatione. Et confirmatur, quia forma non excludit à materia quae perficit, nisi priuationem cui formaliter opponitur, & non illam cui opponitur virtualiter, à materia autem in qua agit excludit priuationem cui virtualiter opponitur, & non illam cui opponitur formaliter: verbi gratia ignis per suam formam potest aliam ignem generare in materia aëris, & ita forma ignis generantis est virtualiter forma ignis geniti, & sicut ipsa est vna essentialiter, & alia virtualiter, sic ei opponitur dare priuationem, vna formaliter & alia virtualiter. Primam priuationem excludit per illud quod ipsa est, & à materia in qua est. Sed secundum non excludit nisi per hoc quod agit. Virtus enim semper respicit actionem, est autem in materia propria, agit vero in aliena, quare &c.

27. Forma igitur coeli non excludit à materia coeli, nisi priuationem quae sibi formaliter opponitur, & non priuationem aliam formatam generabilium & corruptibilium quae ei solum opponitur virtualiter. Igitur si sit eadem materia corporum celestium & inferiorum, coeli est quod in omnibus materia sit subiecta priuationi.

28. Tercio patet etiam quod oportet eadem materiam subiectam esse contrarietati, quia oportet dispositiones sequentes formam in materia cognere utique, quia sicut materia est propter formam, sic dispositiones sequentes verumque sunt finaliter propter existentiam formae in materia: cum igitur materiae communis ad priuatae formae sit esse in potentia ad omnes eas, & per eandem rationem natura cuiuslibet formae existentis in tali materia, sic ipsa vel ei similis secundum speciem possit fieri in alia materia nullam rationem, quod non potest esse nisi per realem transmutationem. Relinquitur quod dispositiones sequentes talem formam in tali materia sunt dispositiones secundum quas habet fieri transmutatione, ergo materia vnius rationis nunquam est communis pluribus formis quin sub qualibet sit subiecta contrarietati.

dicunt illi de prima opinione q materia coeli nō est in potentia ad aliam formam, paret q habens talem formam non est transmutabile de esse ad nō esse, quia oportet q ista materia cū nō sit susceptiva alterius formae omnino existeret sine forma. Per eandem rationem talis materia non est transmutabilis ad esse nisi poneretur q prius ordine tēporis talis materia esset sine omni forma, & deinde transmutaretur ad hanc formā, q est impossibile. 21 Sed nec istud valet, quia licet potētia per se sit ad esse seu ad actum, tamen potētia pura non determinat sibi aliquem actum, sed quantum est de se indifferens est ad omnem actum qui est actus simpliciter, quamvis enim illud quod est essentialiter quidam actus possit determinare sibi quosdā alios actus ad quos est in potentia (sicut forma ignis determinat sibi calorem) tamen illud quod est pura potētia simpliciter nullum actum potest sibi determinare, quia omnis determinatio est per actum, propter quod materia quae est altera pars compositi substantialis cū sit pura potētia simpliciter non potest sibi determinare aliquam formā sed est capax omnis formae substantialis. Et cū non possit omnes habere simul, transmutabilis est de esse ad nō esse, & de nō esse ad esse, quod nō potest dici nisi de materia generabili & corruptibili, propter q in solis generabilibus & corruptibilibus videtur esse materia quae est altera pars cōpositi substantialis. 22 Huius autem opinionis est Arist. 8. Metaph. & commentator expressē ibidem & in tractatu de substantia orbis. & 9. Metaphysice vult Aristotel. quod in sempiternis non est corruptio neque malum, quia non est ibi potētia passiva quae est semper contradictoria nisi in ipse dicit ibi, ubi autem est materia pars compositi ibi est potētia passiva ut dictum est, quare &c. 23 Sunt autem aliqua quae huic opinioni obviare videntur. Primo quia celum vel est materia tantum, vel forma tantum, vel compositum. Non potest dici quod sit materia tantum, quia non esset ens actum. Nec forma tantum quia forma per se subsistens actu intellectus est, relinquitur ergo quod sit compositum ex materia & forma. Secundum est quia in omni eo quod movetur necesse est imaginari materiam ut dicitur 2. metaphys. celum movetur igitur &c. Tertium est quia sicut dicitur 2. de generatione capitulo de augmento, materia non est linea neque punctus, sed est cuius illa sunt termini, cū igitur in celo sunt linea, puncta, & huiusmodi, paret q in celo & in omni quanto est materia. 24 Primum istorum non cogit quia divisio 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 celo. Divisio enim illa solum se extendit ad generabilia & corruptibilia in quibus materia est obiectum transmutationis & forma finis, compositum vero id quod dicitur generari, in quantum subiectū sit sub termino scilicet materia sub forma. Si vero accipiantur forma largē pro omni eo quod habet similitudinem cū forma, sic angelus cū sit spiritualis creatura habēs aliquā similitudinem cū anima quae etia spiritus est, potest dici largē forma, & eodē modo celum cū 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. metaphys. esse in celo ut apparet ibidem inveniunt. Dicit enim celum esse materiam motus localis, consequenter equiparans materiam coeli materiam accidentium quae non habent materiam ex qua, sed in qua scilicet subiectū, cōcludens finaliter quod quaecunque sine transmutari (supple per se, quia loquitur de accidentibus) sunt aut non sunt, nō est eorū materia (supple ex qua) quia prius dixit quod habet materiam in qua scilicet subiectum, quia per se existeret non possunt, & ideo transmutantur per accedens transmutato subiecto in quo sunt. Si qua igitur sunt quae sunt intransmutabilia per se, & per accedens, ut corpora celestia ipsa nō habent materiam in qua nec ex qua. Sed ipsa sunt solum materia in qua est motus. 25 Ad secundum dicendum quod illud dictū quod Aristoteles ponit in 2. metaphysice exponitur per illud quod philosophus dicit in fine eiusdem secūdi sic, cōmunis enim natura forsan materiam habet ex quo haberi non potest quod in omnibus naturalibus sit materia quae est pars cōpositi, imo propter hoc dicit (forlan) quia aliqua excludere intendit, quod facit 8. eiusdem, vrens eodem modo loquendo, nec motus localis arguit nisi subiectū quantum, quia soli quantitati separatur a materia divina virtute cōpositi secundū se moveri, ut patet in sacramento altaris. 26 Ad tertiam dicendum quod ex illo dicto Arist. non potest concludi quod ubique sunt linea & puncta sit materia, ut est pars alteri cōpositi, quia puncta & linea non sunt per se termini materiae, sed quantitates, quantitas autē potest esse sine materia quae est pars compositi, quae nec talem materiam perficit nisi ratione formae, corpus enim in genere substantiae subiectū est corporis, quod est quantitas. Corpus autem quod est substantia ma-

gis habet quod sit corpus a forma quā 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, quamvis non habeat materiam partem sui, celum est tale, ideo &c.

27 PER HOC patet ad argumētum adu enī prima bene probant quod in celo non est materia alterius rationis a materia generabili, loquendo de materia quae est altera pars compositi, quod vtrique verum est, neque ramen sequitur quod sit eadem, quia talis materia omnino negatur esse in celo, per quod etiam patet responsio ad argumēta in oppositum.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum deus potuerit producere materiam primam absque omni forma vel productam conferuare.

Thom. 1. q. 66. ar. 1. Henr. quod. 1. q. 10.

SECUNDO queritur, utrum deus potuerit producere materiam primam absque omni forma, vel productam conferuare. Et videtur quod sic. Minus depēdet (ut videtur) materia a forma quā accidens a subiecto, sed deus potest facere accidens sine subiecto, ut in sacramento altaris ergo &c.

2. Secundū, quicquid deus facit mediis causis secundū rationem potest facere sine eis, sed deus conferuat 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 q 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 & cōferuare materiam sine forma. Cuius duplex assignatur ratio. Prima talis est, omne prius virtute divina potest absolui a suo posteriori. Materia autem secundum se est aliquid prius ordine naturae quā forma, cū omnis forma quae est in materia nō tam creata sit quā genita, quia non de nihilo sed de concreta materia facta est (ut videtur dicere Aug. 13. lib. cōfessionum ca. 33.) quare virtute divina materia potest produci & producta cōferuari sine forma. Secunda ratio talis est, dicitur se habere causā ad causam secundū operari, sic effectus ad effectum secundū esse eo quod esse effectus terminat operationem causae, sed materia prima est effectus causae primae, forma autē actualis quaecunque 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 nō dependet necessariō a causis secundis, ergo nec materia quantum ad existere dependet necessariō a formis, potest ergo fieri & esse sine quacunque forma.

5. His autem nō obstantibus dicendum est aliter quod impossibile est materiam existere sine omni forma substantiali & accidentali. Idē nec videtur possibile ipsam existere sub forma accidentali absque omni forma substantiali. Primum apparet dupliciter. Primo accipiendo naturam materiae quae est pars cōpositi, de qua nūc loquimur. Est autem eius natura ut breuiter dicatur quod sit pura potētia ad esse, unde cōmentator dicit quod ipsa sustentatur per posse, & hoc est necessariū, nam aliter ex ipsa & forma non fieret per se vni, ut deductum est in precedente quaestione. Ex hoc sic, materia secundū se est pura potētia actus autem materiae est forma, ergo si materia esset actu sine omni forma, sequeretur q esset actu sine omni actu, quod implicat contradictionem. Si autem materia esset per se, actu esset ergo & secundū apparet idē sic, esse existentia, vel est idē quod essentia rei, vel aliud, si sit idē sic debemus vni alteri applicare quod actualis existentia sit idē quod essentia quae est actu & forma, potentialis verō existentia sit idē cū essentia quae est potētia, siue materia, cōpleta verō existentia sit idē cū completa essentia quae est compositum. Tunc arguitur sic. Materia non potest actu existere sine actuali existentia, quia oppositum implicat. Et hoc est necessariū compositum, cuius causa formalis est ipsa forma, sicut albedo non est causa formalis corporis, sed est forma tantum corporis albi, quod includit totum aggregatum ex corpore & albedine, cuius est causa formalis.

6. Secundū apparet idē sic, esse existentia, vel est idē quod essentia rei, vel aliud, si sit idē sic debemus vni alteri applicare quod actualis existentia sit idē quod essentia quae est actu & forma, potentialis verō existentia sit idē cū essentia quae est potētia, siue materia, cōpleta verō existentia sit idē cū completa essentia quae est compositum. Tunc arguitur sic. Materia non potest actu existere sine actuali existentia, quia oppositum implicat. Et hoc est necessariū compositum, cuius causa formalis est ipsa forma, sicut albedo non est causa formalis corporis, sed est forma tantum corporis albi, quod includit totum aggregatum ex corpore & albedine, cuius est causa formalis.

materia possit esse sine omni forma substantiali & accidentali cū saltem materia nō possit esse sine esse quod est forma substantialis aliqua vel accidentalis.

7. Quid autem non possit esse sub forma accidentali absque omni forma substantiali patet dupliciter. Primo quia nō videtur possibile quod aliquid possit actu existere & carere actu sui generis, quia existere in actu non est nisi essentia in actu, vnum quodque autem est illud quod est essentia in actu, per actum sui generis. Et ideo non videtur possibile q aliquid actu sit sine actu sui generis, sed actus materiae secundum genus suū est substantialis forma, cū materia specietur ad suum genus substantiae ut principium, sicut & forma substantialis, ergo materia nullo modo potest existere sine forma substantiali.

8. Secundū patet idē sic, ex materia & forma quae primū ei aduenit semper sit vni per se, sed ex materia & forma accidentali non potest fieri vnum per se, ergo forma accidentalis nō potest primū materiae aduenire, sed necessariō supponit aduenisse formā substantialem. Maior patet, quia vbi nō est nisi vnum actus, ibi nō est nisi simpliciter vnum, propter hoc enim substantia & accidens nō sunt vnum per se & simpliciter, quia sunt ibi plures actus, sed in cōposito ex materia & forma prima quae ei aduenit nō est nisi vnum actus, quia materia secundum se est pura potētia, ergo &c. Minor probatur, scilicet quod ex materia & forma accidentali non possit fieri vni per se, tum quia sunt diuersi generis, & talia non cōstruunt vnum per se. Tum quia si ex materia & forma accidentali possit fieri vnum per 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, q accidit ad rem iam in esse cōstitutam. Et iterū nullam cōpositum ens per accidens est vni nisi per accidens, quia ab eodem res habet esse & vnum esse, sed cōpositum ex materia & sola forma accidentali non haberet esse nisi per accidens (scilicet per ipsam formā accidentalem) ergo non esset vnum nisi per accidens, & non per se siue per essentia & hac fuit minor. Sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod forma accidentalis non potest primū aduenire materiae, sed necessariō supponit materia formam substantialem. Nullo igitur modo potest materia actu existere sine aliqua forma substantiali.

9. Rationes contrariae opinionis non cogunt, quod enim dicitur q virtute divina omne prius potest esse sine posteriori, verū est in his quorum vtrumque est actu vel habet actum, esse autem actus nō est verum, quia ex hoc quod ponitur potētia sine actu ponitur aliquid esse actu sine actu quod implicat contradictionem, sic autem est composita materia sine forma, ideo &c.

10. Quid autē secundū dicitur q causa prima in operando nō dependet a causis secundis, verū est, sed nihil prohibet vni operationem diuinā ab alia eius operatione dependere, & vni operationem ab alio. Et ideo nō est necessariū q in productione materiae sub quibus materia sit, quia deus potest eas producere, sed materiae est q vel deus eas producat, sicut produxit formas prius ordinatae causae secundae eas producit, & hoc totū est propter necessariam dependentiam materiae a forma actuali existentia.

11. AD ARG. principalia dicendū. Ad primū q plus dependet materia a forma secundū actuale existentia quā accidēs a subiecto, quia materia est pura potētia, accidens verō actus.

12. Ad secundum dicendum quod deus quicquid facit mediis causis secundis efficiens potest facere sine eis, sed non tam sine aliis causis formalibus, nō enim potest facere aliquid nisi potest facere animal sine corpore. Et causa est, quia materia & forma sunt intrinseca rebus, & ideo ab ipsis excludi non possunt. Agens autem semper est intrinsecum, propter quod virtute diuina potest a causalitate rei absque implicatione contradictionis excludi forma autem se habet ad actuale existentia materiae, sicut causa formalis, & non sicut efficiens, ideo &c.

13. Et si dicatur quod forma nō est causa formalis materiae, sed eius forma tantum, compositi autem est causa formalis (ut dicit Augustinus 7. metaphys. suae) tunc argumētum de causis mediis 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 est ipsa forma, sicut albedo non est causa formalis corporis, sed est forma tantum corporis albi, quod includit totum aggregatum ex corpore & albedine, cuius est causa formalis.

Sententia huius distinctionis decimae tertiae in generali & specialis.



PRIMA autem distinctionis operatio. Superior determinat magister de creationis primordio in generali. Hic prosequitur de creaturis in speciali, diuiditur in duas. Primo determinat de operibus pertinentibus ad rerum distinctionem. Secundū de pertinentibus ad ipsarū ornamentum. Secunda incipit ibi, in principio 13. dist. dicit etia deus, producant aquae reptile. Prima in tres. Primo determinat de operatione primae diei. Secundū de operatione secundae diei. Tertio de operatione tertiae. Secunda incipit in principio 14. dist. dicit quonque deus, fiat firmamentum. Tertio circa medium distincti ibi sequitur dixit deus, congregentur aquae. Prima est principalis lectionis: & diuiditur in duas. Primo determinat de operatione primae diei quantum ad rem productam. Secundū quantum ad productionis conditionem. Secunda ibi, primo inuestigandum est. Prima diuiditur in sex. Primo determinat lucis productionem. Secundū inquit rei productae conditionem in se. Tertio conditionem eiusdem quantum ad locum. Quarto conditionem eiusdem quantum ad effectum qui est facere diem. Quinto de ordine partium adinuicem. Sexto inquit conditionem lucis quantum ad sufficientiam & durationem. Secunda ibi, si queratur qualis lux fuerit. Tertia ibi, si autē queritur vbi facta est lux. Quarta ibi, hoc notandum quod dies. Quinta ibi, & hic est naturalis ordo. Sexta ibi, solet autem queri quare factus est sol. Secunda autem pars principalis in qua inquit productionis modum vel conditionem diuiditur in duas. Primo mouet vnam questionē & soluit. Secundū mouet aliam & soluit, & cum hoc quandam erroneam solutionem excludit. Secunda ibi, hic queri solet quomodo, & haec est diuisio litterae & sententia in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit, & proponit primū quod prima ratio distinctionis fuit lux quae cetera habet manifestare. Postea querit vtrū illa lux fuerit corporalis an spiritualis: Et responder q vtroq modo possit esse, si enim spiritualis fuerit, significat formationē naturae angelicae per gratiā quae prius producta fuit in formis secundum opinionē magistris. Si verō fuerit corporalis, lucidum corpus intelligitur fuisse quod nō de nihilo, sed de praecedente materia formatū fuit antequam vlla dies fuerit. Postea querit vbi facta fuit illa lux, & respondet quod vbi sol modo posuit esse, quia lux locum & vicem solis tenens motu suo diem faciebat, & noctem, nec ab aquis tunc impediatur propter ipsarū aquarū raritatem sicut per immisionem olei aquae quodāmodo illustratur: quod faciunt homines quando ad maris profundū merguntur. Postea dicit q dies potest diuersimodē accipivno modo pro ipsa luce illuminante: alio modo pro ipsa illuminatione tertio modo pro spacio 24. horarum. Et subdit q primus dies habuit vespere, sed nō mane, quia nō habuit lucem obscurā, sed a clara luce incepit. Alij autē dies habuerunt vespere & mane quorū quilibet a suo mane incipies vsq ad alterius mane tendebatur. Postea dicit q naturali ordine debet dies cōputari a mane in mane. Sed propter mysticam quandam significationem a vespere cōputatur in vespere. Postea querit si lux illa sufficiebat ad illuminationē, quare factus est sol. Et respondet q illa lux superiores tantū partes illuminabat, & ideo oportebat ad illuminationē superiorum & inferiorum fieri solem, vel si omnia illuminabat non tamen clarē, ut modo sol, & ideo necessarius est sol qui formatus est de illa luce, & inseparabiliter habet eam sibi coniunctam. Postea querit qualiter deus dixit, & responder quod ab aeterno in verbo disponendo, nō tamen temporaliter sono vocis loquēdo. Vltimū querit quomodo pater dicitur operari per filium, & in filio dixerūt autē quidam haeretici quod hoc ideo est, quia filius est instrumentū patris in operando, quod quidem erroneum esse dicit magister. Quia cum dicitur operari in aliqua persona significatur infimul operatio personarum, & auctoritas vnus 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 cum genuit operatorem. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum lumen sit corpus.

Thom. 1. q. 77. ar. 1. & 2.



CIRCA distinctionem 13 queritur primū, vtrū lumen sit corpus. Et videtur quod sic, quia quaecunque coniunguntur & separantur manentia eadem numero sunt corpora, & non corporum accidentia. Quia accidens non mutat subiectū, sed duo lumina diuersorum luminariorum (puta duarum candelarum) coniunguntur & separantur, ergo &c. Minor probatur per Dionysium 2. cap. de di. no. qui dicit quod lumina inconfuse sunt in medio.

4. Ideo alij dicunt, quod aquae elementares secundum naturā possunt esse, & sunt super caelum, quod declarant multipliciter. Primū quia omnis qualitas corporum inferiorum habet reduci, sicut in causam in aliquam virtutem corporum superiorum, sed frigiditas, quae est qualitas quedam corporum inferiorum, non potest reduci in aliquam virtutem corporum celestium, nisi ponatur aliquod caelum aequum, vel aquae super colos, ergo &c. Minor paret, quia caelum non potest causare frigiditatem per motum suum localem, quia motus localis non habet infrigidan-

gidare, sed magis ignire, ut dicitur secundo celi. 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.

Secundo quia eadem rei competit diuersus motus in diuersis, sicut oleum quod ascendit in aqua, descendit in aere, ergo eodem modo possibile est quod aqua quæ respectu aeris habet descendere, habeat respectu celi ascendere vel stare: & ideo non est timendum quod cadat.

6 Tercio quia velocitas motus circuli impedit ne scutella plena aquæ posita intra circulum cadat, vel aqua in ea contenta: sed motus celi est velocior, quàm motus cuiuscunque 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, quàm in principio. Sed aquæ super cælum maximè distant à loco suo naturali, ergo minimè inclinatur ad ipsum, & sic idem quod prius.

8 Quicquid sit de cõclusionē, rationes tamen istæ non valent. Quod enim primo dicitur quod corpus cœlestē non potest causare frigiditatem, nisi sit aqueum, est falsum. Et cum dicitur quod non per motum sitata 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, ut Sol, Mars, & huiusmodi, vel frigefacere si sit planeta virtualiter frigidus, ut Saturnus. Neque oportet quod omnia sint frigida per primum frigidum formaliter, puta per aquam, vel per cælum aqueum, sed per primum frigidum virtualiter.

9 Ratio etiam magis procedit contra eos, quia si esset cælum aqueum non causaret frigiditatem per motum ut dicunt, nec per lumen, quia non esset luminosum, sed solum diaphanum, & si esset per lumen tamen calefaceret, & non infrigidaret ut 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, ut dicitur in primo meteororum, ergo impossibile est, quod cælum dato quod esset aqueum, immediatè causaret frigiditatem quæ esset in ipso.

10 Sequentes etiam rationes non probant, quod aquæ 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 vaditque circumferat medium, nec sit diuisibilis absque vlla dubitatione, si super aliquam sphaeram essent aquæ nullo modo possent cadere. Nihilominus nec istud probat illæ rationes sufficienter, quod enim oleum in aere descendat, in aqua verò ascēdat, causa est, quia oleum corpus mixtum est, in quo est multū de humido aereo, ratione cuius ascendit positum in aqua, & est in eo sicum terrestre, ratione cuius descendit in aere: hoc autē dici non potest de aqua elementari, quæ sit corpus simplex, & iterū quod descendit in rariore, nihil prohibet ascendere in grossiori, & dēiori ut ponitur de oleo respectu aeris & aquæ. Sed contra rationem est, quod illud quod descendit in densiori ascendat in rariori vel subtiliori. Cœlū autē est natura subtilioris, quàm corpus quocunque elementare, & ideo nulla probabilitas est, quod aqua quæ naturaliter descendit in aere ascendat, vel stet in cœlo.

11 Quod etiam tercio dicitur quod velocissimus motus prohibet casum grauis deorsum in nullo est ad propositū, quia istud locū habet in graui posito intra circulū vel sphaerā, non autē in graui posito super circulū vel sphaerā: de cœlo enim eius ad mediū sphaeræ vel circuli prohibet soliditas sphaeræ vel circuli. Et ideo ratio eorū posset aliquid valere, si poneretur aquæ infra concavū orbis lunæ, sed ponendo eas super orbem, nihil valet ad propositum.

12 Quod verò vltimò dicitur quod distantia à loco naturali minuit inclinationē mobilis, falsum est. Cum enim inclinatio grauius, & leuius ad loca sua sequatur formam grauitatis & leuitatis, manentibus eisdem formis manet eadem inclinatio, nec propinquitatis vel distantia à loco per se facit aliquid, ad hoc ergo quod motus naturalis sit intensior in fine, quàm in principio, causa est minor resistētia medijs supposita eadem inclinatione mobilis, quæ tō enim aër terra propinquior, tantò est minus leuius, & minus nititur cōtra motum grauius. Idem intelligendum est circa leue.

13 Dicendum ergo aliter ad quæstionē, quod si cælum accipiat per corpore quintæ essentia, tunc super cœlos nō sunt aquæ elementares, sed aquæ dicte metaphoricè. Si verò cælum accipiat metaphoricè pro parte aeris in qua cōdensantur nubes, quæ cælum & firmamentum aliquāter dici potest, sic super cælum sunt veræ aquæ elementares. Primum patet, quia supra lunam nō est locus generationis & corruptionis: unde dicitur quod supra lunam nō est malum, sed si supra cælum propriè dictū essent veræ aquæ elementares, ibi esset locus generationis & corruptionis, & quādoque ibi aliquid generaretur & corrumpetur, ergo &c. Probatio minoris, quia si aquæ essent inter duas sphaeras, & per motum &

lumen corporū cœlestiū possent calefieri & rarefieri vltra quàm congruat formæ aquæ, & sic eis corruptis aliquid aliud generaretur, puta aër vel ignis: nō sunt ergo supra cælum aquæ elementares, sunt tamen ibi aquæ dicte metaphoricè ratione similitudinis cum aqua in quibusdam proprietatibus: est enim diaphana aqua, & non lucida, quæ duo etiā cōueniunt aeri, sed vltra hoc, aqua quandam maiorem terminabilitatem habet quàm aër, habet autem proprietates cōueniunt nonz sphaeræ, quàm nos cælum cristallinum vocamus, & eadem ratione potest dici aqueum.

14 Secundum patet, si enim cælum vocetur pars aeris, in qua cōdensantur nubes, sic est clarum quod aquæ elementares sunt super illud cælum, quæ ibi vaporabiliter trahuntur virtute solis & stellarum: eadem etiam pars potest dici firmamentum propter spissitudinem & aliqualem soliditatem. Unde Augustinus 2. super Genes. ad litteram hanc expositionem commendans dicit hanc cōsiderationē laude dignissimam iudico, unde firmamentum æquiuocè vel anagoricè 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 cælum solum nuncupatiue, ad quod designandum dicitur ibidem quod vocauit deus firmamentum cælum. Sed secundo modo sumptum est cælum verè & propriè, ad quod designandum dicitur ibi quod posuit stellas in firmamento cœli, id est, quod est cælum.

15 PER HOC patet responsio ad argumenta. Ponimus enim non solum aquam, sed ignem & aërem super cælum metaphoricè dictum hoc est super partem aeris, in qua nubes cōdensantur, sed nullum istorum ponimus super cælum propriè sumptum, nisi ipsa metaphoricè sumantur. Aqua enim & ignis metaphoricè sumpta, sunt supra cœlos propriè dictos, quia cælum empyreum dicitur ignem metaphoricè, sicut nona sphaera dicitur cælum aqueum.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum motus cœli sit naturalis.

Thom. 1. q. 70. ar. 3. ad 4.

SECUNDO queritur, vtrum motus cœli naturalis sit. Et videtur quod sic per philosophum 2. cœli & mundi, qui dicit quod cuiuslibet corporis naturalis est aliqua motus naturalis. Sed cælum est corpus naturale, ergo &c.

Item secundo philosophum dicitur quod natura est principium motus, in eo in quo est, sed corpus cœlestē naturam aliquam habet, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM est, quia motus naturalis non est nisi corporis extra locum suum existentis naturalē, & terminatur ad quietem naturalem in loco suo, sed cælum non est extra locum suum, ergo &c.

4. RESPONSIO. Dicendum quod motus cœli non est à natura, nec ab anima, prout anima dicit substantiam viuētem vnitam materiæ in ratione formæ, sed est ab intelligentia. Primum patet, quia natura corporis simplicis inclinatur ad vnum tantum & simplicem, sed in cœlo non est vnus motus tantum, sed plures non solum in diuersis sphaeris, sed in eadem, etiam in eodem planeta: & tamē cælum est simplex corpus, ergo &c. Maior patet, motus enim naturalis cōrespondet formæ mobilis, quæ inclinatur ad motum: & ideo licet forma mixti, quæ virtute continet formas mixtibilium possit inclinare ad motum secundum omnē differentiam loci (propter quod & motus augmenti nō est solū sursum, quia non est solum à virtute ignis, ut aliqui crediderunt, 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 sphaeræ planetarum nō solum mouentur ab Oriente in Occidentē motu diurno, sed cōtrario ut patet ad sensum, præcipue in sole & luna: in eodem etiam planeta præter motum sphaeræ suæ ponitur motus secundum eccentricum & epicyclum, ut magis patebit in quæstione sequenti. Nec potest dici quod sphaeræ differant specie, sicut elementa, & ideo mouetur diuersis motibus, quia sequeretur quod essent plura corpora simplicia, quàm quinque. Et iterum planeta est de natura sphaeræ, ut dicitur secundo cœli, & tamen habet alium motum à motu sphaeræ. Et iterum omnes sphaeræ aliquāter adiuuicē cōueniunt, sed sphaeræ planetarum cōueniunt secundum speciem (saltem motus eorum non arguit diuersitatem speciei) cum omnes moueantur ad eandem partem, ergo &c.

5. Secundum patet idem sic, motus est naturalis ex conaturalitate mobilis ad terminū, sed cōnaturalitas mobilis ad locū non potest causare motum in loco, ergo &c. Minor probatur, quia sicut

sicut est in actibus animæ, sic suo modo in actibus naturæ, sed in actibus animæ sic est quod bonum cōueniens si sit præterius causat delectationem, quæ est quasi quies animæ, & nō desiderium, quod est quasi motus, ergo similiter in actibus naturæ cōuenientia locari cum loco causat quietem in loco, & non motum.

6 Tercio, quia si motus cœli esset naturalis quies in eodem loco esset violenta, & ita quum cælum in fine mundi cesset à motu, quies illa esset violenta, quod est inconueniens, quia tunc cælum nō erit in deteriori conditione, sed meliori. Item motus naturalis est à dante formæ, quæ cōseruata non oportet dare aliū 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 propriè, neque tamen est contra naturam, quia nō est in oppositum inclinationis naturæ, quum natura eius ad nullum motū inclinet. Exemplum de corpore mathematico, potest tamen dici naturalis, secundum quandam adaptationem, & cōuenientiam. Congruū est enim ut corpus cœlestē, quod neque est grane, neque leue, moueatur tali motu, per quem non accedit ad medium, ut grauius, nec recedit à medio ut leuius, & talis est motus circularis.

7. SECUNDO patet, quod scilicet cælum nō mouetur ab anima sibi vnita in ratione formæ, quia secundū vnā opinionem prius tactam dist. 12. In cœlo nō est compositio materiæ & formæ, sed dato quod esset, & quod illa forma esset anima, adhuc proba quod non moueretur ab ipsa. Cum enim idem secundū idem non possit esse mouens & motum, imò oportet motum ex se diuidere in partem, quæ mouet & quæ mouetur (ut dicitur 8. physic.). Pars quæ mouetur aut esset forma, & quæ mouetur esset materia, aut pars vna quantitatiua cōposita ex materiæ & forma moueret aliam partem quantitatiua ad imperiū animæ, sicut sit in animalibus. Primum non potest dici, quia materia secundum se non potest habere rationem mobilis, cum secundum se non sit quanta ut secundum se sit subiectum actu ens, quod requiritur ad motum, præcipue localem, neque forma respectu materiæ potest habere rationem motoris, quia forma & agens non cōcitant in idem secundū numerum respectu eiusdem, & ideo cum cœli anima respectu materiæ ipsius se habeat ut forma, & quicquid erat esse nullo modo potest habere rationem agentis, quæ est vnus principium motus. Nec secundum potest dici, quia mouens & motum sunt contacta, & non continuæ (ut dicitur 8. physicorum) sed partes quantitatiue cœli (excepis forte corporibus planetarum, sunt continue, & nō contacta, quæ &c.

8. EX HIS patet tertium, quod cælum mouetur ab intelligentia, quia omne quod mouetur, ab alio mouetur, sed cælum mouetur, & non à natura, vel à dante naturam (ut probatum est in primo articulo) neque ab anima cōiuncta (ut 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 cōiuncti vel separati.

9. AD ARGUMENTA patet solutio. Nō enim cuiuslibet corporis naturalis oportet esse aliquem motum naturalem, nisi habeat quietem naturalem, vtrunque enim ponitur in diffinitione naturæ, scilicet quod est principium, motus & quies, & hæc duo solum competunt corruptibilibus.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum stellæ moueantur motu solum suæ sphaeræ, vel præter illum habeant proprium motum.



QUARTO queritur, vtrum stellæ moueantur solum motu sphaeræ, an præter illum habeant propriū motum. Et videtur quod non habeant propriū motum, quia cælum est ingenerabile & incorruptibile, ita indiuisibile, cum diuisio sit via ad corruptionem, sed si stellæ mouerentur motu proprio cælum diuideretur, quia non seruantur in cœlo eundem situm, ergo &c.

Item motus cœli est circularis, sed si stellæ haberent motum propriū alie non esset circularis, igitur &c. Minor probatur, quia quod mouetur circulariter, non mutat locum, stellæ autem si haberent motum propriū ex toto mutarent locum, ideo &c.

3. IN CONTRARIUM est Ptolomæus & alij astrologi, & RESPONSO. Stellarum quædam sunt in octaua sphaeræ, quæ dicuntur fixæ, alie verò sunt in inferioribus sphaeris, & dicuntur planetæ, nec sunt plures in eadem sphaera.

4. DE PRIMIS dicendum quod mouentur solum motu octauæ sphaeræ, quia frustra ponerentur plures motus vbi suffi-

cit vnus, sed omnia apparentia circa stellæ fixas optime saluantur ponendo eas moueri solum motu octauæ sphaeræ, quia stellæ fixæ semper seruant eandem elongationē & approximationem ad inuicem, quod optime saluatur ponendo quod soli moueantur sphaeræ suæ, ergo &c.

6. DE PLANETIS autem quantum dicat idem Arist. 2. cœli & mundi. Tamen verius dicunt astrologi ponendo ipsos moueri secundum eccentricos & epicyclos. Et de eccentricis apparet quod stellæ quæ mouentur soli motu sphaeræ non potest quandoque magis quandoque minus ad terram appropinquare quia omnes sphaeræ sunt concentricæ sed planetæ, quandoque appropinquant ad terram magis vno tempore quàm alio (ut patet per experimenta astrologica) quare &c. propter quod coacti sunt astrologi ponere motum planetarum in circulis eccentricis quorum pars vna maximè remouetur à terra & dicitur aux, sive elatio. Altera verò maximè accedit ad terram, & dicitur oppositum augis.

7. Similiter patet de epicyclis, quia si planetæ mouerentur solum motu sphaeræ, cum sphaeræ planetarum mouerentur ab occidente in orientem, tunc si planeta aliqua nocte 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 sphaeræ oportet in eis ponere motum retrogradationis quod sit in epicyclis in quibus planeta est retrogradus stationarius vel directus.

8. AD PRIMVM argo, dicendum quod non oportet cælum diuidi ponendo proprium motum planetarum in eccentricis & epicyclis habendo bonam imaginationem eorum. Ponitur enim eccentricus circulus intra duas superficies sphaeræ existens cuius vna medietas magis accedit ad superficiem sphaeræ concauam. Altera verò ad conuexam, & mouetur hic circulus intra sphaeram cum sit sphaeræ concuus & nō continuus, & motus eius mouetur planeta tanquam pars eius existens, planeta dico habens eccentricum sine epicyclo sicut est sol, si verò habeat epicyclum cum eccentrico tunc epicyclus poneretur moueri in eccentrico per modum quo ponitur eccentricus moueri in sphaera, epicyclus est enim corpus sphericum infra eccentricum contactum & nō continuum, & ideo potest in eccentrico habere suum motum propriū sphericum cuius epicycli pars est planeta, & hoc ponendo non oportet cælum 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 cōiuncta rotæ. Cælum autē non habet cōtrariū propter quod nec continuū, neque diuisum corrumpitur.

9. Ad secundum dicendum quod motus cœli non est naturalis ut ostensum est in precedente quæstione, & ideo nihil prohibet planetam moueri alio motu quàm circulari, neque tamen erit contra naturam, sed solum præter naturam. Et tamen ponendo planetas solum moueri motu subdum eccentricorum & epicyclorum nullus inuenitur motus in eis nisi circularis, quia eccentricus mouetur circulariter similiter & epicyclus, secus autem esset si planeta secundum se propriū motum haberet, tunc enim motus eius non esset circularis licet esset in circulo.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum cælum sit figuræ sphaericæ.



QUARTO queritur vtrum cælum sit figuræ sphaericæ. Et videtur quod non quia figura quadrata magis cōgruit firmitati quā rotunda, sed cælum est corpus firmissimum, ergo &c.

1. IN CONTRARIUM est philosophus 2. cœli & mundi.

3. RESPONSIO. Quidam dixerunt quod cælum est figuræ semicircularis, quia nunquam apparet nobis nisi dimidia sphaera. Sed istud nō valet quia cum cælum moueatur ab oriente in occidentem rediens in orientem (ut ex motu astrorum apparet) sequeretur quod quandoque totaliter dispareret, hoc autem est falsum.

4. Dicendum ergo quod est figuræ sphaericæ. Quod patet tripliciter. Primo quia prima figura debetur primo corpori, sed inter omnes figuras solidas prima est sphaerica, cælū autem est primum corpus, ergo &c. Minor probatur quia naturaliter vnus est prius multitudinē & simplex compositis, sed sola figura sphaerica inter figuras solidas cōtinetur vna superficie sicut inter figuras superficiales solus circulus continetur vna linea ceteræ autem plures, igitur &c. Secundo quia figura capacissima cōgruit cœlo quod cōtinet omnia. Sed figura circularis siue sphaerica plus cōtinet quàm quæcūq; alia figura ex rectis lineis, vel superficiibus, ergo &c. Et hæc ratio solum concludit quod cælum sit figuræ sphaericæ.

sphericæ secundum suum concavum, secundum quod continet omnia infra se posita, & non secundum suum convexum. Tercio quia si cœlum esset alterius figuræ quàm sphericæ, contingeret quandoque corpus esse sine loco, & locum sine corpore, quia quæ extra cœlum nihil sit, nec corpus, nec locus, & cœlum continere moueatur, si esset figuræ angularis, & angeli præmineant cæteris partibus contingeret, per motum cœli partes planas venire ad locum angularum, & tunc remaneret aliquid vacuum, & iterum anguli venientes ad loca planarum partium ultra procederent in vacuum. Hæc autem ratio quantum ad positionem theologorum locum non habet, quia ponunt ultimum cœlum (scilicet empyreum) non moueri: cætera autem rationes sunt probabiles, & non necessariae.

5 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum, quod figura quadrata magis congruit firmitati status, & hoc præcipue in grauius, non autem firmitati naturæ: cœlum autem vel firmamentum habet firmitatem naturæ, non status, nisi cœlum empyreum. Et illam habet non à figura, sed à natura, quæ ad nullum motum inclinatur, nec habet motorem sibi deputatum, vel alia sphericæ.

Sententia secundæ partis distinctionis xiiiij. in generali & speciali.



EQVITVR, dicit deus, fiant luminaria. Superius determinauit magister de operibus pertinentibus ad rerum distinctionem. Hic vero determinat de operibus pertinentibus ad ornatum. Circa quod sciendum quod sicut tres dies assignantur operibus distinctionis, sic tres assignantur operibus ornatibus. Primo determinat de operibus trium dierum. Secundo determinat quædam superius iam dicta. Tercio subiungit de quiete septime diei. Secunda ibi, sed antequam de formatione hominis. Tertia ibi, iam de septima die requirit. Prima diuiditur in tres. Primo determinat de opere quartæ diei. Secundo de opere quintæ diei. Tercio de opere sextæ diei. Secunda ibi, dicit deus, producant aquæ. Tertia ibi, dicit deus, producat terra animam viventem. Prima istarum diuiditur in tres. Primo distinguit opera dierum ab inuicem. Secundo determinat opus quartæ diei. Tercio determinat quædam pertinentia ad illud. Secunda ibi, quia igitur cœlum cæteris elementis. Tertia ibi, quod autem subditur, & sint in signa. Tertia vero pars in qua determinat de opere septimæ diei diuiditur in tres. Primo exponit quomodo deus quiescit. Secundo quomodo opera compleuit. Tercio 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 quod 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 vero die ornatum est firmamentum sole, & luna, & stellis. Postea dicit quod cœli quarta die ante alia ornatum, quia prius & dignius in quo quidam sunt sydera locata ad inferioris partis illuminationem, ad hominum & quorundam animalium utilitatem, & ad noctis decorum. Postea ponit quod sydera, & cœli luminaria dicuntur facta in signa & tempora. In signa quidem, quia aeris qualitatē, vel aeris qualitatē vicissitudinem significat, scilicet serenitatem & tempestatem. In tempora vero, quia temporis partes distinguuntur in quatuor tempora, vel sunt in signa & tempora, id est, in distinctionem horarum: repositum, quia suo motu horarum momenta notificat. Postea dicit quod de opere quintæ diei orta fuerunt aquæ & aer, quia opus illius diei fuit formatio piscium & auium de eadem materia (scilicet de aquis). Postea dicit quod de opere sextæ diei ornata fuit terra iumentis, reptilibus, & bestiis aliis. Subdit autem de animalibus venenosis, quod creata fuerunt innoxia, sed propter peccatum facta fuerunt noxia. De quibusdam autem minutis animalibus dicit, quod ea quæ ex elementis nascuntur, tunc fuerunt creata. Illa vero quæ ex corporibus, non. Et addit quod homo fuit factus tanquam dominus & possessor creaturarum vltimò. Postea ponit solennes opinioniones. Quidam enim dixerunt, quod per diem interualla omnia formata sunt, ut supra dictum est. Alij dicunt omnia simul esse producta, vel formaliter, ut principales partes mundi. Vnde per sex dies, sex rerum genera vel distinctiones dicunt signari, quam distinctionem legislator ponit ruditati populi, cui loquebatur cõdescendendo, vnde ponit scriptura diuidere loquendo temporibus, quod deus operando temporibus non diuinit. Postea dicit quod alia die dicitur deus requiescisse, quia vltimus deus creaturam non condidit, quæ vel in

se, vel materialiter, vel in suo simili producta non fuerit. Postea dicit quod dicitur completisse opus sexti diei, quia omnia perfecit, & septimo die requieuit. Secundum autem Hebraicam veritatem dicitur opus suum alio die completisse, quia vltimum opus, scilicet sanctificationem & benedictionem adhibuit, vel quia alia die completa vidit. Vltimo dicit quod dies septimus dicitur sanctificatus in mysterium, scilicet propter nouum creaturarum statum. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum corpora cœlestia habeant aliquam causalitatem super hæc inferiora.

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



IRCA 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, ut vult Augustinus libro de vera religione: ergo cœlum, 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 CONTRARIUM est, quia quod habet causalitatem super supremum habet & super inferiora. Sed cœlum habet causalitatem super hominem, qui inter generabilia & corruptibilia tenet supremum gradum, homo enim generat hominem, & sol, ut dicitur 2. phy. 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 cœlum habeat causalitatem super omnia generabilia & corruptibilia, patet sic. Alterans inalterabile est causa omnis alterationis, sed cœlum est alterans inalterabile, ergo &c. Maior patet, sicut enim omnis motus reducit ad motum immobile, quod est prima causa omnis motus. Sic et omnis alteratio reducit ad alterans inalterabile, quod est causa omnis alterationis. Minor simpliciter patet, quia alterans inalterabile non est intelligentia, quia non mouet immediate ad formam, sicut patuit supra distinctione septima. Alterans autem dat formam, nec aliquid corpus generabile est alterans inalterabile, quia omnia generabilia & corruptibilia sunt alterabilia, relinquuntur ergo quod hoc sit cœlum.

6 CIRCA secundum est intelligendum quod quidam dicunt, quod cœlum, licet non sit viuens, quia tamen mouetur à substantia viuente, scilicet ab intelligentia, virtute eius possit aliquid viuens generare: sed istud non videtur, quia si cœlum 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 cœlo influxam, quia vel esset influxa immediate ab intelligentia, vel mediante motu. Non immediate, quia intelligentia non agit ad formam immediate, nec mediante motu, quia per motum localem, qualis est motus cœli, nihil acquiritur. Et his arguitur sic, Quod non acquirit virtutem agendi, non acquirit virtutem aliquid producendi. Sed cœlum ab intelligentia mouente ipsum non acquirit aliquam virtutem agendi, ut probatum est, ergo &c.

7 Ideo dicendum quod sicut in semine, quod non est viuens, est virtus generatiua rei viuentis, pro eo quod semen decissum est à viuente. Sic in cœlo licet non sit viuens, est virtus generatiua rerum viuentium, non quia motum ab intelligentia, nec quia virtutem sit ei influxa ab aliqua intelligentia creata. Sed quia productum est à deo tanquam quoddam semen omnium generabilium & corruptibilium: & sic cœlum 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 intendit negare à corporibus cœlestibus causalitatem primariam, quam aliter quælibet habere dicentes planetas deos esse, non autem causalitatem omnimodam.

Quælibet

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum cœlum habeat causalitatem super actus liberi arbitrij.

Thom. 1. q. 115. ar. 4. & 6.



ECVNDO queritur an cœlum habeat causalitatem super actus lib. ar. Et videtur quod 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. ar. 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 cœli 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. ar. &c.

3 IN CONTRARIUM est quia secundum actus lib. ar. laudamur vel vituperamur. Sed ex his quæ inflant nobis ex actione corporum cœlestium non laudamur nec vituperamur cum non sint in potestate nostra, ergo &c.

4 RESPONSIO. Intelligendum est quod 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 generat motum, vel in natura supposita imprimendo sicut proiciens lapidem sursum est causa motus eius sursum. Et vtrique non 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 directe sicut contrarium dicitur prædominans quemadmodum aqua frigida impedit ignem, vel infrigidando & humectando lignum ut non sit aptum combustioni. Alio modo quasi indirecte solum subtrahendo obiectum & sic elongans lignum ab igne impedit ignem à combustionem ligni.

6 His visis patet quod cœlum non habet causalitatem super actus lib. ar. primo modo scilicet dando naturam ad quæ sequatur actus, quia illud ad quod sequitur actus lib. ar. est potentia intellectus & voluntatis, hæc autem non causantur à virtute cœli ut patet infra dist. 16. ergo &c.

7 Item nec secundo modo, scilicet in potentia 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 penæ, vel præmij. Sed actus lib. ar. habent in nobis rationem meriti cum sint boni, vel culpæ cum sint mali. Minor de se patet, probatio ma. quia secundum Aug. 1. de lib. arb. est malum quod patimur, & est malum quod facimus, malum quod patimur est malum penæ. Et ex tali malo secundum ipsum Aug. 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 penæ. Sic bonum quod patimur ab alio non est meritum sed præmij, vel donum. Si autem cœlum imprimeret in potentia lib. ar. ipsum actum bonum vel malum, tunc esset solum bonum vel malum quod patimur & non quod faceremus, ideo &c. Et iterum nec pure passivum potest esse lib. ar. quia in potestate puri passivi non est actio. Sed si velle causetur in voluntate à corpore cœlesti voluntas respectu eius esset pure passiva, quia subiectum non colocoit esset libera. Et ita qui ponit quod cœli possit imprimere in lib. ar. destruit libertatem arb. licet ergo patet secundum.

8 Sed antequam procedamus ad tertium membrum scilicet an cœlum possit agere in liberum arbitrium indirecte sicut remouens prohibens, oportet primo videre an lib. ar. possit impediri, vel prohiberi ab actu suo per actionem corporis cœlestis, & dicendum quod non directe sicut aliquid impeditur per contrarium prædominans, quia nihil impedit per se actum alterius nisi ponendo actum suum circa idem subiectum cum actu alterius, (ut patet in exemplo supraposito de aqua respectu ignis & ligni). Et ratio est quia contraria compatiuntur se in diuersis & solum impediunt se respectu eiusdem. Sed cœlum nullam impressionem potest habere in lib. ar. ut statim probatum est, ergo &c.

2 Item sicut se habent velle & eligere ad prosecutionem, sic se

habet naturalis inclinatio rei ad motum sequentem. Velle enim & eligere non sunt aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam. Prosecutio 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 præsentato volibili, non potest impediri per se, ne inclinetur libere in illud: quæ inclinatio est sua volitio seu electio, tamen potest impediri à prosecutione voliti.

10 Nunc restat considerare de quarto membro, in quo & tertium membrum omissum implicabitur. Videndum ergo vtrum liberum arbitrium possit impediri per actionem corporis cœlestis indirecte remouendo obiectum, & patet quod sic, quia omne quod fit per solam alterationem corporis, subiacet actioni corporis cœlestis, quia cœlum quum sit alterans inalterabile est causa omnis alterationis, ut dictum est in præcedente quæstione. Sed impedimentum electionis voluntatis per absentiam obiecti fit per solam alterationem corporis, ut patet in profundo somno, in quo ligatis plene vitibus sensitiuis ministratibus intellectum, 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 non potest esse, nec plena deliberatio, nec libera electio, quia ratio non potest plenè considerare circumstantias rerum, propter motum & turbationem fantasie, in qua repræsentatur ipsi suum obiectum, nec fantasia mouetur ad imperiū voluntatis prædominante maiori motu alterationis. Sic igitur patet quod cœlum habet causalitatem super liberum arbitrium, impediendo actum eius indirecte per impedimentum virtutis sensitiuarum. Et per idem patet quod habet causalitatem super ipsum causando actum eius, ut remouens prohibens, quia sicut vires sensitiue ligantur vel leduntur per alterationem somni vel infirmitatis, sic soluantur vel curantur per contrariā alterationem. Sed corpus cœlestis habet causalitatem super omnem corporalem alterationem, ergo &c. Et obiectū voluntatis est illud quod repræsentatur ei sub ratione boni, sed per alterationem factam circa corpus nostrū, aliquid apparet magis vel minus bonum, sicut calefacto corpore venerea apparent delectabiliora: frige facta autem minus, ergo per alterationem factā circa nos à corpore cœlesti potest voluntas plus, vel minus moueri.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod iudicium astrologorum de futuris particularibus ad liberum arbitrium, non est certū, sed deficit in multis. Contingit tamen quandoque eos vera prædicere, præcipue quantum ad homines sequentes appetitum sensitiuū, in quem imprimit corpus cœlestis, & mediante quo repræsentatur intellectui & voluntati suū obiectum sub ratione boni vel melioris, quod tamen intellectus potest discutere & examinare, & voluntas libere refutare, quod facit virtuosus, vnde & astrologi dicunt, quod vir sapiens dominabitur astris.

12 AD SECUNDVM dicendum, quod cœlum 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 solū causa disponens subiectum. Et simili modo cœlum non habet causalitatem discretam super actiones proprias animæ inclinando voluntatem in eas directe impediendo, sed solum indirecte in quantum dispositio corporis facit ad præsentationem obiecti modis quibus expostum est.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum cœlum agat per motum.

Thom. 1. q. 66. ar. 3. ad 2.



ERTIO queritur, vtrum cœlum 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 cõfert ad generationem, ut dicit Porphy. quemadmodum patet, ergo &c.

2 Item generatio & alteratio sunt causa motus localis, ergo & econ

et econverso. Antecedens patet. generans enim graue mouet ipsam, ut dicitur octauo physice. Magnes etiam alterat ferrum trahit ipsum. Probatio consequentis, quia perfecti est agere. Sed motus localis est perfectior alteratione & generatione, quia non est nisi perfectiorum, ergo magis debet esse causa eorum, quam econverso.

Item secundo celi & mundi, dicitur quod motus localis habet igne ligna & lapides, & ferrum.

4 CONTRA. quod competit quantum, quatenus quantum, non potest esse alicuius actionis principium. Sed motus localis est huiusmodi, secundum enim prius & posterius in magnitudine est prius & posterius in motu locali, ut apparet ex quarto physice.

5 RESPONSIO. Hic praestelligendum est, quod differunt motus, & actio, quia motus est quicquid mutatio successiva, siue ad locum, siue ad formam. Actio autem solum est mutatio secundum formam. Cum igitur queritur, utrum cælum agat per motum, intelligitur de actione proprie dicta, per quam cælum creat aliquid formam substantialem vel accidentalem in istis inferioribus.

6 Quo supposito dicendum est, quod illud per quod aliquid agit, potest intelligi dupliciter. Vno modo, quod illud sit ratio formalis in agente per quam agit, sicut calor in igne est formalis ratio per quam 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 quidam addunt tertium, videlicet quod aliquid dicitur agere per alterum, quod nec est sibi ratio agendi tanquam forma, neque est ipsamet actio, sed est aliquid necessario requisitum ad hoc quod agens agat, sicut ponitur exemplum de securi quare ad hoc quod possit secare requiritur quod sit acuta, & de materia dura, requiritur etiam quod sit mota & secata. Sed duo prima, scilicet acuties & durities, sunt ei ratio agendi tanquam forma agentis. Sed motus localis est aliquid necessario requisitum ad hoc quod securus agat, ut instrumentum quod non agit nisi motum.

7 Si ergo questio intelligatur primo modo, sic dicendum est quod cælum non agit per motum, quia motus localis non est sibi formalis ratio agendi, nec vniuersaliter aliquis motus secundum se, sed solum ratione termini. Quod patet sic, illud quod non ponit in eo, in quo est aliquid absolutum non potest esse principium actionis, quia sicut respectus secundum se non 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 ratione sui termini, ergo motus secundum se non potest esse ratio seu principium 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 calefieri, 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 quod ponit in aliquo formam absolutam quancunque, facit ipsum aliud, vel alterum, forma enim substantialis facit aliud, accidentalis vero alterum. Sed motus localis non facit aliud, nec alterum, quia iam esset generatio vel alteratio, ergo &c. Itē si poneret aliquid absolutum, illud esset locus, sed locus non est in loco, sed locatus in locante. Est enim vltimū continentis, ergo &c. Item non omne mouens est agens (primo de generatione) sed si motus localis poneret aliquid absolutum, omne mouens esset agens. In aliis enim a motu locali non est instantia, ergo &c. Nullo ergo modo potest motus localis alicuius esse ratio agendi, nec hoc asseruit vnquam aliquis doctor, ut puto.

9 Item nec secundo modo motus celi potest esse actio, per quam cælum agat in alterum, quia actio non est in agente, sed in passio. Sed motus celi est in cælo, & vniuersaliter omnis motus est in mobili, cuius est motus, ergo motus celi, vel cuiuscunque mobilis non potest esse actio per quam cælum vel quodcunque aliud mobile agat in alterum.

10 Si autem tertio modo intelligatur questio, scilicet an motus celi requiratur ad hoc, ut cælum agat in hæc inferiora, licet non sit ratio agendi, ut dictum fuit in exemplo adducto de securi. Sic est duplex modus dicendi. Quidam enim dicunt quod si cælum non moueretur nullo modo posset agere in hæc inferiora. Quod probant tripliciter. Primo quia mouere non motū videtur esse conditio primi mouentis. Sed nullum corpus potest esse primum mouens, ergo nullum corpus potest agere sine motu. Secundo quia primum in vnoquoque genere est causa aliorum, sed motus localis est primum motuum (ut probatur octauo physice) ergo motus localis est causa aliorum motuum, sed amota causa amouetur effectus, ergo &c. Tercio quia omnis motus est propter indigentiam suppleendam, sed motus celi non est ad suppleendam indigentiam celi, ergo est ad suppleendam indigentiam inferiorum. Sed illa non suppletur nisi per aliquam causalitatem,

ergo cælum per motum habet aliquam causalitatem. Et ideo isti dicunt quod cessante motu celi cesset omnis actio naturalis eius in hæc inferiora, & actio inferiorum inuicem, maxime illa quæ est ad generationem & corruptionem, & propter hoc si cessante motu celi poneretur supra iuxta ignem non combureretur.

11 Alij dicunt, & verius, quod motus celi non requiritur ad hoc, ut agat in hæc inferiora, sed solum ad nauitatem actionis, & alternationem generationis & corruptionis, & ceterarum mutationum. Primum probatur tripliciter. Primo quia quod non est necessarium in corpore generabili & corruptibili ad agendum, nec in cælo. Sed motus localis non est necessarius in generabilibus & corruptibilibus ad hoc ut agat, ergo nec in cælo. 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 cælum empyreum agit in hæc inferiora, ut aliqui doctores etiam ipsimet ponunt, & tamen non mouetur localiter, ergo motus localis non est necessarius in cælo ad agendum. Tercio quia artificialis non est necessarius, quod ignis, cessante motu celi, non combureret stupam, si sibi apponeretur, igitur motus localis non requiritur in cælo ad hoc ut agat in hæc inferiora.

12 Secundum patet, scilicet quod exigitur ad nouitatem, vel alternationem actionum. Quia ad actionem requiritur quod agens & passum sint approximata, quo facto necessario sequitur actio, nisi sit aliud impedimentum. Si igitur sit aliqua actio de nouo, oportet quod de nouo actuum sit approximatum passio. Hæc autem approximatio fit per motum localem. Et ideo motus localis præexigitur ad nouitatem actionis. Et ad hunc intellectum procedit ratio prima. Aristoteles octauo physice ostendit, quod motus localis est primus motuum. Requiritur etiam ad alternationem actionum. Quia enim idem naves idem natus est facere idem (ut dicitur secundo de ge.) ideo si cælum non moueretur sol & alia, quæ semper eodem modo se habent ad determinatas partes terræ, semper idem facerent, nec esset in eis parte alternatio diei & noctis, caloris & frigoris, ariditatis & hyemis, sed vnum & idem semper: ad hoc igitur ut sit circa cælum partes terræ horum alternatio requiritur, quod corpora astrorum per motum approximantur diuersis partibus terræ, & non semper eisdem. Et hæc est intentio Aristotelis in secundo de ge. ubi innuit quod motus circuli obliqui est causa alternationis generationis & corruptionis, quia adducit & abducit generis. Sic igitur patet quod motus localis non est ratio agendi in alterum, nec coexistit ad actionem, nisi propter actionis nouitatem.

13 Ad rationes contrariæ 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 quod illud intelligitur de primo in genere causalitatis, primum enim efficiens est causa omnium efficientium. Materia etiam prima est causa subiectiva omnium aliorum. Similiter & vltimus finis qui dicitur primus, hoc est, principalis in genere finium est causa finalis aliorum. Primum autem in genere prædicamentali non oportet esse causam aliorum. Color enim albus, qui est primus in genere colorum, non mouetur per se causa aliorum, aliquo genere causalitatis. Mouetur autem est per se causa aliorum, motum primo modo, scilicet in locali non est primus omnium motuum primo modo, sed in genere causalitatis, quia nullum genus causalitatis per se mouetur inter species motus, ut patet deducendo in singulis generibus causarum. Item nec motus localis est primus motuum in genere prædicamentali, quia motus non est in vno genere, sed in pluribus, sicut alteratio in genere qualitatibus, augmentum & diminutio in genere quantitatis, loci mutatio in prædicamento ubi. Quatio in genere qualitatis, loci mutatio in prædicamento ubi. Quatio igitur dicitur primus motuum, dico quod secundum respectu nouitatis, & alternationis aliorum, ut deducimus est, sic probat Aristoteles ipsum esse primum octauo physice, ut patet bene consideranti processum eius. Supponit enim alternationem generationis & corruptionis esse ab æterno. Ex quo coducit quod necessarium est aliquem motum localem esse æternum, per quem fiat alternatio aliorum motuum. Et isto modo bene coducit quod motus localis præexigit respectu aliorum motuum.

15 Ad Tertium dicendum quod motus celi est propter indigentiam horum inferiorum quantum ad alternationem caloris & frigoris, & similia, quæ alternatio requiritur accellum & recessum solis & stellarum ex motu suo, sed actio tota causalitatem est a formis eorum substantialibus & accidentalibus.

16 Ad argumenta principalia. Ad primum dicendum quod lo-

ratione suæ superficiei, secundum quam contingit esse locum. 17 Ad secundum dicendum quod licet motus localis requiratur subiectum magis perfectum, quam generatio, vel alteratio, imple 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 motis sequitur ignitio ad motum eorum, in quantum calor virtualiter in eis existens quadam forti compressione partium vigoretur & suscipit augmentum. Istud autem longius habet videri supra 2. celi & mundi, & supra primum Methæo.

Sententia huius distinctionis xvj. in generali & speciali.

15 EXCVRSUS, 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 igitur diuinitatem. Secundo quantum ad eius lapsum dicens, videas institutionem. Secundo determinat de homine, quantum ad conditionem humane principium. Secundo ostendit hominis conditionem, distinctione decem manens. Prima diuiditur in duas. Primo enim in generali proponens hominis productionem, ostendit ipsum esse creaturam ad dei imaginem. Secundo magis in speciali principio decem septem de distinctione ibi, hic de origine animæ & 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 inuentum. Secundo ostendit quod proposuerat. Tercio excludit quorundam opinionem. Quarto addit quandam declarationem sue expositionis. Secunda ibi imago autem & similitudo. Tertia ibi, filius vero proprius. Quarta ibi, veruntamen hic de secunda pars principalis, factus est ergo homo secundum animam, ubi determinat, secundum quam partem homo sit 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. Hæc est diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponitur primo in generali, quæ intendit de creatore homine, proponit ergo, qualis erat ut sit homo. Et respondet quod ad imaginem dei, sicut habetur in Gen. faciamus hominem, &c. In quibus verbis ostenditur vnitatem essentia, & trinitatem personarum. Postea dicit quod illud potest accipi pro imagine increata, quæ est idem quod diuina essentia, in qua persone 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 crediderunt quod filius est imago dei, homo vero non est imago, sed ad imaginem, hanc opinionem reprobat per Apostolum. Alij vero dixerunt quod filius sit imago patris & similitudo. Et hanc opinionem etiam non approbat. Postea dicit quod homo factus est ad imaginem secundum naturam, 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, quæ apparet in corpore. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum in solis creaturis intellectualibus sit imago.

Thom. 1. q. 93. ar. 2.



CIRCA dist. 16 queruntur duo. Primum est vtrum in solis creaturis intellectualibus sit imago. Et videtur quod non, quia imago dei reperitur in creaturis, vel ut imitantur essentiam diuinam sub ratione naturæ, vel sub ratione ideæ, non ut imitantur ipsam in ratione naturæ. Quia fecit dum Hilariū imago est species indifferens. Sed quo ad esse naturale quilibet natura differt ab essentia diuina, plus quæ species, ergo ut imitantur ipsam sub ratione ideæ. Sed creatura irrationalis quæ perfecte imitatur ideam secundum quam producit, sicut creatura rationalis, ergo in vtraque reperitur æqualiter imago.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. 14. de trinit. quod anima est ad imaginem dei, quia capax eius est, & loquitur de capacitate per cognitionem & amorē, sed hæc non inuenitur in creaturis irrationalibus, ergo &c.

3 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est qualiter possit imago dei reperiri in creaturis. Secundum. erit in quibus creaturis reperitur. 4 CIRCA 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 diuini filij dicitur imago patris, si tamen proprie dicitur imago, quia non est participatione essentia diuina similis patri, sed idem. Alio modo dicitur aliquid imago alterius non quidem participando eandem speciem, sed alteram, specie tamen demonstrationem. Sicut imago Herculis dicitur aliquid sculptum in lapido vel pictum in pariete quod licet sit alterius naturæ a natura Herculis, tamen Herculem demonstrat vel repræsentat. Primo modo nulla creatura potest esse imago dei. Secundo autem modo potest ut statim patebit.

5 QVANTUM ad secundum notandum est quod imago dei in creaturis dicitur dupliciter scilicet quo ad essentialia, vel quo ad personalia & hæc dicitur imago trinitatis. Imago quo ad essentialia consistit in representatione diuine naturæ per naturam creatam, sed imago trinitatis non consistit in representatione trinitatis increatæ per creaturam quo ad naturam partium trinitatis, ut sic loquamur. Non enim sicut partes trinitatis increatæ sunt tria supposita pater & filius & spiritus sanctus, sic partes trinitatis creatæ sunt ut pater & filius & spiritus sanctus tria supposita, sed consistit imago trinitatis in simili proportionem partium hic & ibi. ut sit in trinitate increata sunt tria habentia talem habitudinem originis sic in trinitate creatæ. Et ideo consuevit dici quod est ibi quedam proportionabilitas quæ est habitudo duarum proportionum, dicendum ergo quod in solis creaturis intellectualibus reperitur imago dei, quo ad essentialia & quoad personalia, quod primo patet de essentialibus. Illud enim solum potest habere rationem imaginis naturæ diuine quod est productum in participatione vniuersæ & completæ & quasi specificæ perfectionis diuine. Cuius ratio est quia imago ut dictum est in 1. 4. dicitur aliquid productum in expressam & specificam representationem. Et 1. 1. tione, sed sola creatura intellectualis est huiusmodi. Vltima lib. 1. 3. q. 1. enim & quasi specifica perfectio, siue in deo intellecta, siue rebus, siue communicata est intellectualitas, ergo &c. Idem patet de imago partium.

6 AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod creatura dicitur imago dei, quia repræsentat essentiam diuinam quo ad esse naturæ secundum illud quod intelligitur in deo quasi specificum. Hoc autem sit non participando eandem naturam secundum speciem, de qua imagine procedit dictū Hilarij, sed participando aliam naturam diuinam tamen naturæ representationem secundum illud quod in deo intelligitur quasi specificum, imago autem trinitatis attenditur secundum similitudinem proportionis ut dictum est.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum imago æqualiter sit in homine & in angelo.

Thom. 1. q. 49. ar. 3.



SECUNDO queritur vtrum imago æqualiter sit in homine & in angelo, vel sit in vno perfectius quam in altero. Et videtur quod sit æqualiter in vtroque, quia secundum Aug. 14. de trinit. mens ad imaginem dei est, quia capax eius est participatio eius esse potest. Sed capacitas mentis humanæ & angelicæ æqualis est. Erimus enim æquales angelis dei in cælis, ergo &c.

2 IN CONTRARIUM est quod dicit Gre. quæro in angelo simpli

simplicior est à natura, tantò in illo imago dei magis insinuat impresse.

RESPONSO. Dicendum quòd si loquamur de imagine, quantum ad essentialia, sic non reperitur equaliter 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 diuine perfectionis, hoc autem est magis angelus quam homo, ergo &c. Si verò loquamur de imagine quoad personalia, quæ est imago trinitatis, sic equaliter est in utroque imago, quia vbiusque inuenitur eadē 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 vbiusque inuenitur hæc proportio, inuenitur secundum eundem gradum, nõ 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 eadē est hic & ibi partium habitudo, & proportio, & per consequens eadem, quia equalis ratio imaginis.

AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod mentis humanæ & angelicæ non est eadem capacitas per naturam, sed per gratiam, secundum naturam enim perfectius 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.

ARGUMENTVM autem in oppositum procedit de imagine, quoad essentialia quæ perfectius 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 persequitur in speciali. Et diuiditur in duas. Primò determinat productionem viri. Secundò mulieris in principio 17. distinctionis ibi. In eodem verò paradiſo. Prima est principii 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 inquit principium effectuum ipsius animæ. Secundò inquit de creatione ipsius quantum ad corpus. Secunda ibi, sed vtrum in corpore, an extra corpus. Tertia principalis diuiditur in duas. Primò inquit vtrum ille locus fuerit spiritalis vel corporalis. Secundò ostendit quod corporalis fuerit. Et ostendit qualiter ornatus fuerit. Secunda ibi, In hoc autem paradiſo. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò quod animæ creatio exprimitur, quod dicitur in ipsi. in facie eius. spi. vite. Et subdit quod non spirauit faucibus vel manibus corporis, nec animi de sui substantia emisit, sicut quidam heretici dixerunt. Sed dicitur in fustigasse, quando animam fecit, quæ anima est flatus quidam. Postea querit vtrum anima primi hominis creata fuerit ante corpus. Et respondet quod quidam dixerunt, quod sine corpore creata fuit. Postea verò naturali appetitu quidem corpori fuit vnita. Alij tamen in corpore eam fuisse creatam dicunt, tamen subdit quod quicquid de ea fuerit de aliis animalibus, ita est quod infundendo creantur, & creādo infunduntur. Postea querit vtrum homo fuerit creatus in virili ætate. Et respondet quod sic, non virtute creata, sed diuina, vbi etiam subdit quod multa sunt posibilia secundum causas superiores, quæ nõ sunt posibilia secundum inferiores. Postea dicit quod hominem sic formatum posuit deus in paradiſo, quod sic intelligendum est, quod vim habebat vitam conferendi, lignum scientiæ boni & mali, quod non à natura habuit tale nomen, sed ab euentu, quia post gustum homo experimentaliter cognouit quid sit obedientia bonum, & inobedientia malum, etiam autem illius ligni licitus fuit, sed homini fuit interdictus, ad ostendendum quantum malum fuit in-

obedientiæ, quoniam graue peccatum est, etiam si per eam fiat quod de se licitum est. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum anima intellectiua vnatur corpori tanquam forma.

Thom. 1. q. 76. ar. 3. 4. & 5.

IN TRODUCERE distinctionem istam primò queritur, vtrum anima intellectiua vnatur corpori tanquam forma, & videretur quod non, quia quod inest alicui secundum se, semper inest ei. Sed forma secundum se inest vni materiæ, ergo semper conuenit ei quando inest ei. Sed anima intellectiua corpori non vnita remanet, separatur enim à corpore, sicut perpetuum à corruptibili, ergo &c.

IN CONTRARIVM est, quia differentia sumitur à forma rei, sed rationale est differentia specifica hominis, quæ conuenit ei ratione animæ intellectiue, ergo &c.

RESPONSO. Absolutè dicendum est quod anima intellectiua vnatur corpori sicut forma. Ad hoc autem probandum non potest efficaci ratio haberi, quam illa quam ponit Aristoteles secundo de anima, dicens sic, Anima est, quo viuimus, sensimus, mouemur, & intelligimus primum, quare ratio quædam vtiq; erit, & species. Virtus autem huius rationis est in hoc principium cuiuslibet operationis oportet esse formam aliquam operantis, sed vnusquisque experitur se intelligere, ergo oportet in vnoquoque esse formam aliquam, quæ sit intellectus principium, hoc autem dicimus animam intellectiuam, ergo &c. Minor de se patet, sed maior probatur, quia forme 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. Huius autem rationi adeo innotuit Aristoteles quod dicit eam demonstrationem esse. Vnde in principio illius capituli dicit sic, non enim solum quid est oportet rationem distingiā ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed eandem inesse & demonstrare. Et sicut patet ibidem Aristoteles, quod per hanc distinctionem, Anima est quo viuimus, &c. tanquam per medium demonstrationis concluditur demonstratio, ut alia distinctio prius data de anima, scilicet quod est actus corporis physici, &c.

4. Virtus autem huius rationis patet in hoc, quod omnes qui ab ea diuertunt, incidunt in prægantes abusiones, maxime Auerrois, qui dicitur primus fuisse, & præcipuus delirator, circa materiam istam. Cuius opinio recitabitur primò. Secundò ostendetur quomodo à quibusdam coloratur. Tertiò ostendetur quod neque coloratio valet, neque opinio.

5. Quantum ad primum sciendum quod Auerrois ponit intellectum non esse animam nostram, nec aliquid anime nostre. Sed esse quandam substantiam separatam. Cuius intelligere est sicut intelligere mei, vel alterius, in quantum ille intellectus separatus secundum esse copulatur mihi vel alteri per fantasmatum quæ sunt in me vel in alio, quod sic dicebat esse possibile. Nam species intelligibilis secundum ipsum habet duo subiecta, scilicet intellectum separatam & fantasmatum nostrum in fantasia. Et ideo per vnā & eandem speciem in ipso & in nobis existentem copulatur nobis intellectus ille, ac per hoc dum intellectus ille intelligit, homo intelligit cui copulatur. Et quia fantasmatum diuersa sunt in diuersis, contingit vnum aliquod 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 hæc opinionem hoc modo, accipiunt enim duas suppositiones. Prima est, quod intelligentia est indistincta secundum situm ab eo cui præsens est, quia distinctionem secundum situm facit sola quantitas dimensua, quæ caret intelligentia. Secundum est, quod forma intentionalis non numeratur penes subiecta, sed penes obiecta, vel causas efficientes, vnde secundum eos plures species alborum possunt esse, & sunt in eadem parte materij. Et eodem modo vna species in diuersis subiectis: si tamen illa subiecta sint secundum situm indistincta. Ex hoc sic arguitur, vna species intelligibilis potest esse in diuersis subiectis secundum situm indistinctum (vt patet ex secunda suppositione). Sed ille intellectus potest simul esse cum fantasia nostra indistincte secundum situm (vt patet ex suppositione prima) ergo eandem speciem potest esse in intellectu illo, & fantasia nostra, quæ

Vtrum anima primi hominis producta fuerit ante corpus.

Thom. 1. q. 118. ar. 3.



SCCVNDO queritur, vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus. Et videtur quod sic, quia finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus, ergo creatur similiter ante corpus.

IN CONTRARIVM est, quia proprius actus est in propria materia, sed anima est proprius actus corporis, ergo producitur in corpore, & non ante corpus.

RESPONSO. Quidam dicunt quod impossibile est animam produci ante corpus. Cuius rationem assignant, quia impossibile est terminum generationis precedere generationem. Sed anima est terminus generationis hominis, ergo &c. Item quicquid sit de anima primi hominis, falsum videtur impossibile, plures animas creari ante corpora, sicut posuit Origenes, quia forme non plurificantur secundum numerum, nisi ratione materię. Anima autem comparatur ad corpus, sicut forma ad materiam, ergo nõ possunt plures anime produci, nisi cum pluralitate corporum. Sed ista nullam habent necessitatem, non primum quia sicut terminus ad quem generationis nõ potest precedere generationem, ita terminus à quo corruptionis nõ 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 non potest præexistere generationi, pari ratione non potest existerre post corruptionem.

4. Intelligendum, ergo quod dupliciter aliquid potest esse terminus generationis. Vno modo, quia per generationem acquirit esse, & esse in hoc, puta in materia, quæ est subiectum generationi, & talis terminus nõ potest præexistere generationi, nec manere post corruptionem, & tales sunt omnes forme naturales sicut anima humana. Alio modo terminat aliquid generationem, nõ quia acquirit esse absolute per generationem, sed quia acquirit esse in hoc. Et talis terminus potest manere post corruptionem, & præexistere generationi, sicut est de anima humana quæ acquirit esse per creationem, sed esse in materia acquirit aliquo modo per generationem saltem dispositiue.

5. Secunda ratio similiter non cogit, quia visum fuit supra, distinct. 3. quod nihil prohibet substantias spirituales, siue omnes separatas à materia, vt sunt angeli, siue vmbiles animales, vt sunt anime, plurificari secundum numerum exclusa quacunque habitudine ad materiam.

6. Supposito ergo quod vna anima, vel plures possunt produci ante corpora, queritur de anima primi hominis, an fuerit producta ante corpus. Et videtur sentire Aug. 7. super Gen. ad literam, quod anima primi hominis fuit creata cum 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 nõ educitur de potentia materię, ergo oportet quod fuerit producta in se per opus creationis. Sed hoc non 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 Augustinus asserendo (vt verba eius demonstrant) ideo dicendum est quod nec anima primi hominis, nec anime aliorum creantur ante corpora, sed creando corporibus infunduntur, & infundendo creantur: quia res institutæ sunt in perfecto statu. Sic enim instituta sunt vt alix eis propagaretur. Propagare autem alterum ex se est rei perfectæ, anima autem quum sit pars humane naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori vnita, ideo &c. Et huic concordat philosophus duodecimo metaphysicæ, dicens quod cause efficientes præcedunt factum: cause 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 propriè pertinent ad opus creationis quod præcessit opus distinctionis & ornatus. Quæ verò producantur absque materia ex qua, habent tamen materiam in qua, licet de eius potentia non educantur, sed præcedunt in ipso quantum ad rationes feminales, per quas licet non acquirant esse, acquirunt tamen esse in materia saltem dispositiue.

AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod finis proportionatur principio per se, per accidens tamen non oportet. Et ita per accidens contingit animam remanere post corpus per defectum corporis, qui est mors, qui non potuit esse in principio creationis.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum paradisus terrestris fuerit locus conueniens humane habitationi.

Thom. 1. q. 102. ar. 1. & 2.



TERTIO queritur de paradiso terrestri, Vtrum fuerit locus conueniens humane habitationi pro statu innocentie: & videtur quod non, quia temperatissima complexio debetur temperatissimo loco, sed complexio humana est temperatissima, & maxime fuit in tempore innocentie, ergo debuit esse in loco temperatissimo. Paradisus autem terrestris videtur esse intemperatus propter excessum caloris, quia dicitur esse sub equinoctiali, ut est torrida zona, ergo, &c.

IN CONTRARIUM est quod dicit Damascenus, quod paradisus est diuina regio & congrua eius qui secundum imaginem dei erat habitatio vel conuersatio.

RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est vtrum paradisus terrestris fuerit locus conueniens humane habitationi. Secundum erit de situ loci.

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 innocentie erant duo necessaria, ergo debuit ei prouideri de illis, prout fuit in paradiso terrestri, ergo, &c. Minor probatur, quia homo in statu innocentie conditus est potens non mori, & ideo duo fuerunt ei necessaria contra duo ex quibus mors potest contingere naturaliter. scilicet ab interiori per huiusmodi naturalis consumptionem, & ab exteriori per aeris intemperiem. contra primum prouidit ei per fructum lignorum paradisi: & maxime ligni vite. Contra secundum prouidit ei per loci conditionem, fuit enim locus temperatissimus ut postea patebit.

QVANTVM ad secundum dicendum quod paradisus est sub equinoctiali, ubi est clima temperatissimum ex natura loci, quod probant qui ex proportionato accessu & recessu solis est temperamentum caloris & frigoris. Sed sub equinoctiali est summe proportionatus accessus & recessus solis, ergo, &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia cum sit semper equinoctium in illo climate quantum moratur sol de die super hemispherium, tantum moratur de nocte sub hemispherio. Et confirmatur quia due sunt cause caloris, una accessus solis ad nos, alia mora eius quæ ambæ concurrunt in climate nostro in diebus æstiuis, quia tunc sol magis accedit ad zenith nostrum & prolixiores sunt dies noctibus. Et ideo tunc habemus excessum caloris. In climate primo sub equinoctiali, licet sit altera causa excessus caloris scilicet maximus accessus ad zenith eorum, secunda tamen deficit propter æqualitatem dierum & noctium, & propter magnitudinem circuli quem sol describit qui quanto est maior tanto in ipso motus est velocior, & minus moratur super eandem partem terre propter quod effectus eius minus firmatur.

Sed istud non videtur, quia si sub equinoctiali esset clima temperatissimum, climata quæ ei magis appropinquarent, essent magis temperata, & quæ 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 quæ est regio calidissima, ut declarat euis nigredo Ethiopum, & crispitudo capillorum. Item clima maxime remotum ab equinoctiali est frigidissimum propter maximam distantiam à via solis, ut est vltimū clima, ergo clima sub equinoctiali est calidissimum propter maximam approximationem ad viam solis, quod concedendum est: & hoc tenet Aristoteles secundo Meteororum.

Ad rationem alterius positionis dicendum quod duplex est accessus solis ad nos, unus secundum motum diuinorum quo sol accedit ad hemispherium nostrum, vel recedit ab hemispherio nostro. Et hic accessus & recessus causat diuersitatem caloris & frigoris quo ad naturam climatis. 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 teporis, prout æstas calidior est hyeme. Primus ergo accessus & recessus, qui est secundum motum diurnum, est valde proportionatus in sphaera recta sub equinoctiali, quia semper adequatur accessus recessui, & econuerso, sicut bene arguebatur. Sed secundus accessus & recessus sunt valde improportionati, quia bis in anno sol transiit per zenith capitis eorum, scilicet in puncto arietis & libræ. Recessus autem est valde parvus, quia ad plus est per 33. gradus, & quinquaginta & vnum minuta, quæ est quantitas maxime declinationis solis. Et ideo ex hoc accessu notabili causatur notabilis excessus caloris propter notabilem refractionem radiorum solis, quæ semper est in illo climate ad angulos rectos, vel quasi rectos. Confirmatio etiam rationis exclusiua est, quia ubi est maior accessus, ibi est minor mora super horizontem, & tamen videmus ibi maiorem calorem, ut 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 æstiuis. Nam in diebus hyemalibus est maior, & plus enim facit ad actionem aliquam propinquitas agentis ad passum, quam mora agentis.

Quid dicendum est ergo, ubi est paradisus terrestris? Dicendum quod sub equinoctiali, sed in monte eleuato super omnem altitudinem montium, ubi nec aquæ diluuij attingunt. Est autem locus temperatus non ex natura climatis absolute, sed ex loci situ, & altitudine. Reflexio enim radiorum solis in locis planis illius calidior, quoniam sic ad angulos rectos quandoque scilicet in punctis arietis & libræ, qui tangunt equinoctialem: quandoque verò ad angulos quasi rectos in omnibus aliis, scilicet temporibus: causat ardorem nimium, & forte inflammat aerem, qui inflammatus & motus fortè vocatur à scriptura gladius flammeus, atque versatilis Gen. 3. Sed illa reflexio non attingit vsque ad altitudinem paradisi terrestris. Aer etiam est ibi subtilis, & ideo minus incorporatur in eo calor, propter quod non est ibi excessus caloris, de excessu autem frigoris non est attendendum, quoniam locus ille sit sub via solis. Per hoc patet responsio ad primum argumentum.

ALIQVIBVS autem non placet hoc, sed dicunt quod impossibile est quod supra medium aeris, ubi est locus semper temperatus, sit locus habitabilis propter excessum caloris. Quod declarant, quia historiographi, & maxime Solinus dicit quod philosophi ascendentes montem Olympum, secum deferbant aquam in spogijs, ut possent caliditatem, & ingrossitatem aeris existens in summitate montis infrigidare, & ingrossitatem, ut aer sic infrigidatus & ingrossatus aptus esset respiracione, sic erat in monte Olympo, fortiori ratione sic fuisset in paradiso, si paradisus fuerit maioris altitudinis, quam Olympus, vel ceteri montes. Et ideo isti dicunt quod locus temperatus pro habitatione humana solum est circa terram sub medio interuenio aeris, qui est locus semper temperatus, & ibi oportet posuisse paradisum terrestrem, non quidem sub equinoctiali, propter intemperatum illius climatis aerem, sed alibi.

Quod autem aquæ diluuij quæ accenderunt super omnes alios montes, non ascenderunt ad paradisum terrestrem. Dicunt quod hoc fuit, quia aquæ naturaliter sistant circa ima, & quid mons in quo paradisus terrestris est, excedit communem planiciem terre plusquam triginta cubitis, secundum quam altitudinem aquæ diluuij ascenderunt super terram, ideo ad paradisum aquæ diluuij non ascenderunt. Quod autem ascenderunt super alios montes altitudines maiores fuit miraculum, ut dicunt ad hoc ut purgarentur, quæ in eis per habitationem hominum commissa sunt. In paradiso autem nihil erat purgandum.

Istud autem non oportet dicere, quia nunquam est recurrendum ad miraculum, ubi potest veritas saluari. Cum naturali cursum rerum. Non videtur autem secundum cursum nature, quin super medium interstitium aeris sit locus conuenienter habitabilis, ita ut non sit ibi, neque excessus caloris, neque frigoris, quia secundum cursum naturalem contraria manentia in suo excessu non stantur immediate. Quum igitur medium interstitium aeris sit locus frigiditatis non est probabile, quum immediate post ipsum sit locus cum excessu caloris, sed potius est ibi dare temperatum calorem antequam perveniat ad regionem excessu calidam. Quod autem dicitur de Solino, respondendum est de eo, & de ceteris historiographis, sicut de ceteris poetis, & lud quod scriptum est. Nam miranda canunt, sed non excolenda poetæ.

AD RATIONEM principalem factam in argumento patet responsio ex dictis, quia licet sub equinoctiali quantum est ex natura climatis sit excessus caloris, tamen propter conditionem situs est ibi temperamentum modo quo dictum est.

Senten

Sententia huius distinctionis XVIII. in generali & speciali.



N EODEM quoque paradiso, &c. Superius determinavit magister de productione viri. Et determinat de productione mulieris. Et diuiditur in duas. Primò determinat productionem eius, quantum ad corpus. Secundò quantum ad animam ibi, quemadmodum mulieris corpus. Prima diuiditur in duas. Primò inquit vtrum fuerit mulier formata de costa. Secundò inquit modum formationis eius. Secunda ibi. Soler etiam queri, vtrum de costa. Prima in duas. Primò docet quid scriptura de formatione mulieris tradat. Secundò concludit congruitatem formationis, ibi attendendum est. Secunda pars in qua inquit formationis modum diuiditur in tres secundum tres quæstiones quas mouet & soluit, quarum prima est circa principium materiale. Secunda verò & tertia circa principium actionis. Secunda ibi, illud autem sciri oportet. Tertia hic queritur, an ratio qua deus plus. Hæc est sententia & distinctio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primò mulierem de costa viri dormientis esse formatam vel fuisse, ut scriptura Genes. refert. Postea dicit mulierem de viro formatam congruam fuisse, ut maior esset amor inter homines, & homo ostenderetur omnium aliorum hominum esse principium. De latere autem formata fuit, quia non ad dominium, vel ad firmitatem, sed ad societatem eius producebatur. De dormiente viro fuit producta, ad diuinæ virtutis ostensionem, & fundationem ecclesiæ mysticam significationem. Postea querit vtrum de sola costa, sine alterius materie 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, quæ multiplicata fuit virtute diuina ad totius mulieris formationem, sicut factum fuit de quinque panibus. Paulò post dicit quod angelus mulierem non formauerit, licet ad formationem eius ministerium prebuerint. Postea querit vtrum in creatura fuerit ratio seminalis ad mulieris formationem. Et respondet præmittendo primò quædam, scilicet quod rationes primordiales ab æterno in deo fuerunt, seminales verò creaturis inditæ, licet non omnium rerum, sed quarundam: addit etiam quod illæ rationes possunt dici primordiales aliquo modo: Tum quia rebus in prima creatione inditæ sunt: Tum quia sunt quasi principia rerum ex ipsis producendarum. Subditque quod illa naturaliter sunt, quæ ex ratione seminali sunt, seu producuntur. Illa verò sunt supernaturaliter, quorum cause tantum sunt in deo. In rebus verò creatis est potentia, ut hæc possint fieri, non tamen necessitas ut sint: ex his concludit quod formatio mulieris non fuit secundum causas seminales, sed supernaturaliter ex diuina virtute. Vltimò ostendit quod quidam posuerunt animam mulieris de anima viri esse propagatam. Alij verò ab initio cum ceteris animabus dicunt fuisse creatam. Sed secundum catholicam fidem creando infunditur, & infundendo creatur. Vnde beatus Hieronymus excommunicat eos qui dicunt animam esse extrahere, ubi ponit auctoritates, per quas multi errores circa productionem animæ excluduntur. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Eva producta fuerit de costa viri, vel produci potuerit sine additione materie.

Thom. 1. q. 92. ar. 3. ad primum. Et q. 119. ar. 1. Henr. quodlibet 7. q. 9.



CIRCA distinctionem decimam octauam queritur primò de productione mulieris quoad corpus, vtrum producta fuerit de costa viri, vel produci potuerit sine additione materie. Et videtur quod non, quia impossibile est eorum æqualitatem parti. Omne enim totum maius est sua parte. Sed costa Adæ æquabatur secundum materiam alicui parti corporis mulieris, ergo non æquabatur toti materie corporis mulieris, fuit ergo necessaria in corpore mulieris aliqua materia, præter materiam costæ.

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 parua materia costæ non potuit formari totum corpus, quod fuit multo maius costa, sine additione alterius materie.

IN CONTRARIUM arguitur, quia indistinctibile

additum indistinctibile non efficit aliquid maius (ut patet sexto physicorum) sed materia secundum se est indistinctibilis, ergo additio materie ad materiam non facit aliquid maius. Si ergo ante additionem materie ad costam Adæ non potuit ex ipsa formari corpus Eue, per eandem rationem neque post, cum per additionem materie solius, nihil efficiatur maius.

RESPONSIO. Circa quæstionem istam sunt tres opinioniones: una quorundam dicentium quod non solum diuina virtute, verumetiam virtute nature potest fieri de paruo magnum absque rarefactione & additione materie. Quod declarant ex tribus suppositionibus. Prima est, quod in omnibus rebus naturalibus est dare minimum secundum naturam, ut minimam carnem, & sic de alijs. Et hæc suppositio clare scripta est primo physicorum. 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 terræ fiunt decem aquæ, & ex vno aquæ, decem aeris. Et sic vltra. Et hæc duo suppositiones clare habentur ex secundo de generatione. Quibus suppositis arguitur sic. Vnum minimum aeris potest conuerti in aquam per secundam suppositionem, ergo conuertitur in minimum aquæ. Sed ex minimo aquæ possunt fieri decem minima aeris per tertiam suppositionem, ergo de primo ad vltimum, ex vno minimo aquæ possunt fieri decem minima aeris. Hoc autem fit absque additione materie, & absque rarefactione, quia aquæ rarum est minimum aeris, quod primò conuertitur in minimum aquæ, sicut decem minima aeris, in quæ minimum aquæ conuersum est, & contrario.

Sed hæc ratio non valet, quia quamuis in naturalibus sit dare minimum, puta minimam carnem (ut 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 resoluatur in corpus continens, sicut vult Aristoteles in libro de sensu & sensato, quod modicus vapor infusus maiori statim resoluatur in continens: minimum autem coniunctum toti non est dare, sed quocunque 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 minorem, forsan verum est quod si separaretur, statim corrumpetur.

Quum igitur dicitur quod minimum aeris conuertitur in minimum aquæ, aut in minus minimo. Dicendum quod conuertitur in aquam, & in minus secundum decuplum minimo separabili. 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 istud coniunctum minus minimo separato conuerteretur iterum in aerem, conuerteretur in decem partes aeris coniunctas, quæ non efficerent nisi vnum minimum aeris separatum, & non decem minima separata, ut isti putant, & ita non fieret aer magnus ex paruo, sed æqualis ex æquali.

Alia est opinio quorundam dicentium, quod nec opere nature, nec virtute diuina potest fieri magnum de paruo, nec potest fieri corpus Eue de costa Adæ sine rarefactione, vel additione materie: quod probant sic, Corpus Eue non potuit formari ex tam parua materia, nisi per aliquam eius multiplicationem. Hæc autem multiplicatio potest intelligi, vel secundum quantitatem solum, sed secundum essentiam materie: si secundum quantitatem solum, sic necessariū est quod fieret per rarefactionem, quia ratio distinctiua rarefactionis est, quod eadem materia accipiat maiores dimensiones, ut patet quarto physicorum. Sed si multiplicatio attendatur solum secundum quantitatem, hoc est, per hoc quod eadem materia prius sub paruis dimensionibus existens accipit maiores dimensiones: ergo non potest ibi non esse rarefactio. Quum deus non possit separare distinctionem à diffinitio. Si verò multiplicatio attendatur secundum essentiam materie, oportebit dicere, quod aliquid materie factum fuit sub forma corporis mulieris, quod quandoque non erat sub forma costæ. Illa ergo materia, vel est de nouo creata, vel prius erat sub forma alterius corporis. Et quicquid horum detur, semper habetur quod ad materiam costæ facta est additio alterius materie, vel præexistens, vel de nouo creata: ideo, &c.

Hæc 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 distinctiua rarefactionis est, eandem materiam accipere maiores dimensiones, falsum est, illa enim quæ sunt diuersa per essentiam

ij non

non se habent ut diffinitio & diffinitum. Sed parum fieri magnum supposita eadem materia, & densum fieri rarum, sunt diversa per essentiam, ergo &c. Maior patet, minor probatur, quia illae actiones sunt distinctae realiter, quae sunt ad terminos distinctos realiter (rationes enim motuum & actionum fumuntur ex terminis ut dicitur 1. phys.). Sed actio quae ex parvo fit magnum est ad perfectam quantitatem tanquam ad terminum. Actio vero quae ex denso fit rarum est ad qualitatem ut habetur 4. phys. cor. ergo &c. Et ideo e contrario esset arguendum sic, illa quae sunt diversa 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 rarefieri esset eadem materia accipere maiores dimensiones, non posset esse rarefactio ubi 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 naturaliter sed obedientialiter. 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. Et istud est equaliter in omni materia, unde si materia montis & parui lapidis per intellectum separaretur 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.

10. Secundum patet, quia quicquid natura facit in generabilibus & corruptibilibus facit mediante calido & frigido (ut patet ex quarto Metheo, gignunt enim calidum & frigidum vincencia materiam ut ibidem dicitur). Sed calidum non extendit paruum in magnum nisi rarefaciendo. Nec frigidum constringit magnum in paruum nisi condensando, ideo &c.

11. 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 successivae in eadem materia ratione quarum potest aequari pluribus, & etiam pari & toti.

12. 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. 115. ar. 2.



ECVNDQ. 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.

1. Item semen importat aliquid actuum, ut dicitur 2. phys. Sed in materia non est aliquid actuum cum ipsa secundum se sit pura potentia, cuius est pari & non agere, ergo &c.

2. IN CONTRARIUM est Aug. & habetur in litera.

3. RESPONSIO. Circa questionem istam duo sunt videnda. Primum vtrum in materia sit aliquid quod conuertatur in naturam formae, quia hoc posuerunt aliqui esse rationes seminales. Secundum dato quod non, quia sunt secundum veritatem rationes seminales.

4. CIRCA primum sic proceditur, quia omnia opinione quae ponit in materia latitacionem 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. (Hac autem a doctoribus sufficienter reprobata sunt.) Primum ponemus quandam opinionem magis nouam, quae ponit purum possibile conuerti sua corruptione in naturam formae. Secundum videbitur quid veritas sit in illa opinione.

6. Quantum ad primum sciendum quod quidam dicunt quod in generatione rerum naturalium est considerare quatuor per ordinem. Primum ipsum nihil quod est negatio omnis entitatis. Secundo purum possibile quod de proximo se habet ad nihil. Tercio materiam. Quarto & ultimo 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 ad nihilatur, quia manet quodam modo in forma, scilicet in virtute. Illud autem purum possibile multiplicatur in materia secundum multiplicationem formarum, in quas est transmutabile, & est minoris actualitatis, quam materia, quia materia manet in se facta purum autem possibile non manet, ut dictum est.

7. Motuum autem huius opinionis fuit duplex. Vnum, quia timebant quod nisi poneretur aliquid quod conuenteretur 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 vnam, quaque formam possibilem in materia, & illud dixerunt purum possibile. Aliud fuit ex dicto commentatoris super duodecimum metaphysice, 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 ut dicitur de illo puro possibili quod multiplicatur in ipsa.

8. In ista opinione sunt tria inconuenientia. Primum, quia quod ponunt est fictitum. Secundum quia sibi contradicunt. Tercium est, quia incidunt in illud quod vitare intendunt. Primum apparet auctoritatibus & rationibus. Primum auctoritate philosophi primo physice, ubi inquit de principiis omnium rerum transmutabilium, qui nunquam possunt aliquid purum possibile esse materiam, & tamen possunt si esset, 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 ut si sit esset potius deberet dici non ens, quam ens, vel aliquid. Ex quo patet quod materiam 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 receptivum. Sed materia secundum essentiam suam est primum subiectum simpliciter, in quo sunt omnia alia, & ipsa non est in alio, & ideo ingenua & incorruptibilis, quia non resoluitur in aliud subiectum primum (ut dicitur in fine primi physice) ergo &c.

10. Secundum principaliter apparet quod sibi contradicunt in hoc quod ponunt purum possibile minoris entitatis, quam sit materia, & nihilominus dicunt quod forma non sit in materia, nisi mediante illo puro possibili, quod conuertitur in ipsam formam, non vniatur, nec potest vniari materiae per aliquid quod magis distat ab illa forma, quam distat materia, medij enim quo vniatur extrema minus distat a quolibet extremo, quam extrema ad invicem. Sed purum possibile si sit minoris entitatis, quam materia ut 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. Itē illud purum possibile cum sit in materia, ut in subiecto (neque enim ponitur per se subiectum) oportet quod sit accedens, cum non sit forma substantialis, neque materia, neque compositum. Sed omne accedens cum sit aliqua forma est maioris entitatis, quam sit materia, ergo &c.

11. Tercio apparet quod incidunt in illud quod vitare intendunt, scilicet quod forma fiat ex nihilo, & creetur, quia illud purum possibile si debebat transmutari in formam corporaliter (ut 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 produciatur per aliquam actionem naturalem, non supponitur in omni actione naturali. Nullem enim agens supponit ex necessitate illud quod produciatur. Sed purum possibile produciatur in actione naturali, dicit enim quod quum forma corrumpitur, 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 praexistat 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 quidam rationes dicuntur primordiales, quaedam obedientiales, quaedam vero seminales. Primordiales sunt rationes rerum, ut in deo praexistunt, qui res producit per intellectum, sicut artifex omnium habens omnem scientiam. Ratio vero obedientialis est potentia, quae est in creatura, ut de ea fiat quicquid contradictionem non implicat, sicut quod de truncato 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 sit ex quolibet, neque quolibet modo, sed determinatum ex determinato, & determinato modo, & per determinatam mediam, sicut non ex quocunque sit equus, sed ex semine equi, nec quolibet modo, sed oportet semen prius esse molle postea durum, ut dicitur secundo physice. Et quantum generaliter omnes virtutes actiuae cum passivis sibi correspondentibus dicuntur rationes seminales. (Nam Augustinus dicit tertio de trin. quod omnium quae visibiles ad oculos nostros prodeunt occulta quaedam semina in elementis mundi latent) tamen propriissime dicuntur rationes seminales esse in illis in quibus simile ex simili produciunt, maxime in viventibus. Talis enim proprie ex semine generantur. Et ex virtute actiua & passiva, in his tanquam in perfectioribus reperiis, translatum est nomen rationis seminalis ad omnes virtutes naturales actiuae & passivae.

14. Quicquid ergo produciatur praeter has rationes seminales, si tale sit quod per se subsistat, nec sit alterius pars, propriissime dicitur creari, ut angelus. Si autem huiusmodi fuerit, quod etiam sit per se subsistens, est tamen alterius pars, minus proprie dicitur creari, ut est anima intellectiva. (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 sit alterius pars, nec est nam per se subsistere, minime proprie dicitur creari, sicut est de gratia in anima. Forma vero quae non est nata per se subsistere, & produciatur secundum rationes seminales proprie dicitur esse terminus generationis, & nullo modo dicitur creari, quamvis nihil sit in materia, quod conuertatur in ipsam.

15. AD PRIMUM argumentum dicendum quod ratio finem non solum pro pertinentibus ad intellectum, sed pro omni eo quod importat causalitatem respectu alterius. Sicut dicitur quod calor in igne est sibi ratio calefaciendi.

16. Ad secundum dicendum quod sub rationibus seminalibus comprehenduntur non solum virtutes actiuae, sed etiam passivae, & correspondentes, 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 intellectiva producat cum semine.

Thom. 1. q. 118. ar. 2.



ERTIO queritur, vtrum anima intellectiva producat cum semine. Et videtur quod sic, quia commentator supra quinto metaphysice 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 anima recipit formam, sed corpus organicum est subiectum in semine corpus organicum virtutis formativae existendatur ad animam.

2. IN CONTRARIUM est Aristotel. decimo sexto in libro de proprietatibus elementorum dicitur quod in nativitate spiritus dei iussu. Et ecclesiastici ultimo. Revertetur pulvis in terram unde erat, & spiritus redeat ad dominum, qui dedit illum.

3. RESPONSIO. Traduci dicuntur illa quae produciuntur in esse per decisionem in generante: & ideo traductio importat originem & decisionem. Et ideo lignum divinum a ligno non dicitur proprie traduci propter defectum originis, neque ignis generatus ab igne dicitur proprie traduci propter defe-

ctum decisionis. Sola autem generatio animatorum dicitur traductio. Non facimus autem vinum in homine traductionis, sed inquiramus vtrum anima intellectiva sit generabilis & corruptibilis. Conuertuntur enim secundum naturam.

4. Et sciendum quod de conclusione secundum modernos doctores non est disceptatio. Omnes enim dicunt animam humanam ingeneratam esse & incorruptibilem. Modus autem probandi conclusionem est difficilis. Ad praesens tamen probabitur sic, omnis forma quae in operando excedit corpus obiectivum, in essendo excedit corpus subiectivum: agere enim sequitur esse. Et actio formae respicit obiectum, sicut esse respicit subiectum, sed anima intellectiva in operando excedit omne corpus obiectivum, quia licet primo occurrat intellectui nostro corporalia (quia non intelligimus nisi mediatis fantasmatibus quae sunt quaedam similitudines corporaliū) tamen in ipsis non fit intellectus, sed ductu rationis venit in cognitionem incorporealem & immaterialium: ergo anima intellectiva excedit in essendo corpus subiectivum. 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 quod intentio Aristotelis fuit, quod anima quantum ad operationem erat separabilis a corpore, & non quantum ad esse: ita quod posset per seipsam manere corrupto corpore. Quod autem de intentione Aristotelis fuerit quod sit separabilis secundum operationem, patet per exemplum quod ponit de sphaera aenea, cui convenit tangere planum in puncto, non in eo quod aenea, sed in eo quod sphaera, quia sicut sphaera aenea tangit planum in puncto, & ad hoc nihil facit per se natura aenea, neque aliquid aliud, nisi sola sphericitas: ita ut dicant, senserit Aristoteles, quod sola anima intellectiva, vel intellectus est susceptiva actus intelligendi, ita quod ad recipiendum talem actum nihil per se facit materia, neque qualitates corporales, ut calidum, frigidum, & cetera huiusmodi. Et ob hoc solum dicitur separari ab aliis partibus animae. Et sic exponunt illud quod dicit Aristoteles secundo de anima, quod intellectus separatur ab aliis, sicut perpetuum a corruptibilibus, dicentes quod per hoc Aristoteles non senserit animam intellectivam 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 corruptibilibus, in hoc scilicet, quod quantum ad operationem intelligendi ipsa separatur ab omni conditione materiali, sicut & incorruptibilia.

6. Et quamvis non multum sit curandum quid senserit Aristoteles, tamen magis credo quod Aristoteles senserit animam intellectivam esse separabilem secundum esse, & operationem, quam secundum operationem solum prout isti dicunt, quia duodecimo metaphysice, quando reliquit sub dubio, an aliqua forma remaneat post corruptionem compositi, constat quod loquitur de separatione formae quantum ad esse, & hoc dicit postea perferendum. Illa autem perferutio posterior re vera pertinebat ad librum de anima, ad quam pertinet considerare propriam naturam animae intellectivae: & ideo quicquid dicit Aristoteles in lib. de anima, de separatione animae intellectivae, vel intellectus possibilis, seu agentis a ceteris partibus animae intendit dicere de tali separabilitate, de qua sub dubio locutus fuerat duodecimo metaphysice, quae separabilis est secundum esse. Item Aristoteles primo de anima dicit quod si animae intellectivae 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 esset 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 definit esse corrupto corpore. Et ita videtur quod magis sit intentio Aristotelis, quod intellectus sit separabilis a corpore secundum esse, & secundum operationem, quam secundum operationem solum.

7. Sed contra hoc videntur esse duo. Primum est, quod Aristoteles reputavit se demonstrasse generationem hominum esse aeternam a parte ante, & a parte post. Reputavit etiam demonstrasse quod infinita actus esse non possunt. Sed si intellectus est forma hominis, & remanet corrupto homine, tunc cum infiniti

homines secundum ipsam iam sint mortui, sequeretur quod intellectus separati actu remaneret: & ita contradiceret sibi, quod non videtur.

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 praecedat 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 ad invicem dicere repugnantia, sicut sciens omnem mulam esse sterilem potest credere hanc mulam habere pullum in utero, si non deducatur unum ex altero. Et per modum istum nihil prohibet Aristotelem, qui fuit purus homo, dixisse in pluribus locis aliqua sibi invicem dissonantia. Constat enim quod in 12. meta. clare dicit nullam formam praecedere compositum, & subiungit quod nihil prohibet in quibusdam aliquam formam remanere post compositum, nec hoc ponit sub dubio, quamvis ponat sub dubio, verum anima sit talis forma. Et tamen primo celi dicit quod omne aeternum a parte post, est aeternum a parte ante: quod repugnat primo. Ideo & simile invenitur in pluribus aliis, qui vult bene scrutari. Unde illa repugnantia dictorum non arguit, quin Aristoteles senserit animam intellectivam esse immortalem.

10. AD ARGUMENTUM in oppositum dicendum quod solum animae substantia est materia prima, ad quam non terminatur actio virtutis formativae existens in semine. Sed terminatur ad aliquam formam substantialem, vel accidentalem, quae tamen non maneat adveniente anima intellectiva, quia erant dispositiones quaedam materiae, ut transmutaretur ad formam, & non esset ut cum eis, sub forma.

Sententia huius distinctionis XIX. in generali & speciali.



SOLET autem queri. Superius magister determinavit de creatione hominis generaliter. Hic determinat creati hominis conditionem specialiter determinando eius primum statum. Et dividitur in duas. Primo determinat statum primi hominis quantum ad immortalitatem. Secundo quantum ad speciem multipliciter. Secunda in principio 2. o. dist. ibi. Post hoc videndum est. Prima est in prim. lect. Et dividitur in duas. Primo proponit quod intendit. Secundo prosequitur ostendendo hominis immortalitatem ibi. Soler hic. Et haec pars dividitur in quatuor. Primo movet quaestionem. Secundo solvit. Tercio occasione sumpta ex solutione d. i. l. as opi niones tangit. Quarto addit quasdam auctoritates, quaedam dictorum confirmantes. Secunda ibi, ad quod dici potest. Tertia ibi, propter quod aliqui dicunt. Quarta, de hac vero hominis immortalitate. Haec est divisio & sententia lectionis in generali.

1. IN SPECIALI sic procedit, & proponit primo, quod intendit determinare statum primi hominis, ante peccatum qualis fuerit, tam in anima, quam in corpore. Et de quibusdam aliis, quae non inuoluntur sciuntur. Postea dicit quod prosequitur de his quae pertinent ad corpus, & dicit quod primus homo mortalis erat, & non immortalis. Poterat enim mori, & non mori. Non mori autem in primo statu, scilicet ante peccatum, quia habuit posse non mori. In secundo vero, scilicet post peccatum, necessario habuit mori. In tertio vero, 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 naturae, an ex dono gratiae: & dicit quod hoc fuit ex dono gratiae, scilicet ex usu ligni vitae. Unde si illo non uteretur, peccaret & moreretur. Sed utendo ligno vitae non peccasset, & sic non moreretur. Et hoc modo ex ligno habet posse non mori quantum ad corpus, an si non esset praecipuum quod comederet de ligno vitae, & aliis: & non illo vesceretur, nunquid posset non mori, sed semper viveret quia si sic ergo non ex ligno vitae esset immortalis, si vero, non, tunc ex ligno vitae esset ei immortalitas. Et propter hoc aliqui dicunt, quod lignum vitae non erat tota causa immortalitatis, sed habuit immortalitatem etiam ex natura. Aliis vero videtur quod homo erat omnino immortalis ex ligno vitae. Ultimo dicit & ponit quasdam auctoritates, in quibus dicitur quomodo

differebat immortalitas Ade ab immortalitate beatorum, quia immortalitas Ade per esum ligni conservabatur usque ad tempus, quo sumens de ligno vitae fieret perfecte immortalis, unde quibusdam videtur quod haberet tantum aliquam immortalitatem ex natura, sed ad perfectam venisset per esum ligni vitae. Magister vero sustinet quod primam immortalitatem habebat ex ligno vitae. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum immortalitas Ade in statu innocentiae fuerit naturalis.

Thom. 1. q. 97. ar. 1. & 4.



CIRCA distinctionem decimanonam quaruntur duo. Primo utrum immortalitas Ade in statu innocentiae fuerit naturalis. Et videtur quod non, quia sicut in demonibus remanserunt naturalia integra post peccatum, ut dicit Dionysius 4. cap. de di. no. Sic & in hominibus 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 naturae, siue secundum rationes naturales. Sed talis fuit immortalitas status innocentiae, quia inerat homini per esum lignorum paradisi, & praecipue per esum ligni vitae, ergo &c.

4. RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primo an homo in statu innocentiae fuerit immortalis. Secundo qualis fuerit immortalitas, utrum eadem cum immortalitate resurgentium an alia. Tercio an fuerit per naturam, an per gratiam.

4. CIRCA PRIMUM sciendum quod cum fuisse immortalem conuincitur auctoritate sacrae scripturae, & probabilis persuasione. Auctoritate scripturae per hoc quod dicit Apostolus ad Romanos quinto, quod per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors: ergo ante peccatum erat homo immortalis. Unde & dominus pernam mortis comminatus est primo homini Genes. secundo, dicens, quaecumque die ex eo comederis, morte morieris, id est, necessitati moriendi additas eris. Est etiam ad hoc persuasio probabilis, quia sicut est in esse naturae, sic suo modo est in esse supernaturali. Sed sic est in esse naturae, quod quaecumque processu temporis producta sunt in se, a principio fuerant producta secundum suas rationes minimales (ut dicit Augustinus super Genesim) ergo debuit esse similiter in supernaturali, quod gloria tam animae quam corporis, quae processu temporis erat quodam hominibus, fuit a principio producta secundum suum seminarium. Seminarium autem gloriae animae, est gratia, seminarium vero gloriae corporis, est quaedam inchoatio immortalitatis: ergo a principio homo fuit creatus in gratia animae, tanquam in seminario gloriae eius, & in aliqua inchoatione immortalitatis corporis, tanquam in seminario perfectae immortalitatis & impassibilitatis.

5. QVANTUM ad secundum articulum notandum quod immortalitas status innocentiae fuit, quia poterat non mori, & non qua non poterat mori, qualis erit immortalitas resurgentium: poterat enim peccare, & mori, sicut & factum est. Postea autem non mori in quo consistebat ratio illius immortalitatis poterat capi dupliciter, ad semper, vel ad tempus. Ad semper autem non erat illud posse non mori quodam actum, quia de illo statu homo transferendus erat ad statum gloriae in quo non posset simpliciter mori, quae est immortalitas alterius rationis. Et sic prima immortalitas successit secunda immortalitas, nec virtus prima immortalitatis semper fuisset. Erat igitur illa immortalitas, quae poterat homo non mori non ad semper, quantum erat ex conditione status, sed usque ad tempus. (Quousque transferretur ad gloriam.)

6. HIS SVPOSITIS, dicendum quod immortalitas in statu innocentiae non fuit simpliciter naturalis, sed quantum ad aliquam potuit esse naturalis. Primum patet quia nihil dicitur simpliciter naturale, nisi quod potest provenire ex causis pure naturalibus. Sed illa immortalitas ex causis pure naturalibus non poterat provenire: sed requireretur divina providentia, quae defendens ab omni infortuna exteriori, eo mortem per violentiam, & prudentiam quam habuit de omni cibo mortifero, quod fuit ei gratia collata, & iterum quod esset in tali loco temperato, scilicet in paradiso, & vesceretur tali cibo sic confortatio non fuit naturae, sed gratiae, ut magister dicit, propter quae immortalitas illa simpliciter loquendo magis dicitur esse fuisse supernaturalis, quam naturalis. Item quod est simpliciter naturale

manet, vel manere potest in omni statu, sicut a principio arguatur. Sed illa immortalitas non manet in homine post peccatum: ergo non fuit simpliciter naturalis, & sic patet primum.

7. Secundum patet, videlicet quod exclusis praedictis in ceteris poterat illa immortalitas pure esse naturalis, quod patet sic, quanto complexio est fortior, & cibis melior, & aer purior, tanto potest naturaliter vita esse diuturnior. Sed in paradiso fuerunt haec omnia cum ceteris quae cooperantur ad longitudoem vitae: fuit enim natura hominis optime complexionata: cibibus lignorum paradisi purissimis, & confortatissimis, praecipue fructus ligni vitae, plusquam quaecumque species aromatica: fuit etiam temperatissimus aer absque ulla inordinatione caloris & frigoris, quae multos interficeret: ergo potuit aetas eorum esse diuturnissima, scilicet quousque ad altum statum transferretur. Hoc autem magis patet ex comparatione statuum & aetatum. Comparatio enim statuum innocentiae ad statum post peccatum, & ante diluvium in bonitate, & conformatione naturae, locus locum in aetate temperamento, & puritate quam excelsis status ante diluvium, & post peccatum statum modernum. Sed ante diluvium vivebant absque miraculo in decuplo plus quam modo, ut patet Genes. 5. ergo in paradiso pro statu innocentiae poterat in decuplo, & forte in centuplo plus vivere quam illi qui fuerunt post peccatum, & ante diluvium, quorum aliqui vixerunt fere mille annis, quo completo translati fuissent ad gloriam.

8. Et si esset verum hoc quod aliqui dicunt, quod fructus ligni vitae talem habuit naturam, ut quod sumebatur de alimento converteretur in naturam in aequali puritate qua prius, & natura resisteretur ad eundem vigorem, ut prius, nihil prohibuisset illam immortalitatem fuisse per naturam etiam ad semper: & haec immortalitas per naturam poterat stare cum mortalitate per naturam quia huiusmodi immortalitas non erat ex sublatione principiorum passivorum intrinsecorum, quibus aliquid dicitur per naturam mortale vel corruptibile. Sed erat ex impedimento eorum quorum actio poterat inducere corruptionem, & haec bene stat simul. Sum enim mortalis, & tamen non morior actu. Et sicut est pro nunc, sic posset esse pro toto tempore, si idem impedimentum moriendi existeret, & sic patet quod immortalitas status innocentiae non fuit simpliciter naturalis, sed solum quoad supradicta.

9. AD ARGUMENTUM in oppositum dicendum quod si homo post peccatum in paradiso mansisset & comedisset temperate de lignis paradisi, maxime autem de ligno vitae, & cum hoc habuisset providentiam divinam, scilicet praeservantem a levisu extrinsecis, forsitan illam eandem immortalitatem consecutus fuisset. Sed extra paradysum non erant illa quae hanc immortalitatem in eo causabant. Et hoc videtur innuere scriptura Genes. 3. quod dicit dominus, videte ne forte sumat de ligno vitae, & vivat in aeternum, & comiserit de paradiso: defectu etiam ei divina providentia quoad custodiam a nocu moris extrinsecis. Unde & postmodum Abel occisus fuit a Cain, ut dicitur Genes. 4. Nec hoc est contra illud quod dominus dicit praeviens eum eiciens eum de paradiso, & amissurum speiem dei custodiam quam habebat. Et haec est sententia Augustini de quaestionibus novi & veteris testamenti, ubi dicit sic, de quo post peccatum potuit insolubilis manere si permissum illi esset edere de ligno vitae.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum corpus Ade fuerit passibile.

Thom. 1. q. 97. ar. 2. & 3. ad 2.



SECUNDO queritur, utrum corpus Ade fuerit passibile. Et videtur quod sic, quia quaecumque communicant in materia agunt & participant mutuo, ut dicitur Genes. 1. Sed corpus Ade communicabat in materia cum aliis, ergo potuit ab eis pati.

1. IN CONTRARIUM arguitur, quia passio magis est corruptio, semper plus abiicit substantiam, & tandem inducit impassibilem, sed corpus Ade fuit incorruptibile, ergo & impassibile.

2. RESPONSIO. Passio proprie dicta, quae est abiectio alicuius convenientis secundum naturam potest accipi dupliciter. Vno modo, ut inducat corruptionem cum effectu. Alio modo ut sit in limitibus passionis. Primo modo corpus Ade non fuit passibile, sicut nec corruptibile durante statu innocentiae. Secundo modo accipitur passio duplex est. Naturalis, quae consistit in sola abiectioe alicuius convenientis, & animalis quae est dolor ex

perceptione levisu. Si naturalis, sic fuit Adam vere passibilis secundum corpus, quia fuit in eo vera deperditio alicuius convenientis secundum naturam, quia pater quia pro statu innocentiae necessarium fuit alimentum, cum homo haberet corpus animale indigens cibis, propter quod praecipuum fuit primo homini Genes. 3. Ex omni ligno paradisi comedit, usus autem alimenti solum est triplex, scilicet ad nutritionem, augmentum, & generationem. In primis autem parentibus non fuit usus alimenti ad augmentum, quia formati fuerunt in perfecta quantitate, nec fuisset solum ad generationem, cum quia tunc non comediissent nisi quod genus genuissent, quod falsum est, cum quia semen est aliquid deorsum a toto corpore, non decideretur autem, nisi aliqua pars in totum corpus converteretur & alia decideretur. restat ergo ut aliquis usus alimenti fuisset ad nutritionem, sed nutritio est restauratio alicuius deperditio ergo in corpore Ade fiebat aliqua deperditio, & ita fuit in eo vera passio naturalis quae est abiectio alicuius convenientis secundum naturam. Nec potest dici quod alimentum sumeretur non ad restaurationem deperditio, sed ut prohiberet deperditionem fieri, quia alimentum sumptum vere converteretur in naturam nutriti, alioquin non fuisset principium augmenti in pueris. Augmentum autem non fit per naturam nisi vel per satisfactionem quae non fuisset in augmento puerorum, vel per additionem materiae, ut visum fuit supra dist. praecedente. Si igitur de substantia corporis nihil deperderetur ante sumptionem cibi, nec post & semper aliquid converteretur de alimento, oporteret necessario quod semper sequeretur augmentum quod non est verum, fuisset ergo in statu innocentiae vera passio naturalis quae est abiectio alicuius convenientis secundum naturam, nec tamen fuisset sequuta corruptio secundum naturam, quia quod abiectio fuisset, restauratum fuisset in eadem puritate per virtutem ligni vitae confortantis ad modum optimae medicinae, ut dicit Augustinus lib. de quaestionibus, no. 8. ver. text. & sic restauratum fuisset quod fuisset ad vitam continuationem quousque transferrentur in statum gloriae.

4. Si vero loquamur de passione animali, quae est dolor sensitivus proveniens ex perceptione levisu. Sic in statu innocentiae non fuit talis passio. Quod probatur primo ex dicto scripturae Genes. 3. ubi dominus dicit mulieri post peccatum, & in penam peccati, in dolore paries. Et idem sentiendum est de aliis doloribus. Persuaderetur etiam hoc tali ratione, poena non debet praecedere culpam, sed passio animalis quae est dolor ex sensu levisu poena 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 innocentiae, non autem de passione pure naturali non inducente corruptionem quamvis autem corpus Ade in statu innocentiae passibile esset praedicta passione, tamen praeservabatur ne actu pateretur partim per rationem propriam, per quam poterat nociva vitare, partim per divinam providentiam quae sic eum tuebatur, ut nihil occurreret ei ex improviso ad quod lederetur.

5. PER HOC patet solutio ad obiectionem.

Sententia huius distinctionis XX. in generali & speciali.



DOST HAE C videndum est &c. Superius determinavit magister de statu primi hominis quantum ad immortalitatem. Hic vero determinat de statu eius quantum ad speciem multiplicationem. Et dividitur in duas. Primo determinat suum intentum. Secundo determinat finalem statum quem homo tunc habiturus erat. Secunda ibi, talis erat hominis institutio. Prima dividitur in duas. Primo determinat modum generationis in primo statu. Secundo inquit generationis conditionem. Secunda ibi, si vero queritur. Prima dividitur in tres. Primo inquit & determinat generationis modum. Secundo generationis locum. Tercio generationis terminum. Secunda ibi, cum ergo non. Tercia ibi, determinatio vero. Secunda vero in qua inquit generatorum conditionem, dividitur in duas. Primo inquit qualitatem eorum. Primo quantum ad corpus. Secundo quantum ad animam. Secunda ibi, Et cum de corpore humano. Prima dividitur in quatuor. Primo movet quaestionem suam. Secundo ostendit eam esse dubitationem. Tercio eam determinat. Quarto circa determinata opponit & solvit. Secunda ibi, & super hoc Augustinus. Tercia ibi, Sed cum Augustinus. Quarta ibi, ad haec autem opponitur, & haec est sententia & divisio lectionis in generali.

1. IN SPECIALI vero sic procedit & proponit primo inquirendo qualiter & quales filios primi parentes generassent. Et dicit quod quidam opinati sunt quod concubitus non potuisset esse generatio, quia concubitus non est line corruptio quae ante peccatum in homine esse non poterat. Sed magister dicit quod secundum veritatem per concubitus ibi fuisset generatio,

& thorax immiscuatus, & commixtio sine concupiscentia, & usus membrorum sine corruptione, sicut homo vivit aliis membris. Postea querit, quare in illo tempore non fuit generatio in paradiso facta. Et respondet quod hoc fuit, quia deus nondum preceperat, vel quia statim post mulieris formationem peccatum fecerunt, & eiectione de paradiso. Postea querit qualiter post generationem primi parentes ad perfectam immortalitatem transissent, & dicit quod hoc est dubium. Porro enim si fieri, ut perfecta generatione transirentur statim parentes antequam filii, & forte omnes simul perfecti numero electorum. Postea querit quales filios homo genuisset quantum ad corpus, utrum scilicet statim in sua natiuitate habuisset perfectionem stature, & perfectum usum membrorum. Postea dicit quod propter veteri matrum necessitatem videretur esse dicendum quod paruuli nascerentur. Sed poterat deus supernaturaliter in eis cooperando statim in ipsa natiuitate perfectum usum membrorum dare, sicut & aliquibus animalibus dat perfectum usum membrorum. Postea respondet quod paruuli nascerentur, ut modo non ex culpa, sed ex conditione nature, sicut & cibo indigebant ex conditione nature. Et obicit in oppositum, quod non indigebant alimonia, quia poterant sine peccato non comedere. Sed si non peccarent, viverent, ergo non indigebant quod de ligno vitæ comederent. Et respondet quod non solum peccassent, si de ligno vitæ comedisent, sed etiam si concessis non vterentur, quia de utroque preceptum fuit. Item contra rationem naturalem, & appetitum facerent si de illis non ederent. Opponit etiam quod non indigebant cibo, quoniam fames sit peena peccati, ergo nec ibi fuit, & sic cibo non indigebant. Et respondet quod indigentia cibi fuit, sed non indigentia penalis. Postea inquiri qualiter generandorum quantum ad animam. Et dicit quod supponendo, vel sustinendo quod paruuli nascerentur, sicut satis fuisse videtur quod imperfecti essent in cognitione, tamen ista ignorantia naturalis esset, & non penalis, eo quod non esset respectu eius quod scire tenerentur, tunc vltimo dicit per quod meritum obedientie translati fuissent ad illum statum, ut eterno bono fruerentur. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utum in statu innocentie fuisset generatio.

Thom. 1. q. 98. ar. 1.



IN R. C. A. distinctione vigesima queritur primo, utrum in statu innocentie fuisset generatio. Et videtur quod non, quia delectatio actus carnalis generationis abhorbet iudicium rationis, & illud non potuit esse in statu innocentie, quia importat peruersitatem ordinis viri animæ, ergo &c.

2. Item semen est superfluum alimenti, sed in statu illo non fuit aliqua superfluitas, quæ sonat in malum, ergo non fuisset semen, nec per consequens generatio, quæ sit per commixtionem seminum.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Gen. 1. Cre-scite & multiplicamini, sed multiplicatio per eos esse non potuit absque generatione, ergo &c.

4. Item mulier facta est in adiutorium viri (ut dicitur Genes. secundo) sed non ad aliquid opus, nisi ad generationem, quæ est per coitum: ad quodlibet enim aliud opus conuenientius lauari potest vir per virum, quam per mulierem, ergo &c.

5. **R. E. S. P. O. N. S. I. O.** Dicenda sunt duo: primum est, quod in statu innocentie fuisset generatio sicut nunc per commixtionem sexuum & seminum. Secundum est quod quotiens conuenissent, totiens genuissent.

6. **P. R. I. M. V. M.** patet, quia in quibuscumque inuenitur generatio similis ex simili secundum speciem hoc competit perfectis in illa specie, ut apparet ex quarto Metheo: & ex secundo de anima. Sed in humana specie videmus generationem similis ex simili, ergo hoc maxime competeat statui innocentie, in quo natura fuit, & fuisset si durasset in maxima perfectione. Item agēs & passum oportet esse approximata ad hoc ut agantur: sed in habentibus distinctionem sexuum masculus habet rationem agentis in generatione: femina vero rationem patientis secundum aliquid ab utroque decilum, quod generali nomine vocamus semen, ergo ad generandum oportebat esse approximationem secundum coniunctionem sexuum, & commixtionem seminum.

Alloquin in operibus diuinis fuisset aliquid frustra, qui masculum & feminam fecit eos, ut dicitur Gen. 1. & 2. distinctio enim sexuum ad illud solum ordinatur.

7. **S. E. C. U. N. D. V. M.** patet, ubi agens non caret debita intentione, neque actus debet careere debito fine. Sed in statu innocentie non conuenissent nisi intentione generandi & hac sola inten-

tio pro statu illo fuisset debita, ergo nunquam actus copulæ eorum fuisset sensuatus (suo fine scilicet prole). Minor probatur, quia intentio debita, absque omni culpa ex parte utriusque coniugis non potest esse in actu matrimonij nisi pro generatione prolis, vel pro remedio concupiscentie contra alterius lapsum qui posset exurgente concupiscentia contingere, de quo si timeretur deberet alteri alteri reddere debitum etiam non petenti, neque esset ex aliqua parte culpa. His autem duobus exclusis semper in petente debitum est aliqua culpa silem venialis. In statu autem innocentie non erat, & agens concupiscentia propter quam deberet vultu timere de lapsu alterius. Omnes enim in motu appetitus sensitiui plene obedissent rationi, ergo non poterat tunc esse debita intentio conueniens ad actum matrimonij nisi intentio generandæ prolis. Et ideo dicit Aug. 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. **A. D. P. R. I. M. V. M.** argumentum dicendum quod in statu innocentie fuisset maior delectatio in actu carnali quam modo coparando delectationem delectationi secundum se, sed secundum proportionem ad rationem fuisset minor, quia ratio fortior 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 cibum qui esset moderatus vni esset superfluous alii, ut patet ex 2. Ethic.

9. **A. D. S. E. C. U. N. D. U. M.** dicendum quod semen, ut dicitur 15. de animalibus, est superfluum sed quo indiget. Superfluum quidem quod ad actum nutritiuum, sed natura indiget eo ad actum generatiuum. Et ad utrumque poterat sufficere quantum necessarium erat. De aliis autem superfluitatibus notandum quod quedam attolluntur defectum nature ut putredines & sudores, & huiusmodi quæ non fuissent in statu innocentie. Quedam vero ostendunt perfectionem nature ut semen, & egelationes quæ secundum cursum naturalem tunc melius fuissent quam nunc per se, & robustior est natura, & tales fuissent in primo statu absque ulla inordinacione & seclatate.

QVAESTIO SECUNDA.

Utum in statu innocentie in actu matrimonij fuisset amissio virginittis.

Thom. 1. q. 98. ar. 2. ad quartum. Et 2. 1. q. 152. ar. 1.



SE. C. U. N. D. O. queritur utrum in actu matrimonij fuisset amissio virginittis. Et videtur quod non, quia ubi manet integritas carnis manet & virginittas, sed post actum carnalem non fuisset in muliere integritas carnis, ergo &c. Minor probatur per illud quod dicit Augustinus 14. de ciuitate dei quod sine corruptione integritas infunderetur masculinis in gremio vxoris.

2. Item in illo statu nihil fuisset penale. Sed amissio virginittatis in muliere non est sine pena cum fiat per diuisionem coitum 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 pariter manente virginittate, duo corpora fuissent simul (scilicet organa sexuum, & proles cum corpore matris), ergo &c.

4. Item virginem concipere & parere videtur fuisse priuilegium maritæ. Sed illud non debuit alteri communicari ut videtur, ergo &c.

5. **R. E. S. P. O. N. S. I. O.** Hic est duplex modus dicendi. Primum Thom. 1. q. 98. ar. 2. ad quartum. Et 2. 1. q. 152. ar. 1. est quod ad perfectionem virginittatis duo concurrunt scilicet integritas carnis, cum integritate mentis. Quorum alterum scilicet integritas carnis, cum integritate mentis, reliquum vero essentialem. Dicendum ergo quod in omni concubito soluitur virginittas quantum ad integritatem carnis, etiam in primo statu. Sed mentis integritatem contingit solui dupliciter, vel quantum ad habitudinem, & sic soluitur per illicitum coeubitum qui tollit peccatum solutatis, vel quantum ad actum, & sic in statu post peccatum solutatur, etiam per concubitum matrimoniale eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu aborbetur. In primo vero statu neutro modo integritas mentis soluta fuisset, sed sola integritas carnis cui præponderasset fecunditas prolis.

6. Sed hæc opinio videtur in duobus deficere. Primum est, quia male accipitur integritas mentis quæ ad virginittatem requiritur. Illa enim est firmissima propositio abstinendi a delectatione quæ consistit in venereis. Et hæc integritas se habet formaliter in re, & non in habitu.

7. **A. D. A. R. G. V. M. E. N. T. V. M.** in oppositum dicendum quod in statu innocentie non fuisset fracta integritas mem-

brorum, ipsa autem immunitas vel inesperienza talis delectationum se habet in virginittate materialiter. Neutrū autem horum potuit saluari in actu matrimonij. Unde male accipiunt integritatem mentis pro persistencia rationis in actu suo. Aborbetur enim iudicium rationis in somno, & in multis extrinsecis rationibus quæ requiruntur ad virtutem est quod ratio imparet actum debitorum, & non diuertat ad aliquid contrarium virtuti quæ existente non soluitur virtus neque quo ad habitum, neque quo ad actum.

8. **S. E. C. U. N. D. O.** deficit prædicta opinio quia dicit quod in statu innocentie soluta fuisset integritas carnis. Si enim per integritatem carnis intelligatur integritas membri corporalis cum talis non soluitur sine diuisione aliquarum partium illius membri, quæ est in sententibus non est sine dolore, sequeretur quod passio animalis fuisset in statu innocentie cuius oppositum ostensum fuit prius.

9. Ideo est secundus modus quem isti idem ponunt in alio loco videlicet quod mulieres in statu innocentie concepissent & peperissent sine amissione virginittatis. Quod probant sic, illud quod ad dignitatem nature pertinet non defuisset in statu innocentie, sed virginittas maxime pertinet ad dignitatem nature humanæ. Est enim angelica portio cui promittitur fructus celestis, ergo in statu innocentie nunquam amitteretur. Quæ autem hoc esset possibile dicunt sicut prius quod ad perfectionem virginittatis concurrunt integritas mentis & carnis. Et de integritate mentis dicunt ut prius. Sed de integritate carnis dicunt quod non fuisset soluta in statu innocentie per concubitum, sed fuisset ibi sola membrorum dilataio sine aliqua corruptione siue diuisione. Unde Aug. 14. de ciuitate dei dicit quod in statu illo non fuisset soluta integritas carnis, sed fuisset ibi sola membrorum dilataio sine aliqua corruptione siue diuisione. Unde Aug. 14. de ciuitate dei dicit quod in statu illo non fuisset soluta integritas carnis, sed fuisset ibi sola membrorum dilataio sine aliqua corruptione siue diuisione. Unde Aug. 14. de ciuitate dei dicit quod in statu illo non fuisset soluta integritas carnis, sed fuisset ibi sola membrorum dilataio sine aliqua corruptione siue diuisione.

10. Illud autem non valet, quod enim primo dicitur quod virginittas pertinet ad dignitatem nature, absolute forte non est verum, quia nulla priuatio boni conueniens nature, 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 in quantum promouet ad maius bonum quam sit illud quod priuat, virginittas autem est priuatio actus generationis qui est conueniens nature, & intentus ab ea ad concubitum, sed solum in quantum promouet ad maius bonum, & hoc modo in statu nature corruptæ licita est virginittas, quæ abstinencia delectationibus venereis ut liberius vacet diuinae contemplationi, ad Chori. 7. Mulier inupta, & virgo cogitat quæ domui sunt, ut sit sancta corpore & spiritu, quæ autem nupta est cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro, sed in statu innocentie nullam retardationem habuisset homo à contemplatione diuinorum ex matrimonio, & ideo tunc non fuisset licita virginittas, licet dato quod fuisset licita, non tamen fuisset possibile virginem concipere, aut parere secundum cursum nature, quia virginittas est inesperienza delectationis venerearum. Sed concubitus secundum viam nature non est nisi cum experientia earum, ergo contradiccionem implicat virginem concipere modo nature.

11. Male etiam accipiunt illud quod est materiale in virginittate, non enim hoc est integritas corporalis membri animo omni- no per accidens se habet ad virtutem. Materia enim virtutum nec ad naturam corporis, propter quod si absque venerea delectatione in muliere videretur signaculum corporalis membri aliquid per se non magis præiudicat virginittati quàm si ledatur manus diuersis calibus vulnerata vim perpeti & medici quandoque saltem opulenter hæc ibi faciunt quæ horret aspectus. Obsteritque inspicere, perdidit & subdit non opinor quemquam tam stultum sapere ut hinc peritissimè aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate quamvis membri illius integritatem iam perditam. Igitur materia virginittatis non consistit in integritate membri corporalis nisi per accidens præcipue cum contingat virum sine muliere virginittatem amittere, in quo casu non est necesse aliter virginittatis esse inesperienza delectationis quæ consistit in per concubitum, soluit virginittatem. Patet igitur quod in actu matrimonij in quolibet statu soluitur simpliciter virginittas.

12. **A. D. A. R. G. V. M. E. N. T. V. M.** in oppositum dicendum quod dato quod in statu innocentie non fuisset fracta integritas mem-

bri corporalis in muliere, sed sola dilataio, tamen soluta fuisset virginittas propter experientiam delectationis ex commixtione sexuum & seminum.

13. Ad secundam dicendum quod amissio virginittatis non fuisset per dolorosam diuisionem continui, sed per commixtionem sexuum & seminum concomitante dilataione membrorum.

QVAESTIO TERTIA.

Utum in statu innocentie fuissent geniti pueri in utroque sexu.

Thom. 1. q. 99. ar. 2.



TE. R. T. I. O. queritur, utrum in statu innocentie geniti fuissent pueri in utroque sexu. Et videtur quod non, sed solum in sexu masculino, quia de possibilibus natura semper facit quod melius est, nisi sit impedita, sed sexus masculinus potior est feminino, sicut agens præstantius est passio. Ergo in statu innocentie 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 promouens. Sed in illo statu nullus fuisset nature defectus, igitur, &c.

3. IN CONTRARIUM est, quia sicut natura optime fuit instituta, sic optime processisset, sed instituta fuit à Deo in utroque sexu, & pari numero, quia in utroque vnus, ergo eodem modo processisset (scilicet in utroque sexu & in pari numero.)

4. **R. E. S. P. O. N. S. I. O.** Dicenda sunt duo. Primum est quod in utroque sexu fuisset procreatio puerorum. Secundum est quod in æquali 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 quàm moderni. Sed multiplicatio quæ sit 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 dicit quod vna sit solum vnus & conuerso, ergo sic fuisset in statu innocentie, sed tunc omnes vocassent generationi, quia virginittati prælata fuisset fecunditas, ergo tot fuissent viri quot mulieres, neque plures, neque pauciores.

5. Sed propter argumenta sciendum 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 impotentie triplex potest esse causa. Vna, quia calor est diminutus in semine propter indigestionem, ut ante tertium septennium, in quo viri ut plurimum feminas generant, & hæc causa ut patet non fuisset tunc, quia non anticipassent tempus in quo fuisset perfecta generatio.

6. Alia causa est ex virtute imaginatiua, quæ est immutatiua corporis, unde ad imaginationem alicuius terribilis rotæ corpus tremis & concutitur. Et ob hoc filij nascuntur similes quodque illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis. Exemplum Gen. 30. de vario colore virgarum Iacob, unde refert. Hic, quod scriptum reperitur in libris Hippocratis, quod quedam mulier pro suspitione adulterij diffidit erat puniendæ, cum pulcherrimum filium genuisset verique parenti generique dissimilem, nisi memoratus medicus soluisset questionem, monens quætere ne forte aliqua talis pictura esset in cubiculo, quia inuenta, mulier à suspitione liberata est. & Quotidianus ad liberationem matronæ quæ pepererat Aethiopem, hæc dicit esse conceptionum natura, ut refert Hiero. de Hebraicis questionibus. Et hæc causa potuit esse potissime in statu innocentie, ut 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 extrinsecis, quia parua immutatio ventis, vel temporis facit ad variationem sexus, unde dicitur expertum esse apud pastores quod quando stat ventus septentrionalis concipiuntur mares. Et quando stat ventus meridionalis, concipiuntur feminæ, quia ventus ille humidus est. Et hæc causa potuit etiam esse in statu innocentie. Potuerunt enim sagacius obseruare quàm nos.

8. Ad primum argumentum dicendum quod natura agit propter finem, & nisi impediatur facit quod melius est non absolute, sed ut expediat 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 utrumque sexum.

9. Ad secundum dicendum quod generatio feminæ occasionata est

ta est quādo euenit ex defectu caloris naturalis in semine, & solū respectu naturæ particularis non vniuersalis, & hoc non fuisse in statu innocentie: quando autem euenit reliquis duobus modis suprà notatis, non est occasio, sed intentio.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum in statu innocentie pueri fuissent nati perfecti secundum corpus.

Thom. 1. q. 99. ar. 1.

QUARTO queritur, vtrum pueri fuissent nati perfecti secundum corpus. Videtur quod sic, quia Augustinus dicit de baptismo paruulorum lib. 1. quod infirmitas corporis attestatur infirmitati mentis, sed tunc non fuisset aliqua infirmitas mentis, ergo nec corporis.

2. Item principium & finis correspondent, sed tunc non fuisset aliquis corporalis defectus pertinet ad finem vite, puta, senectus vel aliquid tale, ergo nec aliquis defectus pertinet ad pueritiam: fuissent igitur mox nati perfecti secundum corpus.

3. IN CONTRARIUM est, quia quedam perfectio corporalis est perfecta quantitas, sed illam non habuissent pueri in sua natiuitate, quia vterus matris non sufficeret, ergo neque alius.

4. RESPONSIO. Perfectio corporalis est duplex: vna secundum quantitatem secundum quam dicimus aditum perfectum esse, sed non paruum. Alia est secundum qualitatem, secundum quam dicimus illum esse perfectum, cuius membra possunt sufficere in operatione 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 naturæ: sed in statu innocentie & in hoc nostro fuisset, & fuit eadem natura & idem modus acquirendi eam (quia per generationem, quæ est per commixtionem seminum & sexuum, ut visum fuit suprà) ergo fuisset idem modus perueniendi ad perfectionem naturæ, modo autem pueri non statim atque nati sunt habent perfectionem corporis, sed eam processu temporis acquirunt: ergo, &c. Secundo quia iudicandum est de conditione naturæ secundum conditionem status, sed in illo statu licet non habuissent terminum vite, habuissent tamen vitam inchoatam: ergo similiter licet non habuissent defectus inducentes vitam terminum, ut sunt senectus & infirmitas, habuissent tamen defectus concomitantes vitam inchoatam, ut sunt imperfecta quantitas, & ineptitudo membrorum ad perfectas operationes.

5. Secundum principale patet, quia defectus perfectionis congruentis pro tempore, iam habet rationem mali, vel prouenit ex errore naturæ: sed in statu innocentie nihil fuisset habens rationem mali, neque fuisset aliquis error naturæ: ergo, &c.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum est quod infirmitas corporis in pueris duo complectitur, defectum vsus membrorum, & hoc congruit infirmitati mentis, quæ est earentia scientiæ, virtutis perfectæ, quæ infirmitas in primo statu fuisset in pueris: complectitur etiam quandam penam in statu & esurie, & hæc secuta est ex culpa: nec fuisset in statu innocentie, & de hac loquitur Augustinus, ut per ea patet quæ præmittuntur, quod pueri faciebant iuxta se mammas, magis possunt esurientes flere quam fugere.

7. Ad secundum patet solutio ex dictis. In statu enim innocentie fuisset homo generatus, sed non corruptus. Et ideo potuit habere defectus pueriles qui sequuntur generationem, sed non seniles qui ordinantur ad corruptionem.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum filii in statu innocentie fuissent nati in iustitia originali.

Thom. 1. q. 100. ar. 1.

QUINTO queritur, 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 à parente in prolem, sed est à deo per infusionem: ergo, &c.

2. Item Hugo de sancto Victore dicit quod homo ante peccatum genuisset, quidem filios sine peccato, sed non patet in iustitia heredes, & sic idem quod prius.

3. IN CONTRARIUM est, quia secundum Augustinum quia ipse fuit, tales filios genuisset Adam iustitia originali simul & gratia habuit, ergo veramque patet geniti habuissent.

4. RESPONSIO. Originalis iustitia accipitur dupliciter. Vno modo large, prout comprehendit rectitudinem voluntatis ad deum, & debita subiectione corporis, & virtutis sensitiuæ ad animam, sive ad rationem. Alio modo accipitur magis strictè, videlicet pro sola subiectione corporis ad animam, & debito ordine virtutum sensitiuæ ad rationem: rectitudo enim voluntatis ad deum (in qua consistit meritum hominis, quod est eorum gratia) magis pertinet ad iustitiam gratiæ, quam ad originalem. Et fuit in primo homine quasi radix originalis iustitiæ, ex eo enim quod ei inerat rectitudo voluntatis ad deum auerata est ipsa debita subiectione corporis ad animam, & virtutis sensitiuæ ad rationem: unde amissa prima rectitudine, amissa fuit & secunda tanquam ex ea dependens.

5. Hoc supposito videnda sunt tria. Primum est, an in statu innocentie 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 dicendum quod pueri fuissent nati in iustitia originali transfusa, quod probant tres rationes: prima, quia corpus est commune toti speciei transfunditur à patre in prolem, sed iustitia originalis erat huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, quia proprietates consequens speciem non sunt corporales, non oportet quod transfundatur, sed quandoque infunditur vel communicatur, sicut patet de intellectu qui est potentia animæ, consequens tamen totam speciem humanam, ipsam enim non transfundunt, nec generant parentes. Item si sit corporalis, sed non consequens totam speciem, non necessitè transfunditur. Non enim semper leprosus generat leprosum, sed accidit: sed proprietates corporales consequens totam speciem transfunditur. Minor patet, quia iustitia originalis fuit subiectione corporis respectu animæ, & obedientia virtutum inferiorum ad rationem, & ita fuit collata corporalis, fuit etiam communis toti speciei: quia fuit collata Adam pro se & toti posteritati, cuius signum est quia eius oppositum scilicet peccatum originale redundat in omnes, id est, &c.

7. Sed illud non valet, quia proprietates corporales etiam totam speciem concomitantes non transfunduntur si sit merè donum dei, & non proprietates naturales, sed iustitia originalis quamuis esset conditio corporalis, erat tamen merè donum dei, & non proprietates naturales, alioquin manifestè post peccatum, sicut natura manifestum fuit naturalibus proprietatibus, ergo iustitia originalis non fuisset transfusa à parente in prolem, sed fuisset proli à deo infusa, sicut parentibus fuit à deo gratis collata.

8. QVANTVM ad secundum dicendum quod pueri fuissent nati cum iustitia gratuita, non quidem transfusa per originem, sed à deo gratis infusa. Quod enim non fuisset transfusa per originem, patet: quia non potest esse conditio naturalis, cum natura transfundatur, sed semper donum dei est, & ipsam nomen sonat) fuisset tamen omnibus infusa, quia effectus non ponitur nisi posita sua causa conseruatiua, sed iustitia gratuita fuit causa conseruatiua iustitiæ originalis: ex rectitudine enim voluntatis ad deum in qua consistebat iustitia gratuita, emanabat rectitudo virtutum sensitiuæ inferiorum ad rationem, in qua consistebat originalis iustitia, ergo, &c.

9. TERTIVM patet, quia effectus non est potior sua causa, sed filii cõparantur ad patres, ut effectus ad causam, ergo cum patres quidam genuissent filios, non fuissent cõfirmati quoniam possent peccare, & veramque iustitiam amittere, fortiori ratione nec filii. Quod autem patres quandoque genuissent, non fuissent cõfirmati, patet: quia status confirmationis est in visione dei per cõfirmationem, & eorum quæ ad videndum pertinent, ad quem non fuisset immortalitas corporis, quia non potest mori, quæ non fuisset in statu innocentie pro tempore quo genuissent, sed fuissent pro tempore quo translati fuissent ad gloriam, ubi non habent neque nubentur, sed erunt sicut angeli dei in celis.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum est quod iustitia originalis fuit per gratiam casualiter, quia gratis data fuit primo homini pro se & sui posteritati, & cõseruare eam potuit sibi & aliis, cõseruando rectitudinem iustitiæ gratiæ: non fuisset enim essentialiter ipsa gratia gratum faciens, quia illam recuperauit homo per penitentiam: non autem originalem iustitiam vtrique

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum tentatio sit peccatum.

Thom. 1. q. 114. ar. 3. & 1. 2. q. 80. ar. 4.



CIRCA distinctionem 21. Primo queritur, 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 Greg. tentatio cui non consentitur non est vitium, sed materia exerceat virtutis, sed non est necesse tentationi consentire, ergo, &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus 3. de ci. 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, & quæ sint de ratione tentationis. Secundum erit cui conueniat tentare. Et ex his apparebit tertium, scilicet quæ tentatio sit peccatum, & quæ non.

5. CIRCA primum est intelligendum quod tentatio, sicut nunc loquimur, & contra quam oramus dicentes, & de nos inducas in tentationem, non est aliud quam motus vel actus natus 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 apparentem rationem concluditur falsum naturam inclinare intellectum ad errandum: syllogismus enim tentatiuus est apparens, & non existens: & sic ad sumendum experimentum de scientia, ergo in operabilibus non est tentatio nisi per actum vel motum naturam 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, ut patet cum vnus homo tentat alium.

6. EX HOC apparet secundum, scilicet cuius sit tentare, clarum enim est quod proprie deo non cõpetit, cum quia actus eius non potest esse defectuosus, cum quia nihil est sibi dubium de quo per tentationem sumat experimentum. Et ideo dicitur Iac. 1. quod deus intentator est malorum, ipse enim neminem tentat. Quod autem dicitur Gen. 22. Tentauit deus Abraham, per quandam similitudinem accipiendum est, eo quod præceptum factum Abraham de filij sui immolatione, manifestauit eius obedientiam non Deo cui præcognita erat, sed nobis quibus aliter fuisset ignota, & ita secundum quid fuit ibi secunda conditio tentationis, non autem simpliciter. Similiter tertia, intendebat enim deus manifestare nobis eius obedientiam, quæ Abraham fuit ad meritum, nobis autem ad exemplum.

7. Similiter nec mundo competit tentare proprie, quia mundus seu res mundi se habent solum obieciue in tentationem: tentare autem est proprie proponens obiectum, actum vel motum illicitum, & intendens finem quod mundo non conuenit.

8. Item nec caro proprie tentat, neque homo seipsum non refrenando motum carnis: quia non intendit de seipso sumere experimentum alicuius dubij, quod tamen est de ratione tentationis. Est tamen in tentatione carnis motus natus inclinare voluntatem in aliquid illicitum. Solus ergo demon proprie dicitur tentare hominem, vel vnus homo alium dum proponit alij visibilibus dicto vel facto (ut homo homini) vel invisibilibus (ut in imaginatione hominis demon) id quod natum est inclinare voluntatem in aliquid malum. Et sic ad sumendum experimentum de bonitate vel malitia eius cui proportionatur veritas, quia in aliis inuenitur aliquid de ratione tentationis, ideo (licet large) mundus & caro dicitur tentare.

9. HOC SUPPOSITO dicendum quod tentatio carnis semper est peccatum, tentatio autem hostis vel mundi non, nisi accipere cõsensu 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 prosecutionem venerorum. Hic autem motus potest quandoque esse à causa pure naturali, ut cum insurgit ex sola calefactione corporis in somno, & tunc non est peccatum, nec dicitur tentatio carnis: quodque à causa extrinseca, puta demone adhibente aliqua calefactura carnis, & ideo est iudicium quandoque autem ab imaginatione & appetitu sensuilitatis, & tunc dicitur tentatio carnis, & est peccatum, quia talis motus prohiberi potuit per rationem, cui appetitus sensitiuus natus est subiacere. Secundum patet, quia secundum Augustinum 1. de li. ar. malum quod patimur est pena, non culpa, sed in tentatione hostis vel mundi

Sententia huius distinctionis XXI. in generali & speciali.



VIDENS igitur diabolus. Superius determinauit magister conditionem naturæ creaturæ rationalis. Hic verò determinat de casu eius per peccatum. Et diuiditur in tres. Primo determinat de peccato primorum parentum. Secundum determinat de peccato quod ab eis consentitur. Tercium ibi de quolibet actuali peccato. Secunda in principio 30. distincti. ibi in superioribus insinuat est. Tercia in principio 33. distincti. ibi post prædicta de peccato. Prima in tres. Primum extrinsecam. Secundum quantum ad intrinsecam. Tercium per comparationem ad deum permittentem. Secunda in principio 32. distincti. ibi hoc diligenter videtur. Tercia in principio 23. distincti. ibi præterea queritur solet. Prima est præsentis lectionis & diuiditur in tres. Primo determinat modum tentationis primi parentis. Tercio ex modo tentandi concludit perpetrationem peccati. Secunda ibi, porro sciendum est. Tercia ibi, homo igitur ex sola tentatione. Prima in tres. Primo ostendit tentationis modum. Secundum tentationis instrumentum. Tercium tentationis progressum. Secunda ibi, sed quia illi per violentiam. Tercia ibi, tentatio autem hoc modo. Tercia pars in qua perpetrati peccati concludit, diuiditur in tres. Primo ostendit peccati remissionem. Secundum eam explicat. Tercio remouet quædam dubia. Secunda ibi, præterea angelica natura. Tercia ibi, illud quoque notandum. Hæc est sententia literæ in generali.

1. IN SPECIALI sic procedit & primo proponit quod diabolus inuadens hominem per hoc quod videbat eum per obedientiam humilitatem ad celestem gloriam (à qua electus est, & per superbiam corruis) posse cõfendere, & quod nihilominus peccare poterat, tentauit eum, & quod modo vires suas expressit in debiliore parte sexus (scilicet in muliere) tentationem aggressus est. Et postea dicit quod diabolus volens dolo supplere quod virtute & violentia nequibat apparuit mulieri non in illa specie (ne cognosceretur aperte) neque in qualibet alia specie, ne nimis eius frons occulta caveri non posset, sed permixtus eius deprehendit, scilicet in specie serpentis, congruebat autem quædam instrumentum diabolus loquutus est, venit serpens tanquam intelligebat, sed à diabolo mouebatur (sicut asina Balasam à bono angelo) quem loquentem mulier videns credidit loquentem officium ipsum à deo recepisse. Postea dicit quod tentatione proponit, ut scilicet responsione disceret qualiter si respondendum foret, unde cum statim mulier dubitando dixit, ne forte &c. respondit ipse mendaciter excludendo, nequam moriemini, & ad maiorem mulieris deceptionem præcepit vitam, & perfectionem scientiæ) scientes bonum & malum, lo qua tentatione triplici genere peccati tentauit scilicet de gula quo ad cibum, de vana gloria quo ad promissionem diuinitatis, de auaricia, quo ad promissionem scientiæ. Postea diuidit duas tentationis species esse, vnā exteriorem, illam interiori suggeritur. Interiori verò est quando ex insubilitate nobis aduersario. Et hæc est duplex ab hoste & sine peccato, alia à carnis insubilitate. Postea ex hoc dicit quod homo corruit grauitate quæ exteriorem tantum tentatus succubuit tentanti, quia tamen tentatione cecidit, ideo reparatorem habuit, non sic autem demones, quia neque per alium cecidit, neque in eo tota natura corruit, ideo quia possit dubitari quando mulier diuinitatem præcepit accepit, dicit quod per viuum peruenit ad malum, non diuinitatem dicit, quod à deo loquendi officium accepit. Et hoc determinatur &c.

mundi (nisi ex parte hominis accedat delectatio vel consensus) solum est malum quod patimur, cum autem delectamur, iam consentimus, iam cooperamur, ergo, &c.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod singuli motus carnis vitari possunt, inquantum praueneri possunt à ratione, ne infurgat ex appetitu sensitivo, & ideo peccata sunt. Tentatio autem demonis vel mundi vitari non potest, & ideo non est peccatum, sed delectatio vel consensus in eis est peccatum, quia vitari potuit.

11 Per idem patet solutio ad secundum. Semper enim in tentatione carnis est aliquis consensus, quia non prohibetur quod prohiberi potuit. Non autem in aliis tentationibus & ideo ipsa est peccatum, non autem alia.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum tentatio sit appetenda.

SECUNDO quæritur, vtrum tentatio sit appetenda. Et videtur quod sic, quia illud est appetendum de quo cum euenerit est gaudendum: sed tentatio est huiusmodi, unde in Cano. Iac. 1. ca. dicitur. Omne gaudium ex infirmitate fratres mei, cum in varias tentationes incideritis.

2 Item Paulus petiit indifferere stimulum carnis amoueri sibi, ut dicit glo. 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 ellet, 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, sive sequelæ, sicut amara medicina inquantum est inductiva sanitatis. Dicendum quod nullus recte eligit appetit tentari tentatione carnis, neque secundum se, nec ratione adiuncti, puta victorie, non secundum se, quia quod secundum se habet rationem mali, secundum se habet rationem fugibilis, & non appetibilis: sed tentatio carnis est huiusmodi, (ut probatum est in questione precedente) ergo, &c. Item nec ratione adiuncti, puta victorie, quia secundum Apostolum, ad Rom. 3. Non sunt facienda mala ut veniant bona, licet mala poenæ sint patientia. Sed tentatio carnis est malum culpæ quod facimus non malum poenæ quod patimur, ergo, &c. Item tentatio carnis nunquam est adiuncta plena victoria, imò quicunque tentatur quo ad aliquid 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 victorie, quia illud non est propter alterum appetendum, quod non est eius inductivum, vel ad illud aliquid promeritorium, sed tentatio non est inductiva victorie, nec ad victoriam promeritoria, imò magis impeditiva, tum quia promeritoria 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 copulatione accepta, appetenda essent, si copulatio esset certa. Non est autem sic, & ideo tentatio securus fugitur, quam queratur. Cum scriptum sit. Ecclesiastici 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 indifferere petiit habita consideratione stimuli secundum se, sed considerato euentu victorie, de quo tamen non erat certus, dicitur nescivisse quid recederet, unde certificatus de victoria à domino dicente sibi, sufficit tibi gratia mea, patienter sustinuit.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum peccatum primorum parentum fuerit gravissimum.

Thom. 1. q. 89. ar. 3.



TERTIO quæritur, vtrum peccatum primorum parentum fuerit gravissimum. Et videtur quod sic, quia secundum Aug. in Ench. Nō est malum nisi quia nocet, neque nocet, nisi quia admittit peccatum primorum parentum plus de bono ademisse totam naturam corrumpens, quam quodcumque aliud peccatum sequentium, ergo, &c.

2 Item maiori culpæ debetur maior poenā, sed peccatum primorum parentum maxima poenā punitum est.

3 IN CONTRARIUM est, quia maius est transgredi præceptum legis naturalis & divinæ, quam præceptum solius discipline, sed multi transgrediuntur præcepta legis naturalis & divinæ (ut blasphemantes) Primi autem parentes transgressi sunt solum præceptum discipline, quare, &c.

4 RESPONSIO. Peccatum potest comparari peccato dupliciter. Vno modo comparando species diversorum peccatorum secundum gravitatem, ut comparatur furtum homicidio: alio modo comparando, diversa peccata eiusdem speciei, ut comparando furtum furto, vel homicidium homicidio. & in prima comparatione videndum est de gravitate peccatorum secundum ea ex quibus peccata sortiuntur species, sed in secunda videndum est de gravitate peccatorum secundum circumstantias alienantes vel aggravautes. Dicendum ergo quod peccatum primorum parentum comparatum ad peccata alterius speciei, non fuit gravissimum, sed comparando tamē ad peccata eiusdem speciei fuit quo ad aliquid gravissimum. Primum pater, quia peccatum tunc est gravius secundum speciem peccati, quanto actus cadit super materiam magis indebitam, sicut homicidium est gravius furto secundum speciem peccati, quia & plus est diligenda persona proximi, & minus ledenda, quam res extrinseca. Sed peccata multorum cadit super materiam magis indebitam quam peccatum primorum parentum, ut peccatum idololatricæ vel blasphematricæ, ergo, &c.

5 Secundum apparet, quia secundum Aug. de ci. Dei. Vbi est maior in non peccando facilitas, ibi est maior in peccando iniquitas. Sed in primis parentibus fuit maxima in non peccando facilitas, tum quia in eis vigeat magis ratio, tum quia nihil erat intrinsecum quod impelleret ad prauum concupiscendum sicut in nobis, ergo quod ad hoc peccatum fuit gravissimum. Dico autem quo ad hoc, quia nihil prohibet in peccato discipline alias circumstantias esse secundum quas multo graviora peccata eiusdem speciei (scilicet superbiæ vel inobedientiæ) sequuntur.

6 AD PRIMVM arg. dicendum quod illud peccatum est gravius secundum se, quod per se & directè maius bonum, vel plura bona adimit, non autem si hoc fiat per accidens, quia ab eo quod est per accidens non debet fumi iudicium. Nunc est ita, quod per peccatum primorum parentum non est maius bonum ademptum per se, sed per accidens solum: per se autem non adimit peccatum nisi suum oppositum, & ea quæ ex necessitate supponunt ipsum, sicut infidelitas adimit fidem primò & per se, & omnia verò quæ supponunt fidem, adimit quidem per se, sed non primò. Similiter peccatum primorum parentum fuit suum oppositum, scilicet superbiæ, sive gule, non adimit per se nisi suum oppositum, scilicet humilitatem vel temperantiam, vel ea quæ illa ex necessitate supponunt, quod autem adempta est à tota natura in stitia originalis, hoc ademisse deus à nobis ex demerito peccati, est poenā inflicta pro peccato, non autem peccatum ipsum ademptum, hoc formaliter, de qua ademptione loquitur Augustinus.

7 Ad secundum dicendum quod poenā damni non proportionatur quantitati culpæ, quia pro modica culpa potest quis redire se ingratum alteri, & indignum bono collato vel conferendo. Sed proportionatur ei poenā sensus. Peccatum autem primorum parentum punitum est maxima poenā damni, inquantum per illud reddidit se & totam posteritatem indignam dono originalis iustitiæ, sed non est punitum maxima poenā sensus.

QVAESTIO QUARTA.

Vtrum homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter.

Thom. 1. q. 89. ar. 3.



DEINDE quæritur, vtrum homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter. 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 Eva videtur fuisse aliquis motus infidelitatis in hoc quod de verbis domini dubitavit, ut patet per hoc quod dicitur, ne forte

forte moriamur, ut habetur Gen. 3. Sed motus infidelitatis est peccatum veniale, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia peccatum veniale est velut quædam ægrotatio animæ, quemadmodum peccatum mortale est eius mors, sed tunc non fuit in corpore possibilitas ægrotudinis, nisi præcedente possibilitate ad mortem, ergo similiter in anima non fuit possibilitas ad peccandum mortaliter, nisi præcedente possibilitate ad peccandum venialiter, ut autem se habet potentia ad potentiam, sic actus ad actum, igitur, &c.

4 RESPONSIO. Quæstio ista potest habere duplicem intellectum. Vnum verū durante statu innocentie potuerit peccare venialiter. Et constat sub hoc sensu quod nō, quia ille non est innocens qui est reus poenæ, præcipue quādo est reus ex actu proprio, sed peccans venialiter reus est poenæ, non solum damni, sed etiam sensus & ex actu proprio, ergo nō est innocens. Alio modo potest intelligi, vtrum primum peccatum hominis per quod caderet à statu innocentie, potuerit esse veniale, vel necessariò fuerit mortale, & postea videri alicui sp. nō potuit esse veniale, quia veniale non mutat statum hominis, nec iterum potest esse cū statu innocentie, ut statim visum est, ergo nullo modo peccatum primi hominis potuit esse veniale. Sed istud nō valet, quia licet veniale non mouet statum gratiæ, quia simul stat. cum gratia, mutat tamen statum innocentie, cum quo stare non potest, imò videtur implicare contradictionem, quod impossibilem vnum nō mutet alterum.

5 Et ideo dicendum est aliter, quod primum peccatum hominis nō potuit esse veniale. Quod patet, quia peccatum veniale contingit in nobis dupliciter. Vno modo propter imperfectionem actus, scilicet motus in genere peccatorum mortaliū, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem: vtrumque autem horum contingit propter quandam defectum ordinis ex eo quod inferius nō continetur firmiter sub suo superiori. Quod autem in nobis infurgat subito motus sensualitatis ex hoc contingit, quod sensualitas nō est omnino subdita rationi, quod etiam infurgat subito motus in ratione ipsa, sicut est motus infidelitatis, contingit ex hoc quod actus rationis nō plene subditur de aliquo subito apprehendit resurrectionem mortuorum ut impossibile, nō deliberans quod hoc est nobis traditum secundum legem dei. Quod verò animus humanus inordinatur circa ea quæ sunt ad finem seruato debito ordine ad finem provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, nō ordinantur infallibiliter sub fine in statu autem innocentie fuit infallibilis firmitas ordinis, ut semper inferius contineretur sub superiori, quādiu summum hominis contineretur sub deo, ut etiam Aug. dicit 14. et 25. de ci. Dei. Et ideo nulla inordinatio potuit esse in homine, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur deo, quod fuit 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 finem habebat ad deum, ex qua tota ordinatio hominis dependebat, & qua existente nulla inordinatio contingere poterat. Et ideo impossibile fuit inordinationem peccati venialis contineri sub subiectione prædicta per peccatum mortale. Ad secundum dicendum quod dubitatio illa quæ fuit in muliere siue fuerit peccatum veniale, siue mortale, nō fuit primum eius peccatum, sed quædam elatio quæ præcessit in eius mente, quæ fuit peccatum mortale, ut patet per sequente distinctione.

Sententia huius distinctionis XXII in generali & speciali.



IC VIDETVR inuestigandum esse diligenter. Superius ostendit magister tentationis principij extrinsecū. Hic determinat de principio intrinsecū. Et diuiditur in duas. Primò de terminat genus primi peccati. Secundo inquitur eius radicem. Secunda ibi, solum autem quæ contra determinat, & soluit. Secunda ibi, his autem opponi solum opponendo in contrarium & determinando. Secundo ostendit hoc quomodo diuersimode fuit elatio in viro & muliere. Tertiò elatio. Tertia ibi, ex quo manifeste aduertit potest. Et ista diuiditur in duas. Primò ostendit vter prior peccauit, scilicet vir an mulier. Secundo, opponit in contrarium & determinat. Secunda ibi, sed siue videtur contrarium. Vltima pars in qua inquitur radicem peccati, diuiditur in duas secundum duas quæstiones quas mouet. Secunda ibi, si verò quæritur. Hæc est sententia le-

tionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primò quod hæc fuit radix & origo illius peccati primorum parentum quod scilicet in hominis animo processit secundum quosdam elatio ex qua diaboli suggestionis consensus hoc ordine, quia prius in muliere quam in viro, obicit autem contra, quia tunc sequeretur quod homo non alterius suggestionis peccauit, sed per propriam superbiam ceciderit sicut angelus quod est contra superius dicta. Et responderet quod intelligendum est elationem præcessisse, nō quidem tentationis sed opus peccati. Et ideo homo suggestionis peccauit, fuit autem hic ordo & processus quod præcessit diaboli tentatio ex qua post sequuta est in mente elatio, quam sequutū est peccatum operis. Vltimo poenā peccati. Postea dicit quod talis elatio fuit in muliere quia credidit & voluit habere similitudinem cum æqualitate quadam putans esse verum quod diabolus suadebat. Sed vir nō fuit eodem modo seductus quo mulier quia non putauit verum esse quod diabolus suggerebat. 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 presumptione. Adam verò illud non credidit, & de poenitentia & dei misericordia cogitauit, magis autem fuit deceptus vir quam mulier quantum ad hoc solum, quia putauit peccatum eo nimissimum esse veniale quod fuit mortale. Item in hoc minus peccauit vir quam mulier quia mulier in se, in proximum & in deum, vir autem in se & in deum tantum. Postea obicit per auctoritatem Aug. qui ait parem esse vtriusque falsum sicut patet in excusatione, ergo & pariter peccauerunt. Et responderet quod par fuit vtriusque falsus in excusatione peccati, & in elatione ligni vetiti. Sed dicendum est in muliere esse maiorem in eo quod credidit & voluit esse sicut deus quod non vir, obicit autem per auctoritatem Augustini, vterius quia etiam homo voluit esse sicut deus. Et responderet quod quibuldam videtur quod Adam aliquo modo ambierit esse sicut deus, nō credidit tamen istud posse fieri eo cognoscens falsum esse quod diabolus promittebat, nec tanta ambitione exarsit sicut mulier exarsit. Alii verò videtur quod sic dicitur illud Adam voluisse quia illud voluit mulier quæ de ipso sumpta fuit, & ex quibus omnibus concluditur quod minus peccauerat vir quam mulier. Postea obicit contra dicta quia secundum istud peccatum quandoque sit ex ignorantia, quādoque ex industria, etiam Eva videbatur ex ignorantia peccasse, Adam autem ex industria, ergo vir magis peccauit quam mulier. Et responderet quod mulier in hoc peccauit per ignorantiam quia verum esse putauit quod diabolus suadebat, non tamen in hoc quod nō nouit 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 quedam quæ excusat, & est quedam ignorantia vincibilis, quedam non vincibilis. Est enim triplex ignorantia. Vna eorum qui scire volunt & tamen possunt, hæc autem non excusat à peccato, sed ipsa est peccatum. Alia eorum qui volunt scire sed non possunt & hæc excusat, quia non est peccatum sed poenā peccati. Tertia est illorum qui simpliciter nesciunt neque renuentes neque proponentes scire, & hæc aliquo modo (sed non plene) excusat, quod auctoritate Aug. confirmat. Postea quærit cum natura hominis esset sine vitio, unde processit consensus mali. Et responderet quod ex lib. ar. voluntatis quod homo fieret deterior fuit in diabolo qui suadet, & in homine qui consensit, & quamuis lib. arb. sit bonum ex eo tamen malus consensus emanauit. Vltimò quæritur, vtrum voluntas illud peccatum præcessit. Et responderet quod cum peccatum in voluntate & in actu consistat, voluntas actum præcessit, sed ipsam malam voluntatem alia mala voluntas hominis non præcessit, & quod illa mala voluntas ex diaboli persuasionem, & libero hominis arbitrio prodit, & in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.

Thom. 1. q. 163. ar. 1.



IRCA distinctionem istam primò quæritur, vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia. Et videtur quod non, quia primum vitium hominis opponitur primæ virtuti. Sed prima virtus est fides quæ est fundamentum spiritualis ædificij, ergo primum peccatum fuit infidelitatis.

2 Item Rom. 5. dicitur quod per vnius hominis inobedientiā peccatum intravit in mundum, ergo primum peccatum hominis fuit inobedientia.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Ecclesia. 10. initium omnis peccati superbia. sed peccatum primum parentum fuit peccandi initium generi humano. ergo. &c.

RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod in actu primum parentum fuerunt realiter multa peccata. Primum tamen eorum fuit superbia. Primum patet, quia ubique sunt plures deformitates, quarum una non est per se determinatiua alterius, ibi sunt plura peccata, sed ita fuit in actu primum parentum, ergo. &c. Maior patet, quia licet bonum sit ex tota causa, malum tamen est ex partialibus defectibus: & ideo quot sunt defectus voluntarii, tot sunt peccata: nisi unus sit alterius per se determinatiuus, vel si aliquis cognoscit non suam in loco sacro, ibi sunt dux deformitates & duo peccata: quia est ibi peccatum fornicationis, & violatio sacri loci, ex eo quod illarum duarum deformitatum una non determinat alteram, unde una potest separari ab altera, & econuerso. Minor similiter patet, quia in peccato primum parentum fuit duplex deformitas, scilicet appetitus proprius excellens, in hoc quod dicitur serpens, eris sicut di. Et inobedientia precepti disciplinæ, & transgressio in esu fructus ligni vetiti, & harum una non est per se determinatiua alterius, ut de se patet, ergo. &c.

SECUNDUM patet, quia appetitus finis præcedit appetitum eorum quæ sunt propter finem, sed appetitus proprius excellentiæ qui pertinet ad superbiam finis propter quem incurrerunt inobedientiam in esu ligni sicut haberi potest ex verbo tentationis cui consenserunt: scilicet enim deus quod quocumque die ex eo comederitis, eritis sicut di, ergo. &c. Et istud est satis verisimile, ut sicut diabolus ceciderat per superbiam, sic tentaret principaliter hominem de superbiam.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod illud quod est in compositione primum, est ultimum in resolutione. Et ideo debet sic argui, quod sicut fides est prima virtus, sic infidelitas est ultimum vitium: neque tamen hoc valeretur, quia non est connexio vel ordo in virtutibus, sicut est in vitiis (ut aliis dicitur, scilicet in tertio libro). Et si esset ordo, non esset ordo temporis, de quo nunc loquimur, querendo quale fuerit primum peccatum hominis.

Ad secundum dicendum quod inobedientia ut nominat speciale peccatum est contemptus precepti, & sic non intravit peccatum in mundum per inobedientiam unius hominis. Alio modo nominat conditionem generalem consequentem omne peccatum mortale, in quantum omne peccatum mortale habet annexam transgressionem precepti. Et sic loquitur Apostolus.

QUESTIO SECUNDA.
Utrum primus homo appetierit esse ut deus.

Thom. 1. q. 93. ar. 2.

DEINDE queritur circa eandem distinctionem, utrum primus homo appetierit esse ut deus. Dicendum primo quod sic. Secundo videndum est in quo appetierit esse ut deus.

PRIMUM patet, quia primi parentes illud appetierunt quod a tentatore fuit eis propositum, aliis non peccassent ex alterius suggestionem, sed illud fuit, Eritis sicut di, Gen. 3. ergo. &c. Item de hoc irrisi sunt ibidem. Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, ergo in hoc peccauerunt.

CIRCUM secundum notandum quod esse ut deus potest accipi dupliciter. Vno modo per aequalitatem, alio modo per quidam 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 una respectu alterius, patet quod non solum est impossibile intellectui non erranti appetere aequalitatem dei, sed etiam creaturæ inferiori appetere aequalitatem creaturæ superioris, saltem in essentialibus, respectu autem dei nulla aequalitas potest appeti nisi in essentialibus, cum omnia abstracta in eo transcant in essentialia. unde Aug. super Gen. Non arbitror virum si iam spirituali mente præditus erat voluisse esse sicut deus. Alia est similitudo imitationis, quæ est duplex. Quædam proportionata naturæ ipsius appetentis, & hanc appetere non est malum, si appetatur eo modo & ordine quo appetenda est. Alia improporionata, quæ excellit ordinem & modum naturæ appetentis, & hanc appetere semper est malum, potuit ergo primus homo appetere esse ut deus per aliquam imitationem forte in scientia, ut fuerat a tentatore propositum, eritis sicut di, scientes bonum & malum. Et peccauit vel appetendo similitudinem sibi improporionatam vel proportionatam, sed absque debito modo & ordine.

QUESTIO TERTIA.
Utrum ignorantia sit peccatum.

Thom. 1. q. 76. ar. 2.



OSTEA queritur utrum ignorantia sit peccatum. Et videtur quod sic, quia quando actus non est malus, voluntas de illo non est mala: sed voluntas ignorandi ea quæ homo tenetur scire mala est, ergo & ipsa ignorantia est mala, sed non peccata, ergo est culpa.

Item 1. Corin. 14. Si quis ignorat ignorabitur, id est, reprobitur secundum gloriam. Sed nullus reprobitur nisi propter peccatum, ergo. &c.

IN CONTRARIUM est, quia peccatum directum opponitur gratiæ quam scientiæ, sed prius gratiæ non est culpa, sed pena consequens peccatum, ergo ignorantia quæ est priuatio scientiæ non est peccatum. **Responsio.** Ignorantia eorum quæ quis non tenetur scire, vel non potest, nullo modo est peccatum, de ignorantia vero eorum quæ 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 gloriam. In hoc enim differunt malum & peccatum: quia priuatio cuiuslibet perfectionis debet esse malum, sed peccatum dicitur solum priuationem secundæ perfectionis, quæ est operatio vel debet rectitudinis in operatione, ut plenius patebit inferius, sed ignorantia secundum se dicitur priuationem scientiæ, & non priuationem operis, vel perfectionis in operatione, nisi concomitantiue, in quantum ignorantia concomitatur negligentiam addiscendi, vel voluntatem non addiscendi, ergo. &c. Secundo patet idem comparando culpam ad meritum, quia circa idem sunt. Sed constat quod meritum per se constituitur in actu & non in habitu, ergo & culpa seu peccatum. Ignorantia autem dicitur priuationem habitus & non actus, nisi concomitantiue, ergo. &c.

ITEM & illa ratio est bona quæ communiter ponitur, si ignorantia esset peccatum, tunc peccaret homo, quod non ignoraret, consequens est falsum, ergo & antecedens. Neque valet solutio quæ datur, scilicet quod ignorantia sicut & alia peccata omnis solus est peccatum pro illo tempore pro quo præceptum affirmatiuum cui opponitur obligat, præceptum autem affirmatiuum non obligat ad semper, sed pro loco & tempore quo occurrit materia precepti faciendi, propter quod ignorans non tenetur per actum peccare, sed pro tempore quo quis per præceptum obligatur ad aliquid faciendum, quod per ignorantiam dimittitur. Sed istud non valet, quia licet præceptum affirmatiuum 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 præceptum quotiens occurrit faciendum. Hæc autem dispositio tollitur per ignorantiam eorum quæ quis tenetur scire. Et ideo si ignorantia secundum se esset culpa, quando quis ignoraret, tunc peccaret. Non sic autem si ponatur culpa, non quidem secundum se, sed ratione adiuncti, scilicet negligentia 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 quia volumus malum culpam, sed etiam qua volumus aliquid quo prouidimus ad culpam, & cuius operis positum retraheret a culpa, & sic est cum quis vult ignorare ea quæ tenetur scire.

Ad secundum dicendum quod illud intelligitur de ignorantia non ratione adiuncti, scilicet negligentia addiscendi, & eodem modo exponenda sunt similes auctoritates Canonis, seu sanctorum si quæ tales inueniantur.

QUESTIO QUARTA.
Utrum ignorantia excuset peccatum.

Thom. 1. q. 76. 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 ratione, imo meretur duplices increpationes secundum psalm. 1. Ethicorum, ergo. &c.

Item super illud ad Rom. 2. Ignorans quomodo benignitas, &c. dicitur glo. Ambrosii, Grauisimè peccas quia ignoras, sed quod aggrauat peccatum non excusat, ergo. &c.

IN CONTRARIUM est quod Apostolus dicit, Thim. 1. Misericordiam consecutus sum, quia ignoranter feci, id est, nihil prouocauit ad misericordiam, nisi peccatum excuset, vel aliter, ergo. &c.

RESPON

RESPONSIO. Ignorantia potest se habere ad actum dupliciter, casualiter, vel concomitantiue. Casualiter quando si non ignoraret non faceret. Concomitantiue vero quando quis ignorat & nihilominus faceret si non ignoraret. Et est distinctio inter hos duos modos, quia primus dicitur agere ignorans & per ignorantiam, unde & abscedente ignorantia est peccatiens. Secundus vero dicitur ignorans agere, sed non per ignorantiam, nec ignorantia abscedente peccatiens. Et hoc patet clare ex 3. Ethicorum.

De ignorantia igitur concomitantiue cum per accidens se habeat ad actum. Dicendum quod non excusat peccatum, nec alleviat, neque tamen aggrauat. Cuius ratio est, quia omnis circumstantia excusans, allevians vel aggrauans est conditio operis comitans, sicut actus fidei informis est bonus, quia informitas fidei non est conditio fidei informis, sed concomitans ratione credentis qui caret gratia, unde ex infirmitate non fortitur actus fidei aliquæ rationem mali. Et simile est de similibus circumstantiis quantum ad rationem boni vel mali excusando alleviando vel aggrauando. Sed ignorantia quæ soli concomitantiue se habet ad actum, non est conditio operis ipsam informans, sed est solum conditio operantis, actum concomitans, ergo. &c.

Ignorantia autem casualis, aut est eorum quæ non tenemur, aut non possumus scire quæ dicitur inuincibilis, aut est eorum quæ possumus scire, & tenemur, quæ dicitur vincibilis. Prima omnino excusat si sit inuincibilis secundum se, & secundum causam suam, quod dico propter ebrium ex ebrietate peccantem cuius ignorantia inuincibilis est secundum se, quia tunc non potest indicare quid agendum sit vel non agendum, tamen non est inuincibilis secundum causam suam, quia potuit se non inebriare, & ita non ignorare & ideo omnino non est excusatus.

Ignorantia autem vincibilis, aut est in vniuersali & dicitur ignorantia iuris, aut in particulari quæ vocatur ignorantia facti. Prima autem est directe affectata ut homo liberius peccet & hæc non excusat sed aggrauat, aut non est directe affectata, sed prouenit ex quadam negligentia, & hæc licet non excuset ex toto sequens peccatum alleviat tamen. Ignorantia autem particularis seu facti autem est adhibita debita diligentia & dando operam rei licite, & hæc omnino excusat sicut fuit de Iacob cognoscendo Lyam quam credebat esse Rachelem in quam consenserat, aut est non adhibita debita diligentia vel dando operam rei illicitæ, & hæc omnino non excusat, potest tamen plus vel minus alleviare si non fuerit directe affectata.

Horum autem omnium talis est ratio. Sicut se habet ignorantia ad causandum vel non causandum voluntarium ad agendum vel non agendum, sic se habet ad excusandum peccatum vel non excusandum, ad aggrauandum vel alleviandum. (Cuius ratio est quia eo quod aliquid imputatur ad meritum vel ad culpam, quia est voluntarium se habet ad causandum voluntarium vel involuntarium ad agendum ipsum vel non agendum modo quo dictum est, ut patet de agendo per membra supradicta distinctionis, ergo. &c. Quod autem dicitur quod ignorantia casualis quandoque excusat, alleviat vel aggrauat, intelligendum est quod ignoratur illud, quod in actu ponitur rationem peccati, non autem de ignorantia aliorum, quod est de meritis meretur duplicem increpationem dicendum quod verum est, quia duo peccata committit scilicet ebrietatem & homicidium, quod tamen prohibet quod occidendo minus peccet quam si non ebrius in quantum est in illo peccato minus de voluntate totaliter voluntarium quia ipsa voluntaria sunt.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius loquitur de grauitate peccati non peccati, quia qui nescit morbum non querit remedium, nihil tamen prohibet sequens peccatum esse, minus ratione præcedentis ignorantie licet sit periculosus ignorantia durante.

Sententia huius distinctionis XXIII. in generali & speciali.



RAETEREA queri solet. Superius determinauit magister de peccato primi hominis quantum ad tentationem & quantum ad radicem. Hic determinat de peccato isto quantum ad deum permittentem. Et diuiditur in duas. Primo de lo. 3. Ethicorum, ergo. &c. Secundo de magis appareat iustitia permittentis dicitur qualitas. Prima diuiditur in quinque secundum quinque questiones. Secunda ibi, mouetur etiam quidam. Tertia ibi, mouetur etiam quidam. Quarta ibi, item inquitur potest deus. Quinta ibi, item inquitur. Secunda pars principalis diuiditur in duas. Primo determinat intentum. Secundo mouet incidentem quæ-

stionem. Secunda ibi, si queritur. Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit, & querit primo quare deus hominem tentari permittit quem decipi præsciebat. Et respondet quod ad saluandam conditionem naturæ in qua laudabilis est non consentire tentationi quam tentari non posse. Postea querit quare deus creauit quos malos præsciebat 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 quæ peccare non posset, qualis est natura angeli per gratiæ confirmantem, & eam quæ peccare & non peccare posset si vellet, qualis in homine fuit, ut ex utraque vberius laudaretur. Postea querit quare deus qui poterat eos voluntate sua saluare non saluauit? Et respondet quod maluit eos naturæ suæ relinquere, ut non instructi quos boni essent, nec impune mali. Postea querit cum deus sit omnipotens, quare voluntatem eorum non conuertit ad bonum. Et respondet quod voluntatis eius causa querenda non est. Postea dicit quod homo creatus statim accepit diuinitus scientiam quæ ad suam conditionem pertinebat. Fuit autem triplici cognitione rerum præditus, scilicet rerum propter se creatarum, & creatoris & sui ipsius, habuit enim cognitionem creaturarum, cui curam earum erat habiturus. Aliter enim eis nomina non imposuisset, & hanc cognitionem per peccatum non perdidit, habuit etiam cognitionem de creatore, non tamen per ænigma, sed per quandam interioris inspirationem, non tamen ita claram sicut in patria habent sancti, habuit etiam cognitionem sui ipsius, enim quid deberet superiori suo (scilicet deo) quid æquali, scilicet homini, quid inferiori, scilicet aliis creaturis. Vltimo in inquirendo dicit quod futurum euentum circa suum statum non cognouit, sicut nec angelus sui casum præsciebat, ut dictum est, & in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum alicui creaturæ possit conferri quod sit impeccabilis per naturam.

Thom. 1. q. 63. ar. 1. Et infra ibi 3. d. 3. q. 4. an. 5.



IRCA distinctionem istam queritur utrum alicui creaturæ possit conferri quod sit impeccabilis per naturam. Et videtur quod sic, quia impossibile est illum actum esse defectuosum, ipsius principium est immutabiliter vitium suarum regularum, sed alicui creaturæ potest conferri quod per naturam suam sit immutabiliter vnita deo per visionem claram, sicut vniuntur nunc beati per gratiæ, ergo sicut beati sunt beati sunt impeccabiles per gratiam, & ex immutabili vnione 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 discordat a rectitudine suæ regulæ. Minor probatur multipliciter. Primo 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 perfectio infinita, hoc enim solum facit creaturam non esse creaturam, sed creatorem, videre autem deum per essentiam & ex naturalibus non est perfectio infinita, demus enim quod aliquis videat deum per naturam sicut vident nunc beati per gloriam, nec hinc nec ibi est perfectio infinita, sed finita, & actus finitus, ideo. &c.

Item lumen gloriæ non excedit in infinitum lumen naturæ, cui utrumque sit aliquid creaturæ, poterit ergo creari angelus, cuius lumen naturale æquabitur in essentia & virtute lumen gloriæ alterius, & sic ex naturalibus videbit deum per essentiam, sicut nunc vident beati per gloriam, & eodem modo erit impeccabilis. **Item** sicut se habet visus corporalis ad omnia visibilia, sic se habet intellectus ad omnia intelligibilia. Sed deus posset facere visum corporalem tantæ efficacis, quod videret omnia visibilia absque exteriori lumine superaddito, ergo similiter posset facere intellectum tantæ efficacis, 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)

peccabilis) est finis creaturæ supernaturalis, ergo ad hanc non potest aliqua creatura attingere per naturam, ergo, &c.

6 Item quando aliquid accidens inest inferiori naturæ, tamē ex influentia superiorum non potest inferior natura illud acci- dens per naturam habere, nisi efficeretur naturæ superioris, sicut si aer non illuminaretur nisi per ignem, non posset aer de sua natura esse lucidus, nisi aer fieret ignis: sed confirmatio in bono inest creaturæ rationali per gratiam, quæ est quoddam spirituale lumen, & similitudo increari luminis, ergo impossibile est quod hoc habeat creatura per naturam, nisi efficeretur diuinæ natura, quod est impossibile, ergo, &c.

7 **RESPONSO.** Questio ista vel intelligitur absolute de creatura, an possit fieri per naturam impeccabilis, vel stricte de creatura rationali intellectuali, quæ est li. ar. Si primo modo certum est quod deus potest facere & multas fecit creaturas impeccabiles per naturam scilicet omnes creaturas irracionales, quia libe. arbi. est quo peccatur, & recte videtur sicut nunc loquimur de peccato. Sed creaturæ irracionales carent lib. arbi. ergo peccare non possunt, sicut nec recte vivere rectitudine meriti. Si secundo modo sic esset videndum, per quid competit creaturæ posse peccare, & utrum illud necessarium inest omni creaturæ, vel utrum oppositum possit ei inesse per naturam. Primum autem d. 5. q. 1. et 2. Et d. 7. illorum 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 communicari creaturæ, 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 occurrat eligendum vel fugiendum, quod talis creatura esset impeccabilis per naturam, si verò non, non.

8 Dicendum ergo, quod eligibilia & circumstantiæ eligibiles, aut deducuntur solum ex principiis legis naturæ, 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 quæ deducuntur ex primis principiis speculabilibus, quam illa quæ deducuntur ex primis principiis practiciis, quia plura sunt cognoscibilia à creatura, quam agibilia per ipsam. Sed deus potest facere, & forte iam fecit creaturam quæ actu cognoscit omnia speculabilia naturalia, & omnes habitudines eorum naturales, vel saltem dum cognoscit actu aliquod ens naturale actu, videt in eo omnes habitudines naturales & circumstantias, hoc enim ponitur de angelis, quod non per discursum, sed intuitiue videt in natura rei quæcumque ei attribuitur naturaliter, vel ab ea remouentur, ergo similiter potest communicari alicui creaturæ, vel iam communicatum est quod actu & sine errore consideret omnia agibilia ab ipsa, vel saltem dum occurrat aliquid eligendum actu & sine defectu videt omnes circumstantias secundum quas illud est eligibile vel non eligibile, quo inexistente peccare non potest (ut deductum est in primo articulo, ergo, &c.).

9 Secunda ratio talis est, sicut est gradus in corporalibus, sic in spiritualibus: sed est aliquid corpus quod ex gradu suæ naturæ habet non solum quod sit in se perfectum, sed etiam in operatione actuali, quod ad omnia illa quæ sunt & quæ esse possunt, sic quod statim ut essent actioni ipsius subicerentur, ut patet de sole, vel saltem de corpore celestibus: ergo similiter in creaturis spiritualibus est dare aliqua quæ non solum sunt perfecta in se, sed etiam in propria operatione respectu omnium aliorum quæ sunt vel esse possunt, sic quod statim ut essent actioni eius subicerentur, operatio autem propria substantiæ spiritualis est intelligere, ergo, &c. His autem stantibus non potest peccare, quare possibile est creaturam dare quæ per naturam sit impeccabilis, quo ad legem naturalem.

10 Si autem aliquid iudicetur eligibile per deductionem factam ex alioribus 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. Itē patet cognoscendo priorem rationem sic vbiq. potest esse error vel inconsideratio debitarum circumstantiarum rei eligibilis, ibi potest esse defectus & peccati debitor electionis: sed in omni creatura potest esse error vel inconsideratio debitarum circumstantiarum rei eligibilis, circumstantiarum dico, quæ sumuntur ex lege supernaturali fidei vel discipline, has enim nulla creatura potest nosse secundum se, sed dependere ex mera dei voluntate, sed noscuntur ex diuina reuelatione, & semel reuelatæ non semper considerantur quoties illud eligendum occurrit, saltem hoc non habet conditio creaturæ, imò contrariū. Nam sicut intellectus noster pro-

pter sui imperfectionem discursiuus est respectu intelligibilium naturalium, nec simul omnes conditiones eorum apprehendit, sic intellectus angelicus imperfectus respectu supernaturalium intelligibilium, nec simul omnes conditiones eorum apprehendit, ideo, &c. Patet ergo quod nulla creatura intellectualis potest esse impeccabilis per naturam quo ad eligibilia quæ deducuntur ex principiis legis supernaturalis fidei vel discipline, licet possit esse impeccabilis quo ad solum dictamen rationis naturalis, nisi hæc deducerentur ex altiore principio (ut dictum est). Et hoc cō- d. 4. cordat cuidam opinioni suprapositæ de peccato angeli, scilicet quod peccauit transgrediendo præceptum discipline, sicut & homo. 11 **AD ARGUMENTA.** in oppositum dicendum quod immediata regula rectitudinis voluntatis est re. Titudo rationis quæ dicta est, scilicet quod homo circa agibile ab ipso consideret actu omnes circumstantias secundum quas est eligibile. Illud autē est si possibile quod ad circumstantias quæ deducuntur ex principiis legis supernaturalis, etiam dato quod ex naturalibus ex- r. 1. cipii iuris naturalis, non tamen est possibile creaturæ ex natura- libus considerare omnes circumstantias quæ deducuntur ex principiis legis supernaturalis, etiam dato quod ex naturalibus possit videre deum per essentiam, quia ut aliis videtur ea quæ de- dentes deum per essentiam, non propter hoc videtur ea quæ de- ad eos pertinent, nisi eis reuerentur (quod est gratis). Prima ergo argumenta quæ probant quod si deus possit videre per essen- tiam habitu gloriæ eleuante intellectum ad hoc quod essentia possit set creaturæ communicari quod ad hoc attingeret per naturam, ut probant ex hoc creaturam impeccabilem, quia nec in beatis vi- sio diuina secundum se & absolute sufficit ad impeccabilitatem, ut dictū fuit, sed ratione reuelationis gratiæ quæ vniq. reue- lantur omnia quæ ad ipsum pertinent. Vtrum autē ad videndum deum per essentiam requiratur aliquis habitus, vel ad aliquod lu- me supernaturale, vel deus possit facere quod creatura intellectu- lis ipsum videat ex puris naturalibus, alias diffusius inquiratur.

12 **AD ARGUMENTA.** alterius partis dicendum ad pri- mum quod non est de natura lib. arbi. adhaerere suæ regulæ vel non ad- haerere, peccare vel non peccare. Sed hæc est conditio lib. arbi. imper- fecti, cuius arbitrium potest esse defectuosum, & ideo electio pra- ua (ut ostensum est) potest autē esse creatura cuius arbitrium seu iudiciū potest esse perfectū respectu eorum quæ deducuntur ex lege naturali, & per consequens eius electio non potest esse praui- 13 Ad aliud dicendum quod creatura potest esse impeccabilis ab- que visione dei per essentiam, dum modo actu consideret omnes circumstantias omniū eligibilium ab ipsa quod potest esse respectu eorum quæ deducuntur ex principiis legis naturæ, ut dictū est.

14 Ad aliud patet per idem, quia dato quod creatura non pos- sit videre deum per essentiam ex puris naturalibus, tamen ex alio potest esse impeccabilis, ut dictum est, & tamen nec ratio suffi- cienter probat hoc ipsum, cum enim dicitur quod quando alio- quod accidens inest inferiori naturæ per superiorem, &c. Dicitur dum quod est verum si illud accidens esset vnus rationis vnus- que, ut patet in exemplo eorum, si autem illud accidens non sit vnus rationis in eis, non oportet quod si efficiatur connaturalis inferiori naturæ, quod propter hoc ipsa efficiatur in gradu super- rioris naturæ, imò oppositum, quia cum effectus requiratur non- quam æquatur suæ causæ æquocē, si gratia & gloria quæ sunt effectus dei requirunt millesies fierent connaturales creaturæ, propter hoc ipsa æquarentur creatori. Et iterū non ponitur quod gratia vel gloria possint fieri connaturales alicui creaturæ, sed quod potest talis creatura fieri à deo quæ tantum possit per lu- lumen naturale, quantum potest nunc beatus per lumen gloriæ, sicut deus posset creare oculum ita luminosum in se, quod vide- ret sine exteriori lumine quicquid nos videmus cum adiutorio luminis. Hoc autem dictum ex superabundantiā & dispensatione, ut quia aliis dicitur per quid eleuatur creatura ad videndum deum.

Q. VÆSTIO SECUNDA.

Vtrum primus homo viderit deum per essentiam.

Thom. 1. q. 94. ar. 1.

DEINDE queritur, utrum primus homo viderit deum per essentiam. Et videtur, quod sic, quia secundum Aug. 14. de ciui. dei. Primo ho- mini non deerat quicquam quod bona voluntas adipisceretur. Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest visione diuinæ essentia, ergo hoc in statu innocentia non deerat.

2 Item vita beata consistit in visione dei per essentiam, sed secundum Dam. lib. 2. homo in paradiso beatam & omnium di- uitum vitam habuit, ergo, &c.

3 **IN CONTRARIUM.** est quod dicitur Ioann. 1. Deum nemo vidit vnquam.

Et 286

4 Et arguitur ratione, quia videre deum per essentiam est statu comprehensoris & non viatoris, sed Adam in toto statu inno- centie fuit viator, & non comprehensor, ergo, &c.

5 **RESPONSO.** cum loquimur de cognitione dei quam habuit Adam vel habuisset alij in statu innocentia, aut loqui- mur de cognitione quæ habuissent secundum communem statū, vel quæ habuissent secundum speciale privilegium. Si loquimur de co- gnitione quæ potuerit habere ex speciali privilegio, sic nulli du- bium est quin deus potuerit Adæ vel alij cui voluit manifestare se per essentiam, & manifestauit, ut quidam credunt, non solum Adæ in raptu quando immisit soporē in Adam, ut dicitur Genes. 2. sed etiam Moyse sub lege, & Paulo in tempore gratiæ, ut inuenitur in 1. ad Cor. 13. Et de hoc cum sit de facto quod dependet ex mera voluntate diuina, non potest haberi alia certitudo.

6 Si verò loquimur de cognitione quæ cōpeteret ei secundum communem statum, sic dicunt quidā quod sicut status innocentia fuit medius inter statū gloriæ & statū culpæ, sic homo in isto statu ha- buit cognitionē de deo medio modo, in statu autē gloriæ videtur deus per essentiam, in statu culpæ videtur à nobis per speculum & in enigmate ex cōtuitu creaturæ, sed in statu innocentia vide- batur per speculē influxum. Et hoc quidem est naturæ in angelis, fuit autē gratiæ cōmunis statui in innocentia, ut omnes homines in isto statu ad illum modū cognoscendi deū attingerēt per gratiā, quæ cōpeteret angelis per naturā. Et huius triplicis visionis intelle- ctualis ponitur exemplum in visione corporali, lux enim corpo- ralis videtur immediatē per suā essentiam, & sic beati intellectu- aliter vident deū. Homo verò videt aliū in speculo per imaginem illius in speculo resistentem, & sic in statu culpæ videmus deum per effectus eius relucētes in creaturis tanquam in speculo lapidis autem videtur ab oculo per suam similitudinem in oculo reli- ctam, & hoc modo videtur deus ab angelis per speciem eis in- fluxam à sua creatione: & videbatur ab homine in statu inno- centia, nisi quod hoc non tam fuit natura, quam gratia.

7 Sed istud deficit in duobus. Primum est, quia nulla cognitio sensitiua aut intellectiua nostra vel angelica sit per speculē, prout isti ponit, sicut probatur fuit supra, dist. 3. Secundū est, quod si aliqua cognitio fieret per speculē, & homo in statu innocentia cognouisset deū per solam speciem, illa cognitio fuisset beata, quia beata visio est ex hoc quod deus clare videtur, & non enigmatica, sed visio per speculē à re immediatē acceptam, est clara & non enigmatica, sed est facie ad faciem enim videt vnus alterum, ergo, &c.

8 Dicendum ergo, quod Adam in statu innocentia cum esset viator sicut nos, vidit deū in eodem genere visionis quo nos, scilicet ex creaturis sumens cognitionē, sed tantō perfectius quam nos, quāvis perfectiorē cognitionem habuit de creaturis quā nos. Si autē deus voluit ipsi imprimere quandam mediā cognitionē inter cognitionē beatā & enigmatica, quā nunc habemus de deo per creaturas, non quidem imprimendo speciem, sed solam cognitionem: hoc later omnem hominem, quantum est de facto.

9 De possibili tamen verò videtur dicendum, quod si illa cognitio non esset beata, nec intuitiua, sed abstractiua, si intelligeretur sic esse abstractiua, quod per eā cognoscere deus esse trinus & vnus, prout quidā posuerūt, ut recitari fuit super processum primi lib. non videtur nobis quod sit possibilis propter rationes ibide postas: si autē ponatur esse quædam alia abstractiua altior omni cog- nitione quæ potest haberi de deo per creaturas, dicatur quomodo illa sit possibilis, quia nobis non apparet quod aliqua sit altior nisi illa cognitio quæ est per fidē, quæ extendit se etiā in nobis ad ali- qua, quæ ratio naturalis sumpta ex creaturis non se extendit.

10 **AD PRIMVM.** argumentum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas: non fuisset autem ordinata vo- luntas si in statu meriti voluisset habere visionem dei per essen- tiam, quæ omnibus promittitur pro premio.

11 Ad secundum dicendum quod homo in statu innocentia habe- bat beatam vitam, non secundum illam beatitudinem in quam transferendus erat, quæ in visione dei consistit, sed secundum quandam modum in quantum habebat integritatem & perfe- ctionem naturæ absque miseria, & repugnantia corporis ad ani- mam, & virium inferiorum ad superiores.

Q. VÆSTIO TERTIA.

Vtrum homo in statu innocentia potuit decipi.

Thom. 1. q. 94. ar. 4.

OSTEAE queritur utrum homo in statu inno- centia potuit decipi. Et videtur, quod sic, quia qui- liber potest decipi circa ea quæ ignorat, sed ho- mo in statu innocentia multa ignorasset, scilicet cogitationes aliorum & futura contingentia, ergo circa talia decipi potuit.

Item Apostolus dicit 1. ad Timot. 2. Mulier seducta in præ-

uaricatione fuit, & ipsa confiteretur hoc, Genes. 3. Serpens decepit me, ergo similiter alij decipi potuerunt.

3 **IN CONTRARIUM.** est quod dicit Aug. Approbare vera pro falsis non est natura hominis instituta, sed pena dñati.

4 **RESPONSO.** Videnda sunt duo. Primum est, quam scientiam in statu innocentia homo habuisset. Secundum erit, utrum decipi potuisset.

5 **Q. VANTVM.** ad primū secus loquendum est de primis parentibus, & secus de genitis ab eis: de primis autē 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 noticiam fidei, ut sufficiebat ad debitū regimen vite suæ & filiorū suorum. Cuius ratio est, quia semper imper- fectū sumit originē à perfecto, & per ens actu reducitur aliquid de potentia ad actum, sed res sic instituta sunt, ut essent aliorum principia, & non solum ut subsisterent in se, ergo instituta sunt in statu perfecto, quantum congruebat eis ut essent aliorum prin- cipia. Sunt autem primi parentes instituti principia aliorum, non solum quo ad generationem carnalem, sed etiam quo ad disci- plinam & eruditionē in speculabilibus, in moralibus, & his quæ sunt fidei, cum non essent alij à quibus possent instrui: ergo fue- runt perfecti secundum corpus & secundum animā in omnibus quæ dicta sunt. Cuius signum est, quia animalibus nomina im- posuit, Gen. 2. Nomina autem non imponuntur nisi rebus notis.

6 De genitis autem ab eis aliud fuisset, quia non statim fuisset perfecti, neque secundum corpus, neque secundum animam: sed utramque perfectionem acquisiuisent processu temporis, sicut & nos, licet facilius omni impedimento cessante, sicut ta- ctum fuit supra, distinct. 20.

7 **N. V. N. C.** restat videre de secundo, scilicet utrum potuerint decipi. Et dicendum quod licet potuerint aliqua nescire, non potue- runt tamē errare vel decipi. Et quia de his quæ sunt animæ pro- portionabiliter loquendum est ad ea quæ sunt corporis, cum se- cundum utrumque in statu innocentia homo fuisset perfectus quā- tum exigebat tempus & status: sed in statu illo licet in corpore fuisset carentia alicuius perfectionis absolute (puta claritatis) non tamen aliquid malum inesse poterat, ergo similiter ex parte animæ, licet potuisset esse carentia alicuius scientiæ, non enim sciuit omnia, quia nec fuit perfectior angelis, in quibus tamen Dionysius ponit nescientiam, Non fuit tamen in eo aliquid ma- lum, estimatio autē falsi semper est malum intellectus, ideo, &c.

8 Sed aduertendum est quod sicut in quibusdam præseruabatur ho- mo in statu illo à malo corporis, puta à corruptione vel læsione, partim à principio intrinseco, scilicet à vi naturæ vel munere ori- ginalis iustitiæ, partim ab extrinseco, scilicet à prouidentia diui- na et assistente, ne quis extrinsecus gladio vel alio modo morte vel læsione inferret, sic ex parte animæ à deceptione præserua- batur respectu quorundā à principio intrinseco, scilicet respectu eorum, quorum scientia habuisset per scientiam suam, respectu verò aliorum quorum scientiam non habuisset præseruatus fuisset ex diuina prouidentia sibi assistente, ne falsis assensum præberet.

9 Et per hoc patet responsio ad primum argumentum.

10 Ad secundum dicendum quod seductio mulieris sequuta est peccatum internæ eleuationis: quia peccauit non prius seducta, sed ex inconsideratione alicuius circumstantiæ quæ fuerat confi- deranda. vnde August. 11. super Genes. dicit quod mulier verbis serpentis non crederet, scilicet à bono & vili diuinitus se fuisse prohibitos, nisi iam inesset menti eius amor propriæ potestatis, & quedam de se superba præsumptio.

Sententia huius distinctionis XXIIII. in generali & speciali.

N V. N. C. diligenter intelligi oportet. Superius determinauit magister de peccato primi hominis, hic verò determinat de auxilio eius quod habuit contra peccatū. Et diuiditur in tres, quia enim hoc adiutorium fuit lib. arb. primo determinat de lib. arb. per cōparationem ad alias animæ potentias. Secundū determinat de eo quantum ad propriā sui rationē, quæ est ratio lib. arb. Tertiū determinat de ipso per cōparationem ad gratiam. Secunda incipit in principio 25. dist. ibi iam verò ad propositū redeamus. Tertia, in principio 26. dist. ibi hæc est gratia operans. Prima diuiditur in duas. Pri- mō determinat de libero arbitrio & de aliis potentiis. Secundō ostendit quomodo in eis habet esse peccatum. Secunda ibi, illud quoque prætereundum non est. Prima est in principio lectionis & diuiditur in duas. Primō determinat de auxilio dato in genera- li. Secundō magis in speciali ostendendo quod fuit illud auxilium. Secunda ibi, hic considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini

homini. Prima in duas. Primo determinat suum intentum. Secundo opponit contra determinatam. Secunda ibi, sed quomodo rectam & bonam. Secunda in qua determinat specialiter de auxilio, diuiditur in tres. Primo proponit quod illud auxilium fuit liberum. Secundo determinat de libero arbitrio. Tercio de aliis potentiis animæ. Secunda incipit ibi, liberum vero arbitrium. Tertia ibi, est enim sensuualitas. Hæc est sententia lectionis &c.

2 IN SPECIALI sic procedit & proponit primo quod homo in sua prima creatione liberam & rectam voluntatem accepit & auxilium per quod posset stare, non tamen perficere ad gloriæ meritum, si tamen tale adiutorium non recepisset propter peccatum puniendus non esset. Postea obicit in contrarium quomodo inquit erat recta voluntas hominis per quam non meruit nec stetit & respondet quod recta erat per carentiam culpæ, & quia ad tempus stare valuit. Ideo obicit cum resistere malo sit meritorium, si poterat in primo statu resistere malo, ergo potuit mereri. Et respondet quod resistere malo non est meritorium nisi in natura corrupta ubi est aliquid ad malum impellens. Postea dicit quod illud auxilium fuit libertas arbitrii sine omni corruptione. Postea dicit quod liberum arbitrium est facultas rationis & voluntatis quia bonum eligitur per gratiam vel malum sine gratia. Et dicitur liberum arbitrium quo ad voluntatem, arbitrium vero quo ad rationem in quo est potentia discernendi, potest tamen liberum arbitrium velle naturaliter bonum & malum utrumque discernendo quod quidam bruta animalia ratione carentia non habent sed sensuualitatem & appetitum quæ sensuualitas dicitur. Postea dicit quod sensuualitas est quedam vis animæ quæ est motus in corporis sensus, adhuc habemus pertinentiam ad corpus, ratio vero animæ pars superior excedens omne quod commune habemus cum brutis, cuius duplex est portio, una 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.

QUESTIO PRIMA.

Utrum liberum arbitrium sit potentia animæ.

Thom. 1. q. 83. ar. 2.



IRCA 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 utrum liberum arbitrium sit potentia animæ an habitus eius, an actus. Secundum est utrum potentia pure passiva possit esse libera. Tercium est in qua potentia sit principaliter libertas videlicet in intellectu an in voluntate. Ad primum sic proceditur & videtur quod liberum arbitrium sit habitus, quia potentia non efficitur facili ad actum nisi per habitum, sed libertas dicitur facilitatem potentie ad actum ut videtur, ergo &c.

2 Sed videtur quod sit actus, quia liberum arbitrium dicitur principium actuum liberorum, sed nuda potentia non potest secundum se esse principium talium actuum, sed solum mediatis quibuslibet actibus, ergo liberum arbitrium non nominat nudam potentiam, sed aliquem actum. Maior supponitur. Sed minor probatur, quia primus actus qui est liber, seu in potestate nostra, est deliberatio vel conclusio deliberationis. Alioquin actus penitus indeliberatus esset in potestate nostra, quod videtur falsum. Sed neuter predictorum actuum est in potestate nostra nisi mediante aliquo actu elicitio à voluntate & alio elicitio à ratione quia deliberatio non efficitur à voluntate cum sit actus intellectus, sed solum imperatur ab ea mediante aliquo actu ab ea elicitio. Item omnem actum voluntatis præcedit aliquis actus rationis, ergo deliberatio & conclusio deliberationis qui sunt primi actus liberi non sunt in potestate nostra nisi mediatis actibus, & hæc fuit minor.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud principium, cuius actus elicitur sunt primo 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 primo in potestate nostra, aut sunt actus intellectus præcedentes omnem actum voluntatis, aut sunt actus à voluntate elicitus, aut à voluntate imperati, non primi, quia illi sunt pure naturales, & ad eos se habet intellectus pure passivus, nec actus imparati sunt primo in potestate nostra, quia illi actus qui de necessitate se-

quantur ad aliquos actus non sunt primo in potestate nostra, sed actus à voluntate imperati, sunt huiusmodi, ergo, &c. 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 primo. Minor probatur ex nono Metaph. ubi dicit philosophus quod volens & potens necessario operatur, ergo relinquitur quod actus qui sunt primo in potestate nostra, sunt actus à voluntate elicitus. Et hæc fuit minor principalis rationis.

4 RESPONSIO. Dicendum est quod liberum arbitrium non est habitus neque actus elicitus, sed est potentia intellectus vel voluntatis, vel utraque simul. Quod patet supposito quodam principio, videlicet quod liberum arbitrium est principium omnium actuum liberorum. Hoc enim supposito, patet faciliter quod liberum arbitrium non 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 actus liberi, posteriori autem non est principium prioris, ergo liberum arbitrium non esset principium actuum precedentium ipsum, & ita non essent liberi, quod est falsum, cum quia non possemus peccare per ipsos, cum quia actus causantes habitum & causati ex habitu similes sunt, ut patet ex 2. Ethico. Et ideo si sequentes sunt liberi & præcedentes. Secundum est, quia habitus determinatus ex actibus, determinat ineluctabiliter ad bene operandum vel determinat ad malum, ut patet ex 2. Ethico. sed liberum arbitrium non inclinat determinat ad alterum, sed indifferenter ad utrumque, quare, &c. Si dicatur quod est habitus innatus, adhuc habemus propositum, quia talis habitus non distinguitur realiter à potentia, cum non sit aliud quam habitualis inclinatio quam habet potentia ad tale vel tale obiectum.

5 Quod autem liberum arbitrium non sit actus elicitus probatur sic: actus qui dicitur esse liber arbitrii, aut est unus & 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 actus liberi. Si non, aut illi duo actus sunt simul, aut non. non potest dici quod sit simul: quia secundum cursum naturæ de quo nunc loquimur, neque duo actus intelligendi, neque duo actus volendi possunt esse simul: si non, sed adueniente secundo primus cessat, sequitur quod primus non est causa secundi: quia causa proxima & immediata, siue sit effectiua, siue sit materia, sit, in qua vel ex qua simul est cum effectu. De effectiua dicitur 2. Physicorum, de materiali vero qualitercunque 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 quod liberum arbitrium non est habitus nec actus, relinquitur ergo quod sit potentia, quod concedendum est.

6 Est tamen aduertendum quod liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolute, sed nominat proprietatem potentie, vel potentiam sub proprietate: quod non nominat aliquam potentiam absolute, patet, quia si liberum arbitrium nominaret aliquam potentiam absolute, omnes actus illi peccarent: essent actus liberi arbitrii, sed nulla est potentia animæ cuius omnes actus sunt liberi arbitrii, ergo, &c. Minor probatur deducendo in omnibus potentiis animæ. Actus enim vegetariæ potentie non sunt liberi, sed sunt pure naturales: actus etiam partit sensitiue non sunt liberi, quia non habent iudicium de causis actibus, ut postea magis patebit quando inquiratur de causa libertatis. Item non omnes actus intellectus sunt liberi, aliter ille qui est respectu primorum principiorum, nec omnes actus voluntatis, aliter ille qui est respectu boni secundum eius consuetudinem rationem, ergo liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolute.

7 Relinquitur ergo quod nominat proprietatem potentie, vel potentiam sub proprietate: quod contingit videre si quis consideret aliquam potentiam habere aliam & aliam habitudinem ad alium & aliud obiectum, secundum utrumque potest fortiter nomen proprium sicut videmus in intellectu, quia quia habet aliam habitudinem ad prima principia in quæ fertur intuitus & sine discussione, & aliam ad conclusiones quas discurrendo & conferendo deducit ex primis principijs. Ideo secundum primam vocatur ratione lectus, secundum vero secundam habitudinem voluntas aliam habitudinem ad communem rationem boni respectu cuius necessitas bitudinem ad immutabilem, & aliam respectu bonorum particularium contingentium, quibus admiscetur ratio mali fugibilis, respectu quorum non necessatur: sed potest hoc vel illud eligere vel refutare, & secundum primam habitudinem vocatur voluntas proprie: sed secundum secundam proprietatem vel habitudinem, dicitur liberum arbitrium, non ipsa sola, sed etiam intellectus

respectu eorumdem: libertas ergo nominat illam proprietatem voluntatis quam habet respectus eorum ad quæ non necessatur. Et liberum arbitrium nominat voluntatem & intellectum sub hac proprietate. Et utraque dictarum habitudinum circa intellectum & voluntatem magis debet dici proprietates naturales, quam habitus: quia habitus semper dicitur aliquid additum potentie, quod si quandoque dicatur habitus, & improprie hoc quidem tolerandum est, quod ad primam habitudinem intellectus & voluntatis, secundum quam determinatur ad vnum. Sed nullo modo quo ad secundam, secundum quam habent quandam indeterminationem: semper enim habitus importat quandam determinationem potentie.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod liberum arbitrium dicitur facilitatem rationis & voluntatis, non accipiendo facilitatem pro facilitate quam ponit habitus circa difficultatem, sed accipiendo ibi facilitatem pro potestate intellectus & voluntatis quam habet in acceptando vel refusingo.

9 Ad secundum cum dicitur quod primus actus qui est in potestate nostra est deliberatio vel conclusio deliberationis, dicendum quod hic est duplex defectus. Primus est, quia maior potest negari probabiliter: quia sicut dicitur 2. Physicorum, ars non deliberat, imò ex defectu artis procedit deliberatio: non enim scilicet deliberat qualiter formare litteram, nisi sit imperitissimus, & tamen opera artis sunt libera in potestate nostra. 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 falsum est. Et si dicatur quod intemperatus peccat hoc volendo, non quia illud velle nunc sit in potestate, quia non est sic, cum qualis voluntasque est, talis sibi finis videatur. Sed quia à principio fuit in potestate sua quod in eo causaretur talis habitus, vel non causaretur, sicut dicitur de illo qui inebriatur se 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 voluntatem incidit in ebrietatem vel frenesim, & propter illud meretur tota maledictio, quot mala sequuntur, quamuis non peccent semper nouo peccato. De intemperato autem non sic est, quia non amittit iudicium rationis, & potest de eo quod accipit vel sine deliberare ex alio fine, etiam non deliberat, sed sine deliberatione acceptat, peccat nouo peccato, & cum dicitur quod qualis, &c. verum est inclinatio, sed non necessario, alioquin nullus vitiosus esset curabilis.

10 Sicigitur intemperatus peccat, & tamen ille actus nec est deliberatio, nec conclusio deliberationis, ergo maior illa non est vera. Ad probationem cum dicitur quod actus penitus indeliberatus non sunt in potestate nostra, dicendum quod actus penitus indeliberatus possunt accipi dupliciter. Vno modo, illi de quibus non est deliberatum, neque potuit deliberari, sicut sunt primi motus subiecti tangentes mentem, quia nulla deliberatio humana potest esse subiecta, & illi non sunt in potestate nostra, nec secundum se nobis imputantur, nisi forte propter hoc quod potuerunt præueniri ne insurgerent. Alii autem actus sunt indeliberati, quia de ipsis non est deliberatum, potuit tamen de eis deliberari, quia de mens non solum subito extinguitur, sed perisistit: Et tales actus si indeliberati bene sunt in potestate nostra.

11 Secundus defectus est, quia concessa maiore potest minor in potestate nostra per nudas potentias, & non per aliquos actus se habentes ad hoc in ratione principij actui vel passiuo, & cum probatur quia liberum arbitrium includit voluntatem, verum est: liberum sit facultas rationis & voluntatis, quamuis autem deliberatio & conclusio deliberationis non sit actus elicitus à voluntate, sed tamen actus elicitus 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 elicitus à voluntate, ergo non est actus nudæ potentie pertinentis ad liberum arbitrium, sicut nullum argumentum esset, electio non est actus elicitus à ratione, ergo non est actus elicitus à nuda potentia liberi arbitrii, quia liberum arbitrium includit utramque potentiam. Et utrique respondet proprius actus ab ea elicitus, neque oportet quod actus intellectus qui non est à voluntate elicitus, sit ab ea imperatus, quia non omnem actum intellectus præcedit alius actus voluntatis, quamuis oporteat e conuerso.

12 ARGVMENTVM in oppositum quod concludit ratione conclusionis: si liberum arbitrium, concedendum est liberum arbitrium, si tamen quod ipsa sola non pertinet ad liberos. Et cum dicitur quod actus intellectus præcedentes omnem actum voluntatis sunt pure naturales, non est verum de actibus intellectus præcedentibus omnem actum voluntatis liberum,

quia omnem liberam electionem voluntatis præcedit liberum iudicium rationis, quamuis utrumque istorum possint præcedere aliqui actus naturales, tam intellectus quam voluntatis, tamen quia illi actus non manent cum actibus liberis, non possunt dici causa eorum, nec actiua, neque passiva, nec per consequens sunt liberi arbitrii.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum potentia pure passiva possit esse libera libertate arbitrii.



ECVNDQ queritur, utrum potentia pure passiva possit esse libera libertate arbitrii. Arguitur quod sic, quia se habere ad utrumlibet est conditio pure passiva (ut per commentarium apparet super secundum Physicorum.) Sed liberum arbitrium ex hoc quod liberum se habet ad utrumlibet, ergo ut sic est pure passivum.

2 Item tota libertas intellectus & voluntatis est respectu determinationis actus, sed respectu illius se habent intellectus & voluntas pure passiva, ergo libertas arbitrii potest competere pure passivo. Maior patet, quia effectus debet iudicari ex causis proximis & non ex remotis: sed causa determinans actum est proxima, motus autem 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 & passivum, sed potentia intellectus & voluntatis se habent passivè ad actus suos elicitos, cum sint in eis tanquam in subiecto, ergo non possunt ad eos se habere actiue.

3 Item voluntas videtur maximè libera, sed ipsa nullo modo se habet actiue ad actus suos, ergo purum passivum potest esse liberum. Maior supponitur, & minor probatur, quia si voluntas se haberet actiue 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 veller. Nec quia volens, cum non sit volens nisi per velle, idem esset causa sui ipsius, nec quia volens se velle, quia actus reflexus non est causa actus simplicis, sed potius est contrario, quare, &c.

4 Item aliquis actus intellectus practicus est liber, sed respectu illius intellectus practicus se habet pure passivè, ergo pure passivum potest esse liberum. Maior supponitur, probatio minoris, quia si intellectus practicus se haberet ad talem actum liberum aliquo modo actiue hoc esset, vel per aliquem actum intelligendi, vel per aliquod præmium omni actui, non per aliquem actum intelligendi, quia duo actus intelligendi non possunt esse simul: causa autem & effectus necessario sunt simul, nec per aliquod præmium omni actui, puta per nudam potentiam, vel per speciem, quia quicquid agitur à cognoscente antequam sit cognoscent, necessario agitur, quia quantum ad hoc, cadit in gradum non cognoscentium: sed quicquid agitur per intellectum vel aliquid existens in eo præuii cognitioni agitur ab intellectu, ut est non cognoscent, ergo non necessariè agitur, ex tali ergo actiuitate non est libertas. Restat ergo quod sufficiat sola passivitas.

5 Item illud quod competit alicui nihil agenti, potest competere pure passivo: 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 pure passivo.

6 Item immaterialitas videtur esse radix libertatis, aut igitur cum ea sufficiat ad libertatem sola passivitas, aut sola actiuitas, aut utrumque requiritur. Non sufficit sola actiuitas, quia intellectus agens est actiuus & immaterialis, & tamen non est liber, nec requiritur actiuitas cum passivitate, quia in deo non est passivitas in quo tamen est libertas, ergo videtur quod aliquibus sufficiat ad libertatem sola passivitas sine actiuitate.

7 IN CONTRARIUM arguitur, quia secundum August. 1. de libero arbitrio. Culpæ est malum quod facimus, & eadē est ratio de merito: sed omnis actus liberi arbitrii est meritum, vel culpa, ergo ad omnem actum liberi arbitrii habemus nos actiue quantum ab bonum vel malum quod facimus.

8 Item liberum arbitrium & fortuna reducuntur ad idem genus causæ, nisi quod intellectus & liberum arbitrium est causa per se, fortuna vero est causa per accidens: sed fortuna reducitur ad genus causæ efficientis, ergo & libero arbitrio, ergo pure passivum non potest esse liberum arbitrium. Maior & minor patent ex secundo Physicorum, ubi dicitur quod casus & fortuna sunt causæ per accidens, quorum intellectus & natura sunt causæ per se.

10 Item ibidem dicitur quod modorum causarum unde principium moris, utrumque ipsorum est, scilicet casus & fortuna, ex quibus patet maior & minor.

11 Item illud quod est perfectionis simpliciter, non conuenit imperfecto secundum quod est imperfectio: libertas autem est perfectionis simpliciter, cum sit in deo. Passiuum autem in quantum passiuum est imperfectum, ergo nulli pure passiuo competit esse liberum.

12 **R E S P O N S I O.** questio ista non est intelligenda de libertate absolute sumpta, sed de libertate arbitrii, hanc enim differunt, quia libertas absolute sumpta est in plus quam libertas arbitrii. 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 Enchiridionis sexto capitulo ubi dicit sic. Neque enim, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati sic esse volumus ut esse miseris non solum volumus, sed nequaquam prorsus velle possumus, libertas enim sic absolute sumpta solum excludit a cognoscente & volente coactionem quae pertinet ad seruitutem absolute & simpliciter. Libertas vero arbitrii est quia quis potest in aliquem actum vel eius oppositum contrarie vel contradicte, & sic libertas excludit non solum coactionem sed omnem necessariam habitudinem necessariam dico necessitate absoluta.

13 Et de hac libertate procedit questio utrum potentia pure passiuam possit esse libera libertate arbitrii. Ad quam dicendum est praemittendo quandam distinctionem actuum liberi arbitrii. Nam quidam eorum se habent ad intellectum & voluntatem vel solum ab eis imparati, sicut currere & edificare. Alii vero ut eliciantur, vel deliberatio & conclusio deliberationis & electio voluntatis. Si ergo quaeratur de libertate arbitrii respectu primorum actuum qui solum sunt ab intellectu & voluntate imperati. Dicendum est quod potentia quoquomodo passiuam respectu illorum actuum nullo modo est libera libertate arbitrii. Quod patet dupliciter. Primo quia tales actus sunt passiuus & receptiuus in potentia sensitiua vel in organa corporis non sunt liberi arbitrii cum liberum arbitrium sit facultas intellectus & voluntatis, quare &c. Secundo quia tales actus non sunt liberi nisi quia sunt liberi imperati. Sed imperans ut sic solum se habet ad actum imperatum ut patet ex quinto metaphysicorum capite 1. & 2. ergo potentia quoquomodo passiuam respectu illorum actuum non est libera. Et confirmatur, quia libertas arbitrii in deo ad actum imperatum est pure actiua & deus est pure actiuus, quia non differunt in eo quod agit & quo agit, ergo in nobis in quibus differunt quod & quo agit, licet quod agit & quod imperat possit esse esse passiuum secundum aliquid sui, non tamen illud quo agit ut imperans, illud enim est aliquis actus qui nullo modo se habet ad actum imperatum ut 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 ut principium elicitiuum actiue vel passiuus, & nihilominus talis actus est liber, quia deus non solum vult res producere liberis ita quod ly libere determinet productionem sed vult libere producere res ita quod ly libere determinet volitionem, imo quod plus est primus sensus est falsus, & secundus est verus, quia ut dicitur 2. meta. potens volens necessario operatur, & loquitur de necessitate consequente, quia ad posse & velle necessario sequitur operatio volita quae est actio imperata, & ideo si antecedens est necessarium & non liberum ergo libertas tota actionis sequentis est ex libertate volitionis precedentis.

15 Item Hugo dicit & habetur libro primo sententiarum capitulo quadragesimo sexto, ubi dicit, sic potest deus facere aliud quam facit, & tamen si aliquid aliud faceret alius non esset, & etiam potest aliud velle quam vult, ecce quod ponit in deo libertatem non solum quod ad velle, & idem dicunt omnes sancti & doctores catholici. Ex quo patet quod de ratione libertatis in communi non est esse actiuum vel passiuum respectu actus liberi. Cuius ratio est quia vnum & idem secundum essentiam simplicem non potest esse actiuum & passiuum respectu sui ipsius, quia quod agit, agit aliud, & quod recipit, recipit aliud, sed libertas repetitur in aliqua voluntate & actu suo ubi vnum non differt realiter ab altero (scilicet in deo) ergo ibi est libertas sine ratione actiui & passiuus. In nobis autem constat quod aliqui actus elicitus sunt liberi ad quos se habent intellectus & voluntas passiuus, quia sunt in eis sicut in subiecto, utrum autem se habeant ad eos effectiue magna est dubitatio. Sed quicquid sit de hoc quia quo ad nunc nolo me ad alterum determinare, quia sine hoc questio procedit, utrum scilicet intellectus & voluntas quae includuntur

in libero arbitrio si sint solum potentie passiuae respectu talium actuum, vel sint simul actiue & passiuae sicut passiuas sufficiat ad libertatem eius, vel ad eam necessario requiratur aliqua actiua, 16 Ad quod sciendum est quod causa talis libertatis est coactionem contingens aliquorum volubilitatem ad per se & necessario volubilitatem, & notitia talis connexionis contingens ex qua consurgit contingens iudicium intellectus in comprobando talia vel reprobando, & contingens electio voluntatis in acceptando vel refusando, 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 conclusum iudicium intellectus & electionem voluntatis experimur in nobis duplicem libertatem. Vna est, quia possumus hos actus habere, vel non habere. Alia est, quia habentes tales actus non necessario tendimus per eos in eorum obiecta, loquendo de necessitate absoluta. Et quia primum experimur in nobis, probo secundum, quia in cognoscere & volente illi actus sunt liberi qui sunt absque coactione & absque necessaria habitudine potentiarum ad obiecta, loquendo de necessitate absoluta. Sed sic est in proposito, ergo, & cetera. Maior patet, quia libertas arbitrii in cognoscere & volente non excludit nisi coactionem & necessitatem absolutam. Minor declaratur, quia tendentia potest in obiecta per actus tales, nec est coactio, nec necessaria necessitate absoluta. Et confirmatur ratio. Nam sicut deus ab aeterno libere decreuit ac voluit aliqua fieri tempore, non quia potuit habere vel non habere actum talis iudicii 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 praeter 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 excluso, remanet tota libertas, & tota ratio libertatis, sed exclusa actiuitate remanet tota libertas, & ratio libertatis, ergo, & cetera. Probatio minoris, quia talis libertas consistit in habendo talem actum respectu talis obiecti, ut 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 quaedam perfectiones realiter a potentia differentes, & de nouo existentes in ea, quia eos non haberet, nisi eos reciperet: recipere autem est passiuus, absolute autem loquendo nec actiuitas, nec passiuitas per se faciunt ad talem libertatem, nisi ratione materiae: quia si actus esset essentialiter indifferens in nobis sicut in deo potentia non se haberet ad talem actum, nec actiue, nec passiuus, ut 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 quod ad exercitium actus, vel quod ad determinationem actus, quod est sic intelligendum, non quia actus determinatur & eius exercitium sunt duo distincta secundum rem, imo sunt idem realiter, sed illud dicitur mouere quantum ad determinationem actus quod imprimit formam vel motionem in mobili, sicut ignis mouet ad calefactionem aquae imprimitendo calorem. Et hoc modo, ut dicunt quidam, obiecta mouent dicitur potentias, scilicet intellectum & voluntatem. Illud autem dicitur mouere quantum ad exercitium actus quod applicat actum passiuum, sicut applicans ignem aquae mouet ad exercitium calefactionis, & in proposito illud quod applicat obiecta potentias dicitur eas mouere quantum ad exercitium actuum, & dicuntur eas mouere quantum ad determinationem actus, quia per determinationem formam agunt determinationem motionem, & non determinatam formam agunt determinationem motionem, & non quilibet. Sed secunda moueria dicitur mouere ad exercitium actus tantum & non ad determinationem, quia quantum in ipsis est, potest sunt applicare diuersa actiua passiuus, & sequitur diuersae actiones, sicut homo potest applicare manus ignem ad calefactionem vel ignem ad inrigiditatem: 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, neque quo ad determinationem actus non potest esse liberum. Illud autem quod est pure passiuum quo ad determinationem actus, dum tamen sit actiuum respectu exercitii actus potest esse liberum. Prius patet tripliciter. Primo sic, potentia quae de se est indifferens

rens ad plura, & nihil penitus agit, nec agere potest ad suam determinationem, non est potentia liberi arbitrii. Sed potentia pure passiuus 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, est exire in actum vel non exire, & exire in aliquem actum vel eius oppositum, sed per illud quod est indeterminatum, & nihil agit, nec agere potest ad suam determinationem, & non habet talem potestatem seu tale dominium, quia indeterminatum non potest exire in actum nisi determinetur, sed nihil potest determinari nisi ab aliquo agente talem determinationem, quia nihil sit nisi ab aliquo agente: per illud ergo quod nihil agit, nec agere potest ad talem determinationem, nullus potest habere tale dominium super actum sequentem, quare, & cetera. Et sic patet maior principalis rationis. Minor de se nota est, quia pure passiuum nihil potest agere, quia agere non est nisi actus alius actui.

20 Secundum sic: quia si per principium actiuum haberemus actum nostrum in potestate nostra modo quo dictum est, aut hoc esset, quia solum principium passiuus posset exire per se in actum, vel non exire nullo actiuo praesente, aut hoc esset, quia praesente actiuo principium passiuum haberet in potestate sua determinare agens ad agere vel non agere, aut seipsum ad pati vel non pati. Primum non potest dici, quia sequeretur quod actio esset sine agente, quod est impossibile. Nec secundum, quia determinare sic agens vel passiuus est quoddam agere, agere autem nullo modo est pure passiuus, quare, &c.

21 Tercio sic maius est impedire totaliter actum quam causare remissionem in actu, sed nullum pure passiuum potest causare remissionem in actu, ergo nullum pure passiuum potest totaliter impedire actum, & ita non est liberum, cum liberum arbitrium sit quod possumus exire in actum, vel non exire. Maior patet de se, sed minor probatur: quia pure passiuum cum non habeat aliquam resistentiam ad agens, neque ad formam recipiendam, recipit eam secundum totam capacitatem suam, & secundum totam virtutem agentis, si sit agens ex necessitate naturae, & sic non est remissio in actione, sicut patet in aere summo disposito ad receptionem luminis, ideo, &c. Et sic patet primum, scilicet quod potentia pure passiuus respectu exercitii actus & determinationis eius non est libera.

22 Secundum patet, scilicet quod potentia quae est passiuus respectu determinationis actus, dummodo sit actiua respectu exercitii, potest esse libera, quia ille in cuius potestate est applicare, vel non applicare actum passiuus, & impedire applicationem quae posset fieri ab altero habet in libertate sua actum sequentem, & maxime si potest applicare actum secundum aliam & aliam rationem actiui sed per intellectum & voluntatem in quibus consistit liberum arbitrium habet homo potestatem applicandi vel non applicandi ea quae agunt intellectum, vel volitionem, & secundum aliam & aliam rationem boni vel mali, appetibilis vel repugnabilis, & impedire applicationem quae fieret per actum, ergo per intellectum & voluntatem, ut habent actiuitatem respectu exercitii actus applicando actiua passiuus, 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, sit etiam secundum formam actiui, quare est ratio agendi. Et ideo quod 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 impedire, & si esset in potestate nostra quod 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 sensitiuae quae ministrant obiectum intellectui & voluntati natae sunt obedire imperio rationis & voluntatis, quantum ad exercitium actus.

23 Iuxta quod sciendum est propter pleniorum intellectum, quod illud per quod habemus talem potestatem est iudicium intellectus quo iudicatur aliquid esse contingenter volubile, & non habere necessariam connectionem 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 una: sicut ergo in deo ratio libertatis consistit in notitia quam deus habet de contingenti & necessario volita. Sic ratio libertatis in nobis consistit in notitia quam habemus de contingenti connectione aliquorum volubilibus ad per se & necessario volubilia a nobis.

24 Quod potest videri per hunc modum. Ex hoc enim quod tale indicatur non necessarium, possumus sistere a iudicio concludente illud esse eligendum, & per idem principium possumus repellere occurruentia quae nata essent secundum se concludere

illud esse intelligendum, nisi illa occurrentia mutarent conditionem in necessitatem: verbi gratia, supponamus gratia exempli quod transire aquam sit a me necessario volumus: possumus autem eam transire per pontem vel per nauem, & non aliter, certe cuiusque hoc occurrit, iudicat quod transire determinate per pontem, non est necessarium, sed contingens, similiter transire per nauem non est necessarium, sed contingens, quamuis sub distinctione & indeterminate necessarium sit transire per alterum. Ex hoc ergo quod intellectus iudicat quod neutrum secundum se acceptum est necessarium ad transeundum aquam potest intellectus sistere quod non procedatur ad consensum transeundi per istud determinate, & per idem potest repellere omnia occurrentia quae possent mouere ad consensum, nisi mutarent conditionem in necessitatem: puta si pontis caderet tunc enim transire per nauem, quod erat prius contingens factum, esset necessarium, sed manente contingencia & possibilitate utriusque mediis, omnia occurrentia possunt repellere per hoc quod semper iudicabitur non necessarium quocumque addito, & ideo potest dimittere vel actus suscipiendi quo iudicatur tale medium determinate eligendum, quia sine eo potest haberi finis: quod si aliquid tale medium eligatur, libere eligitur, quia potuit non eligi ratione iam dicta. Rursus quia non solum iudicamus quodlibet istorum mediis esse contingens accipiendo quodlibet secundum se, sed iudicamus alterum necessarium in vniuersali & indeterminate, ideo necessario volumus indeterminate alterum istorum, & propter hoc sicut in potestate nostra est sistere vel suspendere conclusionem iudicii istius vel illius determinate, sic in potestate nostra est per eundem actum cum voluntate praedicta mouere ad inquirendum quod illorum mediis acceptabilis, ut melius ex quo alterum oportet acceptare, quae inquisitio fiet imperando exercitium virium inferiorum ministrantium obiecta intellectui & voluntati sub diuersis rationibus appetibilis vel repugnabilis, omnibus tamen contingenter se habentibus: & ideo semper impedibilibus. 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 exercitii actus, quia exercitium imperatur per actum intellectus & voluntatis, tunc illud per quod habemus primum dominium nostrorum actuum non est potentia, sed actus vnus vel plures: cum ergo liberum arbitrium dicatur illud principium per quod habemus dominium nostrorum actuum, sequitur quod liberum arbitrium non erit potentia, sed actus cuius oppositum dictum fuit in prima quaestione. Ad quod dicendum est quod non huiusmodi omne illud quod necessario praerogatur ad actum liberum, potest dici liberum arbitrium. Sed oportet quod sit principium actus liberi arbitrii, actiuum vel passiuum. Tale autem principium non potest esse aliquis actus intellectus vel voluntatis, quia in principio actiuum vel passiuum simul est cum effectu: vnus autem 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, neque actiui, neque passiuus. Et ponitur exemplum, Aliquis vult sanitatem secundum se. Postea occurrit quod non potest eam habere, nisi mediante portione. Et ideo eligit portione quam nunquam elegerit nisi propter sanitatem quam vult, nunquid actus quo vult sanitatem, est principium effectiuum, vel passiuum electionis medicinae? Certe 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 non est causa effectiua, vel receptiua alterius, quia causa & effectus sunt simul, & tamen actus eligendi portione processit ex actu volendi finem. Et similiter in proposito, licet aliquis actus necessario praerogatur ad actum liberalem, non est tamen causa eius actiua vel passiuus. Et ideo non est liberum arbitrium. Est enim necessaria suppositio inter multa, quae non se habent sicut causa & effectus.

26 **A D R A T I O N E S** principales respondendum est. Ad primum dicitur quod se habere ad vtrumlibet, & nihil posse agere ad suam determinationem, est conditio pure passiuus, & 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 indicatur ex causis proximis, & non ex remotis. Dicendum est quod iudicium de effectu quantum ad conditionem necessitatis & contingentiae sumitur ex omnibus causis, tam proximis quam remotis, quia ad necessitatem effectus requiritur quod omnes causae sunt necessariae. Ad contingentiam autem eius sufficit quod altera sit contingens, nec refert quae sit illa, proxima, aut remota: sicut in syllogisticis conclusio est contingens si altera praemissarum sit contingens siue maior, siue minor. Et ideo contingentia actus liberi potest esse ex sola causa remota.

18 Ad tertiam dicendum quod voluntas potest se habere ad actum suum liberum aliquo modo actiue, inquantum per intellectum & voluntatem potest suspendi actus electionis & iudicii correspondentis, ut declaratum fuit prius. Et cum probatur quod non, quia si voluntas se haberet actiue ad suum velle, hoc esset aut inquantum voluntas, aut inquantum volens, aut inquantum volens se velle: dicendum quod actiuitas quae sufficit ad libertatem, non requirit actualiter agere, sed sufficit posse agere quod non agitur, ut in peccato omissionis: vel posse non agere quod agitur, ut in peccato commissionis. Tale autem posse est in intellectu & voluntate per aliquos actus praecedentes actus liberos, & sic per velle liberum non habet actiuitatem ad illud velle, quia idem esset causa sui ipsius. Sed per velle necessarium quod praecedit, non quia illud sit causa actus immediata, sequentis velle. Sed quia per illud prius potuit suspendi actus iudicii & actus volendi. Et ideo imputatur nobis ex eo quod impedire potuimus, & non impedimus.

19 Ad quartam dicendum per interemptionem minoris, quia intellectus practicus licet esse pure passivus respectu actus liberi quantum ad determinationem, actus habet tamen actiuitatem respectu exercitii. Et cum probatur quod non, quia illam actiuitatem haberet per aliquem actum intelligendi, vel per aliquid prauium omni actui. Dicendum quod per actum aliquem intelligendi quoniam non est simul cum acta intelligendi libero. Et ideo non est causa eius effectiua immediata, sed est primus tanquam potens impedire, vel non impedire actum sequentem.

20 Ad quintam dicendum est quod illud quod competit alicui nihil agenti nec potenti agere potest competere pure passivo, sed libero arbitrio. non est huiusmodi etiam in deo, quia licet deus nihil egerit ab aeterno, habuit tamen potentiam ab aeterno per quam potuit agere quod non egerit. Item libertas in deo non est ad habendum actum vel non habendum.

21 Ad sextam dicendum quod ad libertatem in nobis non sufficit immaterialitas cum actiuitate. Sed requiritur quod potentia libera sit immaterialis, & aliquo modo actiua, & cum hoc sic cognoscens vel sequens cognitionem. Et quia intellectus agens non est cognoscens, nec sequens cognitionem, ideo non est liber quamvis sit immaterialis & actiua si tamen sit aliquis talis intellectus.

22 AD ARGUMENTA alterius partis similiter respondendum est. Ad primum cum dicitur quod culpa sit malum quod facimus dicendum est quod omni culpa sit malum imputabile sufficit quod ad culpam sic nos habemus actiue quod ad nobis debeat imputari. Hoc autem est per actiuitatem quam habemus respectu exercitii actus dato quod nullam haberemus respectu determinationis.

23 Ad secundum dicendum quod lib. ar. quantum ad actus exteriores imperatos & fortuna reducantur ad idem genus cause videlicet efficientis quia respectu actuum imperatorum lib. ar. nullo modo habent rationem passivam, sed respectu actuum elictorum est aliud ut patuit in deductione questionis.

24 Ad tertium patet per idem quod libertas non competit pure passivo nisi sit aliquo modo actiua vel declaratum fuit.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum respectu actus intelligendi sit in nobis maior libertas quam respectu actus volendi, an e contrario.

Thom. 12. q. 17. ar. 1. ad secundum.



IERTIO 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 arbitrii est electio. Sed electio est magis actus voluntatis quam intellectus, ergo voluntas est magis libera quam intellectus.

2 Secundo quia in potentia ordinata posterior est perfectior. Sed intellectus & voluntas sunt potentiae ordinatae, & voluntas est posterior intellectui, ergo est liberior, quia libertas ad perfectionem pertinet. Maior de se est manifesta, quia secundum ordinem naturae est processus de imperfecto ad perfectum, & ideo posteriora sunt perfectiora. Minor de se patet, scilicet quod voluntas sequatur intellectum.

3 Tercio quia illa sola potentia est libera, vel saltem principaliter in qua sola est peccatum vel principaliter, sed voluntas est huiusmodi, ergo, &c. Maior patet, quia peccatum non est nisi

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.

4 Quarto quia illa potentia est magis libera quae in nullo actu suo potest cogi, quam illa quae potest cogi in aliquo actu suo. Sed voluntas non potest cogi in aliquo actu suo, intellectus autem cogitur per demonstrationem, unde philosophus dicit quod quidam assenserunt aliquibus conclusionibus ab ipsa veritate coacti, ergo voluntas est liberior.

5 Quinto quia potentia pure passiva non potest esse libera, sed intellectus respectu actus intelligendi est pure passivus, quia intelligere est pari (ut dicitur 3. de anima) ergo intellectus non est liber, voluntas autem libera est, quare, &c.

6 Sexto quia sicut se habet sensus ad appetitum sensitivum sic intellectus ad voluntatem. Sed appetitus sensitivus est liberior quam sensus, ut probatur: ergo voluntas est liberior, quam intellectus. Minor probatur, quia appetitus sensitivus obedit rationi, ut dicitur in fine primi libri. Et sic participat aliquid libertatis: & ponitur esse subiectum virtutis, sensus autem libertatem nullam participat, quare, &c.

7 Septimo quia libertas est proportionabiliter in deo & in nobis, ut dicit Anselmus in principio de libero arbitrio. Sed in deo voluntas est liberior quam intellectus, ergo & in nobis. Minor probatur, quia deus necessario fecit quicquid scit, sed non necessario vult quicquid vult, ergo deus est liber quantum ad voluntatem, & non quantum ad intellectum.

8 IN CONTRARIUM arguitur primo, quia sicut se habet cognoscens ad viuens, ita se habet liberum ad cognoscens: sed omne cognoscens est viuens, & secundum omne illud quod cognoscit vivit, ergo similiter omne liberum est cognoscens, & secundum omne illud quod est liberum cognoscit. Sed per voluntatem non cognoscimus, imò per intellectum, ergo per voluntatem non sumus liberi, sed soli per intellectum.

9 Secundo quia potentia quae est magis indifferens ad opposita, est magis libera. Sed intellectus est magis indifferens ad opposita quam voluntas, ergo est magis liber. Maior patet, quia ratio liberi arbitrii consistit in indifferencia, per quam possumus in aliquid vel eius oppositum, ergo potentia quae magis est indifferens ad opposita, est magis libera. Minor probatur, quia potentiae rationales sunt ad opposita (ut dicitur nono meta.) Sed intellectus est magis rationalis quam voluntas, cum sit rationalis per essentiam, voluntas autem per participationem solum, ergo, &c.

10 Item illa potentia est magis libera, quae minus dependet ab alia. Et hoc statim probatur per illud quod dicitur 1. meta. quod liberum est gratia sui. Sed intellectus minus dependet a voluntate quam econverso, quia voluntas non potest exire in actum sine actu intellectus praui. Intellectus autem ad hoc quod exeat in actum, non praerigit prauium actum voluntatis, ergo intellectus est liberior quam voluntas.

11 Item liberum arbitrium dicitur esse facultas rationis & voluntatis, hoc ergo intelligitur de veritate per se, aut de veritate simul. Si de veritate per se, sequitur quod utrumque sit liberum, & aequaliter pertineat ad definitionem. Si de veritate simul, sequitur idem per eandem rationem, & sic videtur quod utraque potentia sit libera aequaliter.

12 **R**ESPONSIO. Quamvis questio ista directè & precise sit mota de libertate arbitrii, tamen latius tractabitur. Ad cuius intellectum adducendum est, quod quamvis libertas largissime sumpta dicatur immunitas a quocunque bono suo magis culpa vel poena, secundum quem modum Apostolus ad Romanos sexto dicit, peccatores esse liberos iustitiae quia carent iustitia, & iustus dicit liberos a peccato, quia caret eo. Et in octavo capitulo dicit quod beati liberabuntur a servitute corruptionis, quia carebunt omni miseria & corruptione. Tamen quia iste modus libertatis nimis est improprie & improprie ad propositum, ideo dimittitur. Ad praesens autem potest sumi libertas tripliciter. Vno modo pro carentia ordinis ad aliud tanquam ad finem, & sic dicitur liber qui est gratia sui finaliter. Secundo autem qui est propter alium scilicet propter dominum, Et sic loquitur de libertate philosophus 1. meta. Et quia de hoc dicitur 1. libro, ideo ad praesens dimittitur. Secundo modo accipitur libertas pro carentia vel immunitate a coactione in cognoscendo. Tercio modo accipitur pro immunitate a necessaria determinatione respectu oppositorum, quae nihil aliud est quam facultas ad opposita.

13 Tunc ad questionem dicendum quod loquendo de libertate, quae est immunitas a coactione, sic dicendum est, quod intellectus respectu actus sui elicti, qui est intelligere, est aequè liber sicut voluntas respectu actus sui, qui est velle. Quod probatur dupliciter. Primo sic, actus qui est secundum

inclinationem rei, non potest esse violentus, vel coactus: sed omne intelligere est secundum inclinationem intellectus, sicut velle est secundum inclinationem voluntatis, ergo nullum intelligere respectu intellectus est coactum vel violentum, nec aliud velle respectu voluntatis. Maior de se patet, quia causa praedicata est in subiecto. Opponuntur enim esse secundum inclinationem rei, & esse violentum seu coactum. Minor manifesta est, quia inclinatio intellectus est ad omne intelligere, omnes enim homines natura scire desiderant, ut dicitur 1. meta. Et intellectus est quo est possibile omnia fieri, ut dicitur 3. de anima. Unde naturalis eius inclinatio est ad omne cognoscere, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

14 Secundo sic, omne illud quod potest cogi habet inclinationem determinatam, & determinatum modum. Sed inclinatio intellectus ad intelligere non est determinata, nec secundum determinatum modum, ergo intellectus non potest cogi respectu intelligere. Maior patet, quia enim lapis habet determinatam inclinationem ad locum, deorsum & secundum determinatum modum, scilicet secundum modum suae gravitatis, ideo potest cogi: aut qui impellitur sursum, aut qui impellitur deorsum velocius quam requiritur sua gravitas. Sed si lapis haberet inclinationem ad omne locum, & ad omne modum motus, impossibile esset quod violenteretur ad aliquem locum vel motum, quia ubique moveretur, & qualitercunque aequaliter esset secundum inclinationem suam. Similiter quia materia prima est de se in potentia ad omne formam determinatam autem ad hanc, vel ad illam per certas qualitates, ideo considerando naturam materiae primae secundum se, omnis generatio est naturalis, & nulla violenta. Sed considerando dispositionem materiae primae determinantes ipsam inveniuntur quaedam generationes violentae. Et sic patet maior, scilicet quod omne illud quod potest cogi habet determinatam inclinationem, & secundum determinatum modum. Minor similiter manifesta est. Non enim intellectus habet aliquam determinatam inclinationem ad unum intelligere, & non ad aliud, nec secundum unum modum: sed habet inclinationem ad omne intelligere, & secundum omne modum, quare, &c. Et sic patet quod intellectus non cogitur, nec potest cogi respectu actus intelligendi, sicut nec voluntas respectu actus volendi. Et idem est intelligendum de quacunque potentia appetitiva vel appetitiva respectu actus sui elicti.

15 Si autem loquamur de libertate tertio modo dicta quae sola dicitur libertas arbitrii, quae nihil aliud est quam facultas ad opposita absque necessaria determinatione ad alterum. Adhuc mihi videtur salvo meliori iudicio quod intellectus est per prius & principaliter liber quam voluntas. Ad quod sciendum breviter relucendum est illud quod dictum est prius in secunda questione, scilicet quid est illud mediante quo habemus in potestate non exire in aliquem actum, vel non exire, & exire in aliquem actum vel non exire, & sicut dictum fuit tunc illud est tam in deo quam in nobis notitia quam habemus de contingenti connectione aliquorum volubilibus ad per se & necessario volubilia. Ex eo enim quod aliquod medium indicatur non necessarium ad consequendum finem quem volumus, possumus sistere a iudicio: Et per idem principium possumus repellere omnia occurrentia quae nata essent secundum se intelligere illud esse eligendum, dum tamen sint contingencia, ut tunc declaratum fuit: quod si tale medium eligatur, liberè eligatur, quia potuit non eligi, cum non sit necessarium ad finem quem volumus. Rursus quia finis quem volumus non potest haberi nisi per illud medium, vel aliquod aliud, ideo necessario volumus indeterminatè per illud medium per quod finem consequamur. Et ideo sicut in potestate nostra est sistere vel suspendere conclusionem iudicii illius, vel sistere medij determinatè. Sic in potestate nostra est per eandem actum cum voluntate praedicta movere ad inquirendum alteram indeterminatè est necessarium, ut melius ex quo perando exercitium virtutum inferiorum ministrantium obiecta respiciamus, omnibus tamen contingenter se habentibus.

16 Hoc supposito probatur propositum dupliciter. Primo ex parte actuum necessarios, medianibus quibus habemus actum liberorum dominium. Secundo ex parte actuum liberorum, quorum habemus dominium. Primo sic, illa potentia est per prius & principaliter libera, per cuius actum habemus per prius & principaliter dominium actuum nostrorum, sed talis potentia est intellectus magis quam voluntas, ergo intellectus est per prius & principaliter liber quam voluntas. Maior de se patet. Minor probatur per notitiam connexionis contingentis aliquorum volubilibus ad per se & necessario volubilia, connexionis dico contingentis quantum ad quodlibet eorum determinatè, sed necessario

quantum ad aliquod indeterminatè. Et per voluntatem quae volumus necessario alterum indeterminatè, & non hoc vel illud determinatè per prius habemus tale dominium, & principaliter per notitiam praecedentem, quam per actum voluntatis sequentem: quia ex primo regulatur secundus, & non econverso. Notitia autem illa pertinet ad intellectum, quare, &c.

17 Idem patet secundò ex parte actuum liberorum quorum dominium habemus consimiliter ut prius, quia illa potentia est per prius & principaliter libera, cuius actum habemus per prius & principaliter in potestate nostra. Sed talis est intellectus & non voluntas, quare, &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia primi actus qui sunt in potestate nostra, sunt iudicium conclusionum alicuius eligendi, & ipsa electio, inter hos autem actus prius est iudicium conclusionum (quod pertinet ad intellectum) quam electio pertinet ad voluntatem, electio autem regulatur per iudicium conclusionum, & non econverso determinatur, etiam electio necessario ad illud quod liberè conclusum est, ita quod voluntas non potest in oppositum, neque respondere quod est sibi propositum si intellectus iudicaverit finaliter & completè aliud, ut nunc eligendum, ut aliis probatum est. Et sic tota libertas electionis continetur in libertate iudicii conclusionum. Et sic patet quod intellectus est liber per prius & principaliter quam voluntas.

18 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum est quod electio non est primus actus liberi arbitrii, sed iudicium conclusionum intellectus determinatè electionem, Et ideo quamvis electio sit actus voluntatis, quia tamen libertas electionis dependet ex libertate iudicii conclusionum, ideo intellectus est liberior quam voluntas.

19 Ad secundum dicendum quod maior propositio non est vera universaler, quia non omne posterius est perfectius sicut qualitates sequentes formam substantialem non sunt perfectiores ea, sed imperfectiores. Et eodem modo appetitus sensitivus & intellectus, sunt imperfectiores sensui & intellectui, quod autem dicitur quod natura procedit de imperfecto ad perfectum, non est sic intelligendum quod omnis forma posterior sit perfectior priore, sed quia perfectiones quae suscipiunt magis & minus, vel maius & minus processu naturae, deducuntur de imperfecto ad perfectum. Sicut homo prius est puer, & postea vir, proficiendo in quantitate & vigore.

20 Ad tertium dicendum per interemptionem maioris, quia quamvis nulla sit culpa, nisi respectu eorum quorum habemus dominium per aliquem actum voluntatis. Tamen quia illud dominium regulatur & dependet ex notitia intellectus, & electio qua peccamus regulatur & dependet ex conclusionum iudicio rationis, ideo libertas magis se tenet ex parte intellectus, quam voluntatis. Quod autem dicit beatus Augustinus, quod peccatum adeo est voluntarium, quod nisi esset voluntarium, non esset peccatum, utique verum est. Sed pro tanto, quia actus quo peccamus, vel est actus voluntatis, vel est actus a voluntate imperatus, vel ad ipsum concurrat voluntas, sed non excluditur intellectus regulans voluntatem.

21 Ad quartum dicendum per interemptionem minoris, quia intellectus, ut probatum fuit, non potest cogi respectu actus intelligendi, sicut nec voluntas respectu actus volendi: respectu autem actuum imperatorum possunt cogi tam intellectus quam voluntas. Et quando dicitur quod philosophi fuerint coacti a veritate, potest responderi dupliciter. Vno modo quod improprie accipitur ibi coactio pro necessaria adhesionem cui evidenti veritate, quae non est coactio, sed naturalis inclinatio potentiae in tale obiectum, vel potest dici quod philosophi loquuntur signanter. Quia non dicit quod intellectus fuerit coactus assentientem cuiusque veritati, sed dicit quod quidam philosophi fuerunt coacti assentire veritati: ille enim cogitur contra cuius inclinationem sit. Et quia contra inclinationem voluntatis aliquorum philosophorum volentium defendere suas falsas opiniones, fuit evidenti veritatis opposita, ideo manifestata veritate voluntas eorum coacta est, cui placebat oppositus assensus. Sed intellectus eorum non est coactus, cum inclinatio eius naturalis sit ad assentiendum manifestò vero, & sic voluntas coacta est, contra cuius inclinationem factum est, non autem intellectus.

22 Ad quintum dicendum quod potentia quae est pure passiva respectu determinationis actus, dummodo sit actiua respectu exercitii actus, illa actiuitate qua possit sistere a iudicio conclusionum, modo quo dictum est prius potest esse libera: talis autem est intellectus sicut & voluntas. Imò magis quam voluntas, ut declaratum fuit prius. Et ideo potest esse liber sicut & voluntas, & plusquam voluntas.

23 Ad sextum dicendum quod minor est falsa, quia appetitus sensitivus non obedit rationi, nisi, mediante mutacione quae sit circa potentias sensitivas apprehensivas, quia appetitus sensitivus necessario & precise sequitur iudicium sensus, ut declaratum fuit in quaestione

cogit se cogitare de fornicatione) sic est duplex delectatio consequens hos duos actus.

1. Dicendum ergo quod 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 directe vel interpretative. 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 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, puta 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 quod semper sit peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut cum quis sola curiositate cogitat talia, & de cogitatione delectatur. Quandoque vero nullum est peccatum, sed est meritum, ut quum quis utiliter de talibus cogitat, volens praedicare aut disputare. Talis enim delectatur non de peccato, sed de rationibus excogitatis circa peccatum.

6. AD PRIMVM argumentum patet, procedit enim de delectatione, quae sequitur actum reflexum ratione obiecti secundarii, & illam non oportet esse peccatum mortale, ut dictum est. 7. Ad secundum dicendum quod delectatio sequens cogitationem simplicem de fornicatione est complacentia voluntatis in actum fornicationis, etiam si non statimatur implendum, propter aliquam aliam causam prohibentem. Et quia actus inordinatus est, ideo complacentia in ipsum est deordinata: quod autem dicitur quod 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.

1. AM VERO ad propositum redeamus. Superius determinavit magister de libero arbitrio, per comparisonem ad alias potentias. Hic determinat de libero arbitrio quantum ad sui propriam rationem. Et dividitur in duas. Primo determinat si ipsum sit liberum sub ratione finis. Secundum determinat a qua libertate liberum arbitrium denominatur. Secunda ibi, est namque libertas. Prima dividitur in quatuor. Primo determinat de libero arbitrio quantum ad suum obiectum. Secundum ostendit in quibus sit liberum arbitrium. Et quomodo differenter sit in eis. Tertio concludit quoddam correlarium. Quarto subiungit quoddam incidentem. 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. Primo 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 primo quod liberum arbitrium ad utrumque flexi potest. Non autem extenditur aliqua libertas lib. arb. respectu praesentium & praeteritorum, sed solum respectu futurorum, non tamen respectu quorumlibet futurorum, sed solum contingentium, quae in nostra sunt dispositione & potestate. Postea dicit quod quum liberum arbitrium in nobis sit flexibile ad malum, tamen liberum arbitrium est in aliis, quum in nobis, scilicet in angelis bonis, & in eis est omnino liberum arbitrium a considerat de salute animae, sicut vel 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, neque potest non peccare etiam mortaliter ante gratiam. Sed post gratiam non potest non peccare venialiter. Et quo concludit quod liberum arbitrium per peccatum vulneratum est & spoliatum, vulneratum quoad naturalia, spoli-

atum quoad gratuita, ubi etiam dicit quod ipsa naturalia dici possunt aliquo modo gratuita, secundum quod pertinent ad generalem gratiam. Et dicit quod libertatem perditam non potest homo recuperare sine gratia, sicut nec qui se occidit potest se per se ad vitam adducere. Postea dicit quod libertas triplex est, scilicet a coactione vel necessitate, a peccato, & a miseria. A coactione semper fuit in primo statu & ultimo. Illa vero quae est a peccato est solum in liberatis per gratiam. Et subdit quod sicut servus iustitiae liber est a peccato, ita servus peccati liber est a iustitia, quia ei non servit: & hoc non est vera libertas. Quae autem 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 sustinet quod 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 debilitetur. Vltimus concludit duo correlaria. Quorum primum est, quod per peccatum diminutum est liberum arbitrium, quod recipit difficultatem ad bonum incontinentem, & pronitatem ad malum, quod ante peccatum non habuit: unde magis habent liberum arbitrium reparari per gratiam, quam non reparari. 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.

QUESTIO PRIMA.

Utrum liberum arbitrium sit solum eorum quae sunt ad finem.

Thom. 1. 2. q. 8. ar. 2.

1. CIRCA distinctionem istam quaeritur, primo, utrum liberum arbitrium sit solum respectu eorum quae sunt ad finem. Et videtur quod non, quia electio importat praeeceptionem vniuersalem respectu alterius. Sed sicut eorum quae sunt ad finem, vnum potest alteri praeeceptari, ita etiam duorum 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 tantum eorum quae sunt ad finem, & nunquam est ipso finis sub ratione finis. Secundum est, quod non est omnium eorum quae sunt ad finem. Sed solum eorum quae sunt vel existimantur eligenti possibili. Tertium est, quod est solum nostrorum actuum, vel aliorum, ut ament cadunt sub actibus nostris.

4. PRIMVM patet, quia illud solum potest esse obiectum electionis, quod potest esse conclusio syllogismi operativi, seu consilij, vel deliberationis. (Est enim electio appetitus consilij, 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) ita autem quae sunt ad finem habent rationem conclusionis, ergo &c. Extra men considerandum quod sicut in speculativis 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, tanquam 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 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. SECUNDVM 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, siue si ei impossibile simpliciter, sicut homo non potest transire fluvium volando sicut avis, & ideo nullus eligat volare, ut transiret fluvium, siue sit impossibile non simpliciter, sed

ter, sed pro tempore quo eligat. Sic nullus eligat navem ad transcendendum pro tempore quo simpliciter credit se non posse habere navem, 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 eliciti, vel imperati a lib. arb. vel aliae 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 finis, sed quilibet acceptatur absolute. Si autem praeeceptatur vnus alteri iam non sumuntur sub ratione finis, sed sub ordine ad vltiorem finem ut dictum est de sanitate corporis, & infirmitate, & sic possunt cadere sub electione.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum liberum arbitrium sit solum in habentibus intellectum.

Thom. 1. q. 83. ar. 1.

1. SECUNDO quaeritur utrum liberum arbitrium sit solum in habentibus intellectum. Et videtur quod non, quia quae agunt voluntarie, agunt liberè (ut videtur) sed bruta agunt voluntarie ut habetur 3. Ethicorum, 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 liberum arbitrium, 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, & expedit ad finem, an impediens a fine, 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, an operatio sit bona, & expedit ad consecutionem finis, vel mala & impediens 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 positam quod liberum arbitrium est facultas voluntatis, & rationis.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quod philosophus accipit large voluntatem pro omni eo quod fit sponte & non per coactionem ab habere cognitionem, non autem proprie prout dicit motum voluntatis sequentis deliberationem qui proprie est actus lib. arb. Ad secundum dicendum quod acceptare vnum altero refutato ex collatione eorum ad finem pertinet ad lib. arb. quo motum est, quod est solum nostrorum actuum, vel aliorum, ut ament cadunt sub actibus nostris, sed solum ex simplici apprehensione convenientis acceptant ipsum, & ex simplici apprehensione disconuenientis ipsum refutant.

QUESTIO TERTIA.

Utrum liberum arbitrium inveniatur aequaliter in omnibus in quibus est.

1. POSTMODVM quaeritur utrum liberum arbitrium inveniatur aequaliter in omnibus in quibus est. Et videtur quod sic, quia libertas est in unitas a coactione. Sed haec immunitas videtur esse aequaliter in omnibus habentibus lib. arb. In nullo enim potest cogi, ergo &c.

2. Item Ber. de lib. arb. dicit quod libertas arbitrii cunctis pariter ratione venientibus competit, nec magis est in bonis quam in malis, & sic idem quod prius.

3. IN CONTRARIUM est quia liberum arbitrium 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 alio quod ad aliquid. Et secundum hoc libertas ar. dupliciter potest considerari vel per comparisonem ad aliud a quo dicitur liberum

vel per comparisonem ad illud in quo est, vel ad quod est lib. Illud autem a quo dicitur volutaria libera est coactio quae est duplex una simplex & absoluta quae vocatur compulsio vel impedimentum. Alia secundum quid quae 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 quum in angelo, & in angelo quum in homine. Et in vno homine liberius est in vno tempore quum in alio. Quod sic patet, illud quod a nullo in actu suo potest impediri, vel difficultatem pari est liberius, quum illud quod potest impediri, vel difficultatem pari. Sed voluntas divina in nullo actu suo potest impediri, vel difficultatem pari, siue actus sit elicitus 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 pari, licet impediri possit ab executione voliti: homo autem a velle impediri potest, & difficultatem patitur extrinsecus appetitus sensitivi, ut patet in continentibus, & plus vno tempore, quum alio, sicut liberius eligitur, & cum minori difficultate abstinere a venereis homo factus temperatus quum prius dum esset solum continens, ideo &c.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod 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 imperant, ut omnis creatura: deus autem nullo modo: quaedam etiam in actu elicto patiuntur difficultatem, ut homo, angelus autem non. 8. Ad secundum dicendum quod beatus Bernardus loquitur de libero arbitrio, ut est solum in hominibus, & per comparisonem ad coactionem simpliciter. Et hoc modo libertas est aequaliter in bonis & malis, ut ipse dicit. In bonis tamen est liberius quoad impulsione: Neque enim sic retrahuntur a bono eliciendo ut mali.

QUESTIO QUARTA.

Utrum liberum arbitrium possit cogi.

Thom. 1. 2. q. 8. ar. 4. Dur. sup. d. 2. 4. q. 3. num. 14. Et inf. in 4. d. 2. q. 1.

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 sit prouocando lapidem sursum, ergo deus multo fortius potest cogere liberum arbitrium, & quaecunque spirituales creaturas quoad actus spirituales.

2. Item illud quod potest totaliter impediri, potest ut videtur quoad aliquem actum cogi, sed vnus liberi arbitrii potest totaliter impediri, sicut sit in somno, & infirmitatibus quibusdammergo 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 loquendo de coactione. Violentia autem est vniuersaliter in rebus inanimatis quum animatis: unde lapis cui proicitur sursum violentatur, sed proprie non dicitur cogi. Vtraque autem, scilicet tam violentia quam coactio, potest accipi dupliciter. Vno modo ut dicit solum impeditione alicuius ab actu convenienti, ad quem inclinatur, puta quum lapidi supponitur columna dicitur violentari, quia impeditur ne descendat. Alio modo ut dicit compulsionem ad actum inclinationi repugnantem, sicut est in lapide sursum proiecto. Ex parte voluntatis similiter est considerandum quod quidam est actus voluntatis ab ea elicitus, puta velle vel eligere, quidam vero solum imperatus sicut sunt actus potentiarum, quae subiaceant imperio voluntatis, siue sint potentiae apprehensivae, siue motivae.

6. His suppositis dicendum quod accipiendo coactionem primo modo

6 Sed istud nō videtur, quia impossibile est quod habitus per-

10 Ex his concluditur quod in essentia animæ nullus est habitus, non habitus qui est dispositio ad intra, quia habitus ad intra est dispositio rei habentis partes, quarum una per habitum disponitur ad aliam. Oportet ergo illam partem quæ disponitur per habitum ad aliam partem ordinari. Sed anima cum sit victima & completiua forma hominis ad nihil aliud quod sit in homine ordinatur, non ad tempus, sed magis corpus ad animam, cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso (ut dicitur secundum philosophum) ergo in essentia animæ non potest esse aliquis habitus qui sit dispositio hominis secundum se. Item non potest esse in ea aliquis habitus qui sit dispositio hominis in comparatione ad opus, quia sicut dictum est, ad rationem habitus requiruntur plura ad invicem diversimode commensurabilia. Essentia autem animæ una & simplex est, non habens partem & partem ipsa etiam inquantum huiusmodi uno modo semper se habet. Potentia autem relata ad suas operationes diversimode ordinari & commensurari possunt. Contingit enim intelligere recte & non recte, propter multa quæ ad actum intelligendi concurrunt, scilicet sancta imago, & multa talia. Et similiter est de voluntate, propter quod in solis potentibus ut ordinatur ad actus, possunt esse

opus meritorium. Gratia in quantum animam deo gratia
cit dicitur operans, in quantum vero est principium operis meri-
torij quod etiam ex lib. arb. procedit dicitur cooperans. A.D.

patet

IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primò q. lib. arb. sine gratia ad obtinendam salutem non sufficit. Et ostendit errorem Pelagianorū. Et circa hoc tangit & explicat secundum Aug. quod dicebant Pelag. gratiā & salutem secundum meritū dari. Et hic error ortum habuit à Pelagiano monacho, qui dicebat homines sine gratia posse implere mandata dei. Et cum increparetur à fratribus dicētibz, ad quid ergo est necessaria gratia. Respondit, ut facilius posset homo mandata dei implere, quā sine gratia, difficiliori poterat operari. Et sic ponebat quod lib. arb. erat ista gratia sine qua principaliter nihil boni operari posset homo. Adde aut multa alia inconuenientia quæ dicebat ex istis sequētia, scilicet orationes quæ ecclesia facit quod nihil conferant his pro quibus fuerunt factæ. Et quod gratia datur secundum merita nostra. Et quod paruuli sine originali peccato nascuntur. Postea ponit obiectiones & auctoritates Aug. per quas hæretici confirmant errores suos. Quorum prima talis est, Si sic peccatum secundum Aug. ergo cauere potest. Si enim cauere nō posset, ergo peccatum non esset, quia nullus peccat in eo quod cauere non potest. Sed peccatum non vitatur, nisi per lib. arb. quia secundum Aug. voluntas est quæ peccatur, & recte viuunt: ergo secundum Aug. per lib. arb. sine gratia potest quis mereri. Et respondet Aug. qui dicit sic intelligisse quod voluntas est quæ peccatur & recte viuunt, sed nō potest in bonum dirigi, nisi per gratiam dei à peccato mādāta adiuvetur. Item arguit per Aug. auctoritatem dicentis quod nulli debet imputari, si non fecerit quod facere non potuit: ergo paruuli qui gratiam non habent, sed diuina mandata non seruant rei publicandi non sunt. Ex quo sine ipsa gratia non possent mandata implere: Et respondet Augustinus, quod hoc dicit cōtra Manichæos qui ponebant duas naturas in homine, vnā bonā à deo, aliam malā à diabolo, quod si ita esset, non posset ab ea bonum fieri, & sic non esset ei culpa imputanda. Postea ponit aliam ipsorum obiectionem, 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. re-

spondet Augustinus quod hec potestas nulla est si non esset a deo data, unde proponit quod voluntas non nisi per gratiam opera pietatis facilius exerceret. Postea ponit alias obiectiones, quod potest aliquis in deum credere sine gratia, eo quod velle credere nostrum est, ergo potest homo in deum credere sine gratia. Respondet Augustinus quod utrumque est dei principaliter, ex consequenti autem nostrum, quia non nisi nobis volentibus & consentientibus hoc esse potest. Item ad idem arguunt secundum Augustinum posse habere fidem a natura est hominum, ergo homo per sua naturalia potest in deum credere. Et respondet quod homo de se habet naturalem aptitudinem ad credendum, & diligendum, sed credere, vel diligere sine gratia esse non possunt. Utinam ponit veritatem de gratia & libero arbitrio secundum Hieronymum qui dicit etiam illos errare qui dicunt homines propter naturam malam non posse vitare peccatum, & illos qui ponunt homines propter naturam bonam peccare non posse sicut Iovinianus. Ambo enim tollunt arbitrii libertatem, sed dicit Hieronymus quod possumus semper peccare, & non peccare ut nos liberos confiteamur. Hec est fides nostra &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum sine gratia possit homo cognoscere aliquam veritatem.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 1.



INTRA distinctionem istam primo 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.

2. 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 multo minus per inventionem, & sic nullo modo.

3. **IN CONTRARIUM** est, quia si absque gratia non possemus aliquid verum intelligere nullum nostrum intelligere esset pure naturale, & ita intellectus secundum se haberet propria operatione quod est inconueniens, ergo, &c.

4. **RESPONSIO.** gratia dupliciter accipitur, vno modo pro gratia dei providentia, qua gratis omnibus rebus impendit ea quae ipsis 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 autem 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 idem 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 a perfectione posterioris, propter quod intellectus ad intelligendum verum non requirit gratiam quae perfectio voluntatis ponitur. Et hoc est quod dicit Augustinus primo libro retractionum non approbo quod in oratione dixi deus qui non nisi mundos scire verum voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa vera scire, sed per gratiam homo mundus efficitur.

5. Si autem gratia vocetur quodcumque habituale donum gratis datum quod potest esse commune bonis & malis, sic distinguendum est de veritate, quia quaedam veritas est de sensibilibus & ex sensibilibus deducta, quaedam vero quae nec est in sensibilibus, nec ex sensibilibus deducta potest. Primam veritatem potest intellectus intelligere absque dono quocumque; supernaturalem gratiam dato, quia quilibet 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 intellectuum cum sensitivo, ergo talem veritatem potest intelligere intellectus noster sine quocumque addito. Si autem sit veritas quae nec fit in sensibilibus, nec ab eis potest deduci vel sunt multa quae fide tenemus, sicut talis veritas potest cognosci dupliciter. Vno modo cognitione 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 quae est qualiscumque assensus ex coniectura vel auctoritate dicentis, sic videtur esse dicendum, quod sine quocumque habitu supernaturali potest intellectus noster veritati articulorum assentire. Quod pater primo, quia illi veritati potest intellectus noster assentire, ad cuius obiectum habet motum, & si non necessarium, tamen probabile & persuasivum. Assentimus enim multis, de quibus non habemus necessariam rationem, sed valde tenemus coniecturam, sed ad assentiendum veritati supernaturali sine quocumque habitu habemus motum probabile & persuasivum, verbi gratia, quum Christus doceret se esse verum deum, & ad confirmationem suae doctrinae faceret signa quae 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 alicui necessarius habitus, credo enim pluviam futuram, quia ita dicit astrologus, & credo deum incarnatum, quia ita dicit scriptura, quam puto secundum auctoritatem ecclesiae a deo inspiratam quare & cetera. Item non requireretur habitus, nisi ut elevarer potentiam, sed istud non est necessarium, quia quantumvis sit super facultatem naturalem intellectus nostri clare intelligere veritatem articulorum, tamen non est super facultatem eius assentire ei ex auctoritate aliterius. Multis enim assentimus ex dictis sapientum quae non clare intelligimus. Item secundum doctores, hereticus discedens solum unum articulum caret habitu fidei infuse, & tamen assentit aliis articulis: ergo non videtur necessarium quod ponamus habitum infusum ad assentiendum veritati articulorum. Et si dicatur, ergo fides superflua. Dicendum quod non, quia etsi non sit necessaria propter assensum absolutum acceptum: est tamen necessaria ad hoc, ut intellectus veritatem articulorum, & assentiat facilius contra intellectus duritiam, & firmiter ac discretè contra intellectus errorem, quia unusquisque habitus, sicut inclinatur ad proprium obiectum, sic facit relictare contraria.

8. **AD PRIMVM** 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, quae non potest esse nisi dispositio actu illuminato. Unde & alij sensus lumen non requirunt ad cognoscendum proprium obiectum, quod sine lumine extrinseco praesentialiter habere possent. Et similiter est circa intellectum, cui suum obiectum potest praesens esse sine quocumque dono habituali superaddito.

9. Ad secundum dicendum quod secundum Augustinum ibidem, ille qui docet similis est illi qui movet digitum ad ostendendum visui, qui tamen virtutem visui non confert videndi, & homo potest exterius verba proferre, quae sunt signa veritatis, non tamen vim intelligendi veritatem praebet, sed est a solo deo: pro tanto ergo deus dicitur interius docere quod vim intelligendi in nobis causat, & non ex hoc quod in cognitione causat libet veritatis novum lumen infundat.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum sine gratia possit homo aliquid bonum facere.

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 2.



SECUNDO queritur, vtrum sine gratia possit homo aliquid boni facere. Et videtur quod non, quia cogitatio boni praecedit operationem eiusdem finis cogitare bonum non possumus sine gratia, secundum Corinthios tertio. Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex deo est, ergo nec facere. Item

Item Ioannis decimo quinto, sine me nihil potestis facere, sed deus habitat in nobis per gratiam, ergo sine gratia non possumus in opus bonum.

3. **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.

4. **RESPONSIO.** Opus aliquod potest esse bonum dupliciter. Vno modo bonitate morali, quae 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 bonae operationis morales: quare, &c. Minor probatur, quia recta ratio agibilium, & voluntas per eam recta sufficit ad bonam operationem moralem, haec 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 vitae aeternae vel est de condigno, vel de congruo. Sed meritum de condigno innititur valori operis, qui est gratia habitualis: meritum vero de congruo innititur libertati divinae, quae etiam gratia dicitur secundum unam acceptionem gratiae, ut dictum fuit supra. distinctione vigesima sexta, ergo nullum meritum nec de condigno neque de congruo potest esse sine gratia altero duorum modorum accepta: & in hoc erravit Pelagius dicens liberum arbitrium sufficere ad merendum sine gratia, quod non est verum, quamvis per se sufficiat ad eliciendum opus morale bonum ex genere, sine & circumstantiis. Per hoc autem quod dicitur per se, non excluditur generalis influentia dei quae rerum principia in esse conferuat, sine qua nihil esset aut fieret. Et sic intelligitur illud Ioannis decimo quinto, sine me nihil potestis facere: & illud secundum Corinthios tertio, non sumus sufficientes cogitare, &c. vel intelligitur de cogitatione eorum quae ad finem pertinent, ad quae & si possumus attingere sine quocumque dono habituali, non tamen sufficimus, quia non facilius nec firmiter, ut patuit supra immediatè.

5. **PER HOC** patet responsio ad argumenta in contrarium.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum sine gratia possumus vitare quodcumque peccatum mortale

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 3. & 9.



TERTIO queritur, vtrum sine gratia possumus vitare quodcumque peccatum mortale. Et videtur quod non, quia a 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.

2. Item mori a peccato consequens est, ut dicitur Rom. 8. ergo ubi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccandi, sed in statu peccati est necessitas moriendi, ergo, &c.

3. **CONTRA.** Nullus peccat in eo quod vitare non potest. Si ergo existens in peccato non potest peccata vitare, ergo peccando non peccat, quod est impossibile.

4. **RESPONSIO.** De homine possumus loqui dupliciter. Vno modo secundum statum naturae integræ, in quo potuit esse gratia & culpa. Alio modo secundum statum naturae corruptae, pro quo necesse est hominem carentem gratia, esse in peccato mortali. In primo statu potuit homo sine gratia vitare quodcumque peccatum mortale. Quod pater, quia omnis natura in sua integritate potest in actu suo, cuius habet plenum dominium non exorbitare, sed a suis deliberationibus in quo solo potest peccatum mortale consistere, est plene in dominio hominis: ergo in statu naturae integræ potuit homo circa hunc actum non exorbitare, & ita non peccare mortaliter.

5. In statu autem naturae corruptae, scilicet post peccatum primum vel in peccato mortali distinguendum est, quia hominem ex genere sine gratia & in peccato mortali posse vitare quodcumque peccatum mortale potest dupliciter intelligi, vel de peccato commissio modo non potest homo sine gratia vitare peccatum, quia non potest satisfacere de peccato commissio sine gratia, quia cum peccatum transierit actu, & maneat reatu, non est idem resurgere a peccato, & cessare ab actu peccandi, sed resurgere a peccato, est

reparari ad ea quae homo per peccatum amisit, & expediti ab eis quae ex peccato incurrit, sed homo per peccatum mortale amittit acceptionem operum suorum a deo, quae ante peccatum acceptabantur, ut remunerabilia vita aeterna ad quae 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 poenae aeternae, a quo cum sit infinitus, nisi per gratiam (hoc est per dei gratiam condonationem) absolui non potest, secundum quod Psalm. dicit ex persona peccatoris, non dabit deo placationem suam & precium redemptionis animae suae, & laborabit in aeternum, & vivet adhuc in finem: propter quod peccatum iam commissum non potest homo vitare sine gratia: & in hoc concordant omnes doctores, licet circa hoc olim erraverit Pelagius aestimans hominem propriis operibus posse sine gratia se a peccatis commissis satisfaciendo absolvere.

6. Si autem loquamur de peccato committendo, vtrum sine gratia possit quodcumque vitare. Distinguendum est, quia homo sine gratia aut est in peccato secundum actum, puta quia vult furari aut adulterari, aut solum secundum reatum, puta quia peccavit, sed non manet actu in voluntate peccandi, vel forte 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 principis speculabilibus necessario assentit conclusionibus habentibus cum eis claram & necessariam colligantiam: ergo similiter voluntas assentiens alicui fini, necessario assentit his quae habent claram & necessariam colligantiam cum illo fine. Propter quod ille qui vult adulterari, & in hoc perseverat, si non possit ad hoc attingere nisi furando, quod de adulterio necessario 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 invidere, quod non est intelligendum de necessitate absoluta, sed conditionata quae est ex fine: dum enim superbus fini suo inhærere vult, qui est querere propriam excellentiam, necesse est ut invidet alterius excellentiae, quae proprie excellentiae 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 insufficientem potest singula peccata mortalia vitare ad aliquod quidem tempus, sed non diu. Quod sic probant, sicut rationi debet subdi inferior appetitus, ita ratio debet subdi deo, & in ipso finem constituere, & sicut per iudicium rationis debent regulari moris 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, ut contingant multae inordinationes: cum enim homo non habet cor suum firmatum in deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando, veller ab eo separari, occurrunt multa propter quae vitanda, vel consequenda homo recedit a deo, cōtemnendo praecepta ipsius, & peccando mortaliter. Et ideo sicut homo in gratia constitutus (in quo tamen appetitus inferior non plene subditur rationi) potest vitare singula peccata venialia, & etiam 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. Primo quia secundum omnes in statu naturae integræ homo poterat omne peccatum mortale vitare. Quae autem pertinent ad naturam, per peccatum non amittuntur, licet forteabilitas minuantur: & ideo libera electio boni, & fuga mali, quae ad naturam liberi arbitrii 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, ut est mendacium iocosum dictum ex deliberatione, vel verbuociosum. Aliud est peccatum veniale propter imperfectionem actus, sicut sunt subiti motus sensualitatis, respectu eorum quae ex genere sunt peccata mortalia: licet autem non possumus vitare omnia peccata venialia secundo modo dicta, quia ratio non potest semper esse perugil ad reprimendum omnes tales motus: imò dum vnus reprimitur, alter subito resurgit: nihilominus tamen omnia peccata venialia ex genere quae sunt ex deliberatione possumus vitare: & per eandem rationem omnia mortalia quae non nisi ex deliberatione sunt: eorum autem quae sequuntur deliberationem, habemus semper plenum dominium, ideo non est simile quod pro simili inducitur, nisi quo

ad hoc quod sicut circa appetitum sensitiuum cōtingunt multae inordinationes inuitabiles, quantum ad primos motus & subitōs propter hoc quod non perfecte subiacentur rationi, sic circa rationem respectu eorum quae sunt ad finem contingunt multae inordinationes subitae & inuitabiles propter hoc quod motus voluntatis in ea quae sunt ad finem non plene subditur deliberationi rationis quae est ex fine, sed in talibus deordinationibus nō 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 posset vitare, omne peccatum mortale hoc esset vel propter caritatem gratiae, vel propter inclinationem derelictam ex peccato precedente, non propter carentiam gratiae, cum quia in statu naturae integre hoc poterat sine gratia ut dictum est, tum quia non plus tollit priuationem 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 licet libertas totaliter relinquitur sed efficacia merendi tollitur necesse est propter inclinationem derelictam ex peccato precedente, quia inclinatio derelicta ex bono actu non necessitat voluntatem quin liberē possit à bono deuiare, ergo neque inclinatio derelicta ex malo actu necessitat eam quin liberē possit malum vitare. Itē 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 praecedentium opinionum. Et ad hoc videndum distinguendum est de peccatis mortalibus, quia quidam sunt contra praecepta iuris naturalis, quidam vero sunt contra praecepta iuris diuini & supernaturalis. Dicendum ergo quod peccata quae sunt contra praecepta iuris naturalis tantum possunt vitari ab homine existente in peccato praedicto modo scilicet secundum solum reatum, sed nō illa quae sunt contra praecepta iuris supernaturalis. Primum patet ut prius, quia si talia peccata non possent vitari sine gratia hoc esset vel propter defectum gratiae, vel ratione peccati praecedentis. Non propter primum, quia talis defectus fuisset in statu innocentiae si homo fuisset creatus sine gratia in quo omnia peccata talia poterant vitari & faciliter, nec ratione peccati praecedentis: quia voluntas ex vno non necessitatur ad volendum aliud nisi ponat actum suum ad utrumque aliquammodo eligendo vel refusing, sicut intellectus non necessitatur ad assentiendum vni propter alterum 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 vnus 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 omne opus bonum bonitate morali quae est ex obiecto, sine, & circumstantiis ut dictum fuit in precedente quaestione ergo qui libet potest sine gratia vitare quodcumque peccatum quod est contra dictamen solum iuris naturalis.

11 Secundum patet quod scilicet sine gratia non potest homo vitare omnia peccata quae sunt contra praecepta supernaturalis, ut sunt praecepta de suscipiendis sacramentis ecclesiae, puta eucharistiae, &c. quia ad talia suscipienda tenetur homo in statu vitae nisi casus necessitatis excludat. Excludit ergo casus necessitatis & habita copia conferentis aut suscipiuntur, aut non, si non committitur peccatum nouum ex contemptu sacramentorum, si suscipiuntur, iterum committitur peccatum si suscipiens non sit 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 imo, quia suscipiens talia sacramenta forte non recolat de peccato, & ita nō debet sibi imputari ad culpam, quia in tali peccato suscipit eucharistiam. Non valet quia quod iste non recolat de peccato commisso, aut hoc est quia conscientiam suam diligenter non discussit, aut dicit quod discussit, nō tamen in noticiam eius deuenit, si primo modo sic nō excusatur à peccato quia voluntas omissionis circumstantiae quae requiritur ad actum non excusat. Sed discussio conscientiae in suscipiente sacramentum eucharistiae est circumstantia quae ad hoc factum requiritur iuxta illud quod dicit Apostolus primo Corinth. vnde dicitur, Probat autem seipsum homo &c. ergo eius omisio non excusat quin peccet sicut recipiens in mortali. Sed secundo modo scilicet si conscientiam suam sufficienter discussit, & nihilominus in noticiā peccati non deuenit, remittitur ei ex generali contritione sine qua non est sufficiens discussio conscientiae, & sciam non est in peccato, propter quod non habet iam locum questio in hoc

casu. Patet ergo quod existens in peccato mortali quo ad solum reatum potest vitare (quocumque casu conueniente) omne peccatum quod est contra praeceptum iuris diuini.

13 Ad primum argumentum dicendum quod à potentia in quantum defectuosa nō egreditur nisi actus defectuosus, & ideo à voluntate adhaerente malo fini, & ex illo aliquid aliud eliciendo non potest egredi nisi actus malus. Et sic dicendum quod voluntas perseverans in peccato secundum actum non potest diu vivere, quin cadat in aliud peccatum, tamen nihil prohibet voluntatem quae 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 iniunctur rationi, cuius rectitudinem reatus peccati non tollit.

14 Ad secundum dicendum quod aequè necessarium est existentem in gratia mori, sicut existentem in peccato: vnde necessitas moriendi ex peccato originali consequuta est quod omnes contrahunt, & non ex peccato actuali quod committunt.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum sine gratia possit quis implere diuina praecepta.

Thom. 1.2. q. 109. ar. 4.

QUARTA quaeritur, vtrum sine gratia possit quis implere diuina praecepta, & videtur quod nō, quia nullus damnatur nisi pro peccato commissionis vel omissionis, sed qui praecepta legis impleret, nihil committeret igitur sine gratia praecepta legis homo possit implere, quum sine gratia possit peccatum vitare (ut statim ostensum est) tūc sine gratia posset homo vitare damnationem, sed qui damnatur est in gloria: ergo homo non habens gratiam posset in gloria esse.

1 Item Augustinus libro de haeresibus dicit hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, ut credant sine gratia hominem posse facere omnia mandata diuina.

2 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud quod homo naturaliter facit sine gratia, per seipsum facere potest, sed gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt, ut dicitur Romanorum 2. ergo praecepta legis sine gratia impleri possunt.

3 RESPONSIO. In omni praecepto sunt duo consideranda. Materia praecepti & finis, materia praecepti cadit sub obligatione, est enim illud quod praecipitur finis autem praecepti cadit sub intentione, non autem sub obligatione, non enim praecipitur, sed intendit praecipiens, ut mediante praecepto ad illud perueniatur: verbi gratia, legislator praecipit non percutere ciuem, & intendit per hoc inter ciues fouere amicitiam. Si quis igitur ciuem cui non percutit, nec tamen conciuem diligit, implet praeceptum legis quoad praecepti obligationem, vnde legem legis non meretur, ut legis transgressor, nihilominus ad finem intentum à legislatore non attingit. Similiter in praeceptis diuini aliud est quod praecipitur tanquam materia praecepti cadens sub obligatione. Aliud vero quod finaliter intenditur, quod enim praecipitur est actus virtutis, quoad substantiam actus solum, ut honorare parentes, credere vnum deum, & similia, quod autem intenditur, sed non praecipitur, est, ut homines per talia opera sic disponantur, quod opera eorum acceptentur, ut remunerabilia vita aeterna, quod sit per gratiam. Et sic loquitur Saluator Marthae decimonono. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata. Quod autem ita sit, patet, quia sicut per praecepta affirmatiua praecipitur actus virtuosus, sic per praecepta negatiua prohibetur actus vitiosus, & sicut seruantur praecepta affirmatiua, faciendo quod praecipitur est fieri, sic seruantur praecepta negatiua abstinendo ab eo quod prohibetur est fieri, sed sub prohibitione praecepti negatiui cadit actus quoad substantiam actus, ne fiat, & non quo ad modum, videlicet ut abstinens ab actu prohibito sit in gratia, qui enim non occidit vel non moechatur, dato quod nō sit in gratia, non propter hoc est transgressor illorum praeceptorum, non moechaberis, non occides, nec committit nouum peccatum, quia nullus facit contra praeceptum negatiuum per omissionem, sed solum per commissionem, sed non habere gratiam est sola omisio, ergo qui non est in gratia, nec occidit, nec moechatur, & sic de aliis praeceptis negatiuis non est transgressor eorum, sed potius obseruator. Et

1 Et eodem modo in praeceptis affirmatiuis nullus est transgressor si faciat quod praecipitur, pura quod honoret parentes, licet non sit in gratia, quoniam non peruenit ad finem intentionis ad praecipiente, videlicet ad hoc ut facta sua sint remunerabilia vita aeterna: hoc enim intenditur, sed non praecipitur. Ex hoc patet responsio ad quaestionem istam, sicut ad praecedentem, quia sunt quasi vna questio. Non enim est peccatum mortale, nisi si contra aliquod praeceptum. Et ideo sicut homo sine gratia potest vitare peccata mortalia, sic potest implere praecepta.

2 Dicendum ergo quod sine gratia quae est specialis acceptatio diuina, potest homo implere praecepta iuris naturalis, non autem illa quae sunt iuris supernaturalis, ut de suscipiendis sacramentis. Primum patet, quia qualibet potentia potest in actum ubi proportionatum quantum ad substantiam actus sine additione cuiuscunque alterius. Est enim potentia quae possumus, ut dicitur secundo Ethicorum. Sed sub praecepto iuris naturalis eadem actus solum quantum ad substantiam actum, actus dico quorum potentiae sunt in nobis, ergo sine gratia & quocumque alio habito possumus adimplere quae sub tali praecepto cadunt. Secundum patet, quia ubi habere gratiam cadit sub praecepto, ut materia praecepti, ubi praeceptum non potest sine gratia impleri, sed sic est in susceptione sacramentorum, ergo &c.

3 AD PRIMVM 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 prauius gratia qualitercumque data.

4 Ad secundum argumentum dicendum quod Augustinus loquitur de implerione mandatorum cum perueniente ad finem legis, ut 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 preparare.

Thom. 1.2. q. 109. ar. 6.

QUINTA quaeritur, vtrum sine aliquo dono supernaturali, ac speciali motione spiritus sancti, homo possit se ad gratiam preparare, & videtur quod non, quia deterior est mors spiritualis quam corporalis, sed homo mortuus corporaliter non potest se preparare ad vitam corporalem recuperandam, ergo nec mortuus spiritualiter per gratiam potest se preparare ad spirituales vitam, quae est per gratiam.

1 Item Ioannis sexto dicitur, nemo potest venire ad me, nisi pater qui me misit, traxerit eum: si autem homo seipsum preparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur, quare.

2 CONTRA. Prouerbiolorum duodecimo cap. dicitur, homo misit animam preparare, sed illud dicitur esse hominis, quod per seipsum potest: ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad aliquam gratiam preparare.

3 RESPONSIO. Quod homo possit se preparare ad gratiam sine nouo dono habituali sibi diuinitus infuso, omnes concedunt, & merito, quia si homo indigeret tali dono ad preparandum se ad gratiam per eandem rationem indigeret quoniam enim donum supernaturale datur, nisi preparatis in habentibus vnum liberi arbitrii, alioquin daretur omnibus, quod non est verum. Hoc autem posito procederet in infinitum, quum tunc sit maior ratio sistendi in vno quam in alio: ergo preparatio ad gratiam non requirit aliquod habituale donum, & hoc omnes concedunt.

4 Vtrum autem preparatio ad gratiam requiratur speciale adiutorium dei animam mouentis & inspirantis bonum propositum. Dicitur quidam quod sic, quia ordo finium est secundum ordinem agentium, semper enim supremum agens mouet ad finem, sicut animus militis conuertitur ad querendam victoriam ex motione ducti exercitus: ad sequendum autem speciale verum pro statu praesentis vitae est quod vnatur deo per gratiam, ergo ad hoc necessaria est specialis motio dei tanquam finis agentis.

5 Sed istud non videtur, quia licet supremo agenti conueniat ad vltimum finem perducere: nihil tamen prohibet infimum agens ad vltimum finem disponere, sicut videmus in generatione hominis, in qua licet deus introducat formam vltimam, natura tamen ex propria virtute disponit materiam, similiter licet ad confectionem gratiae requiratur specialis motio dei gratiam infundentis: si tamen gratia sit habituale donum, tamen ad eam potest homo se disponere parē, ut videtur per liberum arbitrium absque tali speciali motione.

6 Ideo videtur aliter esse dicendum, quod si speciale adiutorium vocetur immediata motio voluntatis a deo, sine tali potest homo se preparare ad gratiam, quia illud bonum quod habet ad gratiam immediatum ordinem videtur esse preparatorum ad ipsam, sed bonum morale est huiusmodi. Quum ergo in tale bonum possit homo sine immediata motione voluntatis à deo, patet quod absque tali adiutorio potest se homo ad gratiam preparare. Si autem speciale adiutorium vocetur specialis providentia, quam deus habet de his qui hereditatem capiunt salutis, sic praedestinati quandoque cadentes à gratia per culpam, non possunt se ad gratiam preparare sine speciali dei adiutorio, quia sicut sub ordine generalis providentiae quam deus habet de rebus, cadit quicquid rem ipsam in finem promouet, sic sub ordine speciali providentiae quam habet de electis, cadit quicquid eos promouet ad salutem, siue sit exterior admonitio hominis, siue argitudo corporis, vel quicquid voluntatem excitat ad bonum: & si hoc vocetur gratia, sine tali gratia non potest homo se preparare ad gratiam.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod mors spiritualis peior est quam corporalis, quoad actum quem priuat, sed melior est secundum appetitum quam in subiecto relinquit, ratione cuius potest se disponere ad recuperandum vitam gratiae, non autem naturae.

8 Ad secundum dicendum quod nullus venit vsque ad deum, nisi per gratiam quam solus deus infundit si sit habituale donum: tamen potest homo ad deum tendere, preparando seipsum absque alio speciali adiutorio quam quod dictum est.

Sententia huius distinctionis XXXIX. in generali & speciali.

POST HOC considerandum est. Superius magister determinauit de gratia absolute. Hic determinat de ea in comparatione ad statum primi hominis. Et primo determinat statum primi hominis quoad gratiam & virtutem. Secundum determinat penam peccati ipsius. Tertium ibi, potest autem quae verum de ligno, haec est sententia in generali, &c.

1 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primum querendo primum, vtrum homo in statu primo indigeret gratia. Et respondet quod indiguit homo gratia non per quam liberaretur à malo, quia peccatum non habebat, sed habebat vnde stare poterat, sed gratiam per quam efficaciter moueretur in bonum non habebat, nec vnde 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 penam peccati ipsius exclusus est homo à loco delictarum, & à ligno vitae, per quod poterat in aeternum vivere, non post peccatum sumendo, sed tantum ante. Et soluit quandam auctoritatem quae videtur facere in contrarium, scilicet, quod si etiam post peccatum sumpserit, viueret in aeternum. Subdit etiam quod ad impediendum reditum hominis in paradisum apposta est angelica & ignea custodia, scilicet cherubin & flammeus gladius, atque versatilis, per quae significatur quod homo ad vitam non debebat redire nisi per cherubin, id est, per plenitudinem scientiae, scilicet charitatem, & per gladium versatilem, id est, per tolerantiam temporalium passionum. Vltimò querit vtrum ante peccatum de ligno vitae comederit, & si comedit, quare non fuit factus immortalis. Et respondet magister quod comedit, sed immortalitas non conferebatur, nisi per frequentem ligni esum. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in statu innocentiae homo indigeret gratia.

Thom. 1.2. q. 109. ar. 2.3. q. 4.

QUÆRITUR in ista distinctione istam queritur, primo, utrum in statu innocentie homo indiguerit gratia. Et videtur quod non, quia pena non prece- dit culpam, sed carceris visionis diuine est quæ- dam pena, ergo hanc non incurritur homo in statu innocentie dato quod gratia non habuisset.

2 IN CONTRARIUM est quod dicitur Roman. 8. gratia dei vita æterna, ergo in quolibet statu ad consequendam vitam æternam necessaria est gratia.

3 RESPONSIO. quauis homo in statu innocentie con- ditus fuerit in gratia, tamen non necessario indiguit ea ad con- seruandum statum illum, indiguit tamen ea ad meritum vite æternæ. Primum patet, quia status innocentie non amittitur nisi per culpam, sed illam poterat homo vitare sine gratia ut dictum est supra 28. dist. quare, &c. Secundum patet, quia ad meritum de condigno requiritur gratia habitualis, ad meritum autem de congruo requiritur gratia quæ est acceptatio diuina ut ostensum fuit supra dist. 27. ergo &c. Item ad illud ad quod aliquis non potest peruenire ex natura sua oportet peruenire ex alterius gratia vel do- no gratuito quod est idem, sed ad visionem diuinæ essentia in qua consistit vita æterna homo non potest peruenire ex propriis naturalibus, ergo oportet quod ad hoc perueniat ex alterius do- no seu gratia.

4 AD ARGUMENTUM in contrarium dicendum quod carentia visionis diuinæ potest intelligi dupliciter. Vno modo negatiue, & sic non est propriè pena, sed defectus totam naturam creatam consequens, nulla enim natura creata est ex se sufficiente ad visionem diuinam in homine ante peccatum si gra- tia visionis diuinæ fuisset in homine ante peccatum si gra- tia non habuisset. Alio modo potest sumi priuatiue ut intelli- gatur quedam obnoxietas ad carentiam visionis diuinæ & sic est pena, nec fuisset in homine ante peccatum.

QVÆSTIO SECUNDA.

Utrum in statu innocentie homo ha- buisset omnes virtutes

Thom. 1. 2. q. 109. ar. 3.

POSTEA queritur, utrum in statu innocentie homo habuisset omnes virtutes. Et videtur quod sic, quia virtus est dispositio perfecti ad opum ut dicitur 7. physicorum, sed in statu innocentie homo fuisset maximè perfectus, ergo habuisset omnes virtutes.

2 Item nullus ex culpa sua debet reportare commodum, si ergo in statu innocentie caruisset virtutibus cum post peccatum perficeretur per eas, tunc homo ex peccato commodum reporta- ret, quod est inconueniens.

3 IN CONTRARIUM est quia quedam virtutes ha- bent pro materia passionem respicientes malum, ut fortitudo quæ est circa timores, sed huiusmodi passionem non fuisset in statu innocentie ergo nec tales virtutes.

4 RESPONSIO. virtutis quedam sunt theologicæ quædam intellectuales, quedam verò morales. De theologicis di- cendum quod fuissent in statu innocentie, cuius probatio est quia respectu actus in quem potentia non potest per se, vel non promptè & faciliter, oportet in potentia ponere habitum ele- uantem, vel tollentem difficultatem, sed intellectus humanus & voluntas non possunt per se in cognitionem articulorum, & in spem futurorum bonorum vel non promptè & faciliter, ut pa- tet in precedente distinctio. ergo respectu talium actuum oportet ponere in nobis aliquem habitum eleuantem potentias vel tollentem difficultatem. Si verò loquamur de virtutibus intel- lectualibus, 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 fuisset in statu innocentie in quo nullum hominem deerat quod bona voluntas posset adipisci (ut dicit Augustinus. 14. de ciuitate dei) sed virtutes intellectuales sunt huiusmodi, ergo &c.

quæst. 1.

5 De virtutibus autem moralibus, sciendum quod quedam sunt circa operationes, ut iustitia & liberalitas & huiusmodi, quedam autem circa passionem moderandas. De primis dicendum quod fuissent in statu innocentie per eandem rationem quæ dicta est de virtutibus intellectualibus, quia simpliciter melius est tales habere quam eas carere, nec excedunt facultatem naturæ quin ex principis naturalibus possint acquiri, virtutes autem morales quæ sunt circa passionem ponentes in eis medium & mode- rantes eas inter excellendum & defectum non fuissent in statu in-

nocentie nec fuissent necessariae, nisi in quantum pertinuisissent ad rationem originalis iustitiæ, vel formaliter vel virtualiter. Cuius ratio est, quia respectu illius actus non oportet ponere ali- quem habitum, respectu cuius potentia nullam habet indeter- minationem, & nullam paritur difficultatem, sed in statu inno- centie appetitus sensitui nullam habuisset indeterminationem, & nullam difficultatem in appetendo secundum rectam ratio- nem, imò plenè & promptè obediuit rationi, hoc enim habuit conditio illius status: ergo in illo statu non fuissent necessariae virtutes, quæ ordinantur ad moderantiam passionum, nisi forte dicatur quod huiusmodi virtutes intrinsece pertinebant ad ratio- nem originalis iustitiæ, vel formaliter ut aliqui putant, vel virtualiter, & ita non fuissent acquisite, sed innatæ vel infuse, nec essent virtutes morales, sed quasi naturales, nisi propter si- militudinem actuum, ad quos inclinarent.

6 Et si diceret aliquis quod simpliciter in primo statu non pa- tiebatur quis difficultatem in operibus quæ sunt ad alterum, ut sunt iustitiæ. Dicendum quod verum est inerat tamen possibilis indeterminationis, quia licet haberet homo rectitudinem volunta- tis ad deum & proximum, poterat tamen ab ea deficere, non autem ad rectitudinem appetitus sensitui, nisi precedente defectu re- ctitudinis voluntatis. Vnde possumus formare talem rationem, ubi est solum vnus modus ex natura determinatus, nec est possi- bilis alius: ibi non est necessarius aliquis habitus, sed respectu passionum appetitus sensitui fuit vnus solus modus in statu in- nocentie ex natura determinatus, natura dico ut instituta fuit, nec fuit alius possibilis durante primo statu. Non enim potuit ferri appetitus sensitui in suum obiectum, nisi secundum di- stinctionem rationis, ergo respectu passionum non fuit tunc neces- sarius aliquis habitus. Maior patet ex his quæ dicta fuerunt supra de habitu, distinctione vigesima sexta. Minor similiter declaratur, ubi fuit supra, distinctione vigesima prima, quum quæretur, Vtrum in statu innocentie potuerit homo peccare venialiter, sequitur ergo quod nulla virtus moralis circa passionem existens, fuisset in statu innocentie. Præter hoc autem est specialis ratio de his quorum obiecta omnino non fuissent, ut de fortitudine tangen- batur in arguendo.

7 AD PRIMUM argumentum dicendum quod in statu innocentie homo fuisset maximè perfectus etiam secundum ap- petitum sensitui magis quam nunc, sed illa perfectio fuisset innata seu infusa, & non acquisita. Vnde non fuisset habitus, ut nunc loquimur de habitu.

8 Ad secundum dicendum quod homo ex peccato nullum in hoc reportat commodum, quia perfectionem quam nunc habet tra- ctu temporis, & difficultate acquirendo tunc habuisset a princi- pio plenius & altiori modo quoad illa quæ respiciunt passionem appetitus sensitui.

QVÆSTIO TERTIA.

Utrum in statu innocentie opera fuis- sent magis meritoria quam modo.

Thom. 1. q. 95. ar. 4.

DEINDE queritur utrum 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 non est meritum essenziale ex radice charitatis, cui additur meritum accidentale ex difficultate operis. Et illud 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 par- ticulares personas virtutesque status, si secundum totum statum, sic dico quod merita status innocentie & status moderni sunt æqualia, quia quantitas meriti innotescit ex quantitate præmissi, sed præ- missum saltem essenziale est idem & æquale quod conferretur pro meritis modernis status, & quod collatum fuisset pro meritis inno- centie status duraret, ergo &c. Minor probatur, quia pro- prium quod reddetur pro meritis status moderni est quod erunt æquales angelis dei, in gloria tunc autem non fuisset premium maius, quia natura humana non est dignior angelica, nec mor- ali.

nus, quia non esset ignobilior instituta quam destituta, quare &c. Si autem in statu moderno ipse Christus includeretur, tunc me- rita status moderni excederent merita status innocentie nullus enim in statu innocentie peruenisset ad æqualitatem gratiæ & gloriæ Christi.

5 Quantum autem ad meritum accidentale quod est ex diffi- cultate operis, sicut in martyrio vel in ieiunio, non est dubium quod merita moderna excedunt merita quæ tunc fuissent. Si au- tem fiat comparatio meritorum personarum singularium sta- tus primi & moderni, sic dicendum quod tantum possunt ho- mines mereri nunc quantum tunc, sed non ita faciliter. Quod patet, quia ubi nullum est retrahendum à bono, ibi voluntas promptius & facilius fertur in bonum, sed in statu innocentie nullum fuit retrahendum à bono, sicut modo est in nobis ex repugnancia carnis ad spiritum, ergo, &c.

6 Veruntamen quia eadem principia bonæ operationis (sci- licet ratio & voluntas) sunt in nobis quæ fuerunt in illo statu, nec deest gratia seu acceptatio diuina bonis operibus nostris, sicut nec bonis operibus aliorum defuisset, manifestum est quod æquè bene potest nunc operari, sicut tunc, licet non æquè facili- ter, quæ difficultas aut non augeat meritum, quia non est ex na- tura operis, sed conditione operantis, vel si augeat illud pertinet ad meritum accidentale, non essenziale.

7 PER HOC patet, ad primum argumentum. Secundum etiam argumentum solum probat quod merita status moderni excedunt merita status innocentie, quoad me- rita accidentalia. Quod autem in contrarium dicitur quod me- rita nostra sunt mixta demeritis falsum est, licet enim in nobis sint merita, sint etiam demerita: non sunt tamen permixta, ut ex demeritis minuantur merita extensiuè vel intensiuè, licet fructus eorum impediatur vsque ad solutionem reatus demeritorum.

Sententia huius distinctionis trigesi- mæ in generali & speciali.

IN SUPERIORIBVS insinuatum est. Superius determinat magister corruptionem humanæ naturæ per peccatum in primo homine. Hic verò determinat qualiter peccatum cum illa corruptione in posteris deuenit. Et diuidi- tur in quatuor. Primo inquit peccati ordinem solum. Secundo eius translationem. Tercio ipsius remissi- onem. Quarto eius aggravationem, scilicet an peccatum pri- mus superest inuenire. Secunda ibi, in princip. dist. 31. patet dictum. Quarta ibi, in princip. 33. dist. ibi prædictis adicien- dum. Prima est præfatis lectionis, & diuiditur in duas. Primo determinat suum intentum. Secundo excludit obiectiones con- trarias. Secunda ibi, vnde Augustinus Iuliano. Prima in tres. Pri- mo inquit an sit originale peccatum. Secundo quid sit quan- tum ad genus moris, verum scilicet culpa an pena. Tercio quid sit quantum ad genus naturæ. Secunda ibi, quod diligenter in- uestigandum. Tercia ibi, nunc superest videre. Secunda princi- palis in qua excludit quasdam obiectiones, diuiditur in tres, se- cundum tres obiectiones quas excludit. Secunda ibi, Item inquit Iulianus. Tercia ibi, ad hoc autem quod diximus. Et hæc est sen- tentia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primo, quod ex peccato primi hominis pena & peccatum in posteris transi- rit, hoc est originale peccatum: quidam autem intelligunt pecca- tum ab Adam transisse in posteris, non quod educatur ab eo per originem, sed per imitationem: circa quod dicit in hoc magister errare Pelagium: si enim per solam imitationem diceretur pec- catum eius in nos transisse, multò magis debet in nos peccatum transisse à demone, quem primo peccantem postea imitatur. Postea querit quid sit originale peccatum, & dicit quod secun- dum quosdam originale peccatum nihil aliud est, quam reatus quidam, quo homines sunt obligati ad penam pro peccato pri- mi parentis: secundum tamen veritatem, originale peccatum po- test esse originale culpam à principio per originem tra- ductam. Postea dicit quod ista culpa non est actus hominis, sed est quedam concupiscentia vitiosa mala desideria in nobis excitans, quæ aliquando lingua naturæ dicitur, & aliquando lex mem- brorum, vel tyrannus vel lex carnis nominatur, & ex inobedi- entia dei omnes traxisse peccatum, id est, malam habilitatem. Postea dicit quod Iulianus hæreticus querit per quā viam tale pec- catum subintrat patre non peccante, nec genito, nec etiam con- trario, & respondet Aug. quod per inobedientiam primi parentis. Vltimo querit quomodo potius omnes esse in Adam secun- dum carnem, in quo non fuerunt tot athomi quot homines ab eo

processerunt. Et respondet Aug. quod materialiter vel carnaliter in eo fuimus: aliquid autem ab eo decisum est, ex quo sine alterius materie additione per solam multiplicationem in ipso genera- tum est corpus filii. Et sic per similem decisionem factam à pa- rentibus multiplicatum est genus humanum vel hominū, & nihil omnino exterius adueniens transit in veritatem humanæ natu- ræ, quod probat per auctoritatē euangelij, & etiā per rationem, quia in resurrectione habebunt homines perfecti quantitate sine alicuius materie additione, ergo & modo: non negat tamen magister, quin alimentum transeat in veram carnem & ossa, sed non in veritatem humanæ naturæ. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Utrum defectus quos sentimus in nobis, infint nobis à nobis.

Vide Caiet. 12. q. 109. ar. 2.

IRCA distinctionem istam queritur primo, utrum defectus quos sentimus in nobis, scilicet mors, fames, sitis, ægritudines, & huiusmodi infint nobis à natura, an sint nobis pena alicuius culpæ. Et videtur quod infint nobis à natura, quia quæ sunt vnus rationis, causantur ex prin- cipio vnus rationis, sed mors & ceteri defectus sunt vnus ratio- nis in nobis & in brutis: ergo quum in brutis sint à natura, & non ex culpa, videtur quod similiter sint in nobis.

2 Item in demonibus naturalia remanserūt integra post pec- catum, ergo & in homine: cum igitur homo post peccatum sit im- mortalis, patet quod immortalitas eius non fuit natura, sed gra- tia, sed in viuētibz qui non est immortalis per naturam, est mortalis per naturam, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia omnis passio inflicta 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 à natura tanquam à causa per se, à culpa verò, sicut à causa remouente prohibens. Primum cōmuniter probatur tali ratione, omne compositum ex contrariis, quorum vnus natum est agere in aliud est natura sua corruptibile, sed corpus huma- num & omne mixtum est huiusmodi, est enim compositum ex ele- mentis, quæ ratione suæ contrarietatis agunt inuicem, ergo, &c.

5 Secundum probatur sic, per donum originalis iustitiæ pro- hibebatur omne latium, inducens corruptionem in corpore, sed illud donum est ablatum propter peccatum parentum, ergo peccatum est causa corruptionis, sicut remouens prohibens. Horum autem duorum secundum cōmuniter conceditur. Primum autem in suffi- cienter probatur, scilicet quod omne mixtum sit corruptibile, per hoc quod elementa ex quibus cōponitur ratio suæ contrarietatis agunt inuicem. Quod patet, quia actio elementorum in mixto non potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo, quia vnus elementū secundum illud quod est, agit in aliud, quod esse non potest, quia elementa non manent actū in mixto: omne autē quod agit, agit secundū quod est ens in actū. Alio modo sic, quia vna qualitas elemen- taris agit in aliā, quod potest esse adhuc dupliciter. Vno modo, quia vna qualitas agit in aliam sibi contrariā, puta calidum in frigidum, & humidum in siccum, & euerſo. Alio modo, quia vna qualitas agit in aliā non sibi contrariā, puta calidum in humi- dum. Primum non potest esse, quia idem secundum idem non agit in seipsum, sed calidum & frigidum sunt vna & eadem qualitas in mixto, similiter humidum & siccū, ergo, &c. Maior patet minor probatur, quia si calidum & frigidum essent duæ qualitates in mixto, aut distinguerentur secundū subiectū, aut solum secundū essentiam, non secundum subiectū, quia non quælibet pars mixti esset mixta, nec secundum essentiam solum, quia tunc contraria essent in eodem subiecto, quod est impossibile: sic ergo in mixto ex calido & frigido vna qualitas media, & similiter ex humido & siccō, per hoc quod reducitur ad mediū: cum igitur idē non agit in seipsum, nec calidum agit in frigidum, nec humidū in siccū.

6 Item non potest dici quod vna qualitas agit in aliam non sibi contrariā, puta calidum in humidum, quia si calidum ageret in humidum, ageret in ipsum vel tanquā in contrariū, vel tanquam in subiectū. Non tanquam in contrariū, ut de se patet, nec tan- quam in subiectū, cum quia licet calidū & humidum sint in eodē subiecto, vnū tamen non est subiectū alterius, neque euerſo, tum quia illud quod est ratio agendi actione vniuoca, non potest esse forma subiecti, in quod agit, alioquin idem esset simul in actu formali & in potentia formali, quia subiectū habens talem formam, puta calorem calidum est formaliter, & quia transmu- taretur ad similem secundum speciem esset in potentia ad calo- rem formaliter, & sic esset simul actū, & formaliter calidum & in potentia calidum & formaliter, quod omnes negant cum cō-

traditionem implicet, sed calor est principium & ratio agendi vniuoca, 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 existenciam, si ergo calidum ageret in humidum sibi subiectum, non corrumpere ipsum directe, nisi corrumpendo aliquid, siue quo non posset humidum esse, illud autem non datur quare &c. Nullo ergo modo corrumpitur mixtum, per hoc quod elementa ex quibus componitur, agunt & pariuntur adinuicem ratione contrarietatis, sicut dicebatur, in mixto enim non est principium actuum suar corruptionis, sed passivum loquendo generaliter: principium vero actuum est extrinsecum, scilicet continens contrarietatem qualitatis, quod immutat contentum a sua naturali dispositione ad innaturalem, & per hoc tandem corrumpitur. Vnde philosophus diffiniens putrefactionem quae est via ad corruptionem naturalem, quattuor Metheororum dicit sic, putrefactio est corruptio quaedam in vnoquoque humido proprie secundum naturam caliditatis ab aliena caliditate, hoc autem est quid ambiguit. 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 qualitativis 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 dissimilis & praefixa, nunquam tale corrumperecitur 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 & ceteri 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 per naturam praeprae hoc autem specialiter in homine causatur a culpa primorum parentum, non per se, sed sicut a remouente prohibens ut 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 fuit naturalis simpliciter, sed gratia collata natura in sua institutione saltem quoad hoc quod per diuinam providentiam conferuabatur ab exterioribus laesibus, & positus fuit in loco reuerentissimo, & nutrebat cibus confortatiuis & purissimis, ut dictum fuit supra, decimanona distinctione, quibus per peccatum amissis incidit in necessitatem moriendi, ratione cuius mors & ceteri defectus sunt homini poenales, & hoc ei pro poena fuerat connumeratum, ut tangitur in argumento ad oppositum.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum aliquis defectus in nos per originem transiens possit habere nomen culpae.

Thom. 1.2. q. 82. ar. 1. & 3.

SECUNDO quaeritur, utrum 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 naturae sumus filij irae, secundum illud Ephes. 2. Eramus 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 peccauit culpam suam generando in alios transfudit.

3 IN CONTRARIUM est, quia nullus culpatur, nisi ex his quae sunt in eius potestate, ut dicitur 3. Ezechiel. Sed illud quod per originem trahitur non est in potestate nostra, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, utrum in nobis sit originale aliquid peccati, vel aliqua culpa, & secundo supposito quod sic, utrum illud sit dictum, vel qualitercunque aliter: utrumque enim istorum proponitur in terminis questionis.

5 QVANTVM ad primum respondendum est indubitanter, quod in nobis est per originem aliquid peccati seu aliqua culpa,

pa, & dicere oppositum est error Pelagij & Iuliani hereticorum, qui negauerunt in paruulis esse quodcumque peccatum, tollentes necessitatem baptismi a paruulis, ut recitat Augustinus in diuersis locis. Quod autem oportet ponere in nobis aliquid peccatum originale pater auctoritate sacrae scripturae & sanctorum, auctoritas scripturae expressa est in Psalmis: ubi dicitur sic, Ecce enim, in iniquitatibus concepit sum &c. Illud autem non potest intelligi de peccato parentis, cum actus matrimonialis quo concipiuntur filij possit esse absque quocunque 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 peccauit dum in eo essemus, sicut in originali principio contraximus originale peccatum. Auctoritates ergo sanctorum Aug. Greg. complures sunt ad hoc, quia quia magister sententiarum satis recitat in littera, ideo hic eas non infero, & haec tunc non sufficiunt 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 quod an peccatum originale sit peccatum proprie seu culpa in paruulo, quia de proprietate solum agit 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 vel potestate declarabitur, nec est dubium quod secundum non est adeo voluntarium proprie sicut primi, 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 Aug. respondens Iuliano heretico de hoc articulo dicit quod peccatum illud a voluntate primi hominis feminatur, & in hoc concordant omnes sancti doctores quos quot auili & 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 sanae mentis sentiat oppositum.

7 Voluntas autem aliena potest esse aliquid voluntarium dupliciter. Vno modo quando aliquis proprio consensu transiit in alterum suam voluntatem & auctoritate ut quicquid alius egerit nomine istius gestu sit, tunc enim quicquid alius agit reputatur esse voluntarium istius ex praecedente mandato vel consensu generaliter, etiam si res gesta sit displicere quando inuoluntate in modo peccatum paruulorum non potest esse voluntarium quum paruuli proprio actu voluntatis suae praeconsenserint in illud quod Adam erat facturus, hoc enim dicere de paruulis qui non dum erant, esse absurdum. Alio modo potest aliquid dici esse voluntarium voluntate aliena, quando voluntas vnius dicitur seu interpretatur esse voluntas alterius, quia vnius aliquo modo continetur in alio, sicut ponitur exemplum satis conueniens a doctoribus de milite cui si datur castrum pro se & filiis si fidelitatem regi seruauerit, voluntas patris in seruando vel non seruando si delitatem est interpretatiue voluntas filiorum quum ad consecrationem vel amissionem castrum, quia sicut est ipsi datum non solum pro se, sed pro posteris, sic seruatur vel amittitur non solum pro se sed & posteris. Et hoc modo voluntas Adae dicitur fuisse voluntas omnium posterorum qui descendere erant ab eo per viam naturalis generationis mediate vel immediate, quia ipsi pro se & pro posteris collatum fuit interpretatiue voluntas filiorum in modo nostro. Et quia defectus huiusmodi originalis iustitiae in nobis vel aliquid circa hoc dicitur esse peccatum originale, ut in sequente questione patebit, ideo tale peccatum dicitur fuisse voluntarium non voluntate personali huius vel illius paruuli, sed voluntate Adae quae predicto modo fuit interpretatiue voluntas omnium qui tunc erant in ipso sicut in originali principio.

8 Iuxta quod etiam est advertendum quod ipsi Adae fuit aliquid per se & directe voluntarium puta complacere uxori in

comedendo de fructu per uxorem oblato, aliquid autem fuit ei voluntarium non directe & per se, sed solum concomitante & ex qua consequentia scilicet priuari pro se & pro posteritate originali iustitia, hoc enim non fuit per se & directe per Adam voluntarium, sed sequenti est in ipso & in nobis ad peccatum eius actuale & voluntarium, & forte secundum se fuit involuntarium. Credibile enim est quod Adae displicuit quando scilicet primo se tali dono priuari. 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 ubique aliis 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 gestum per alterum aliquid dicitur voluntarium esse illi qui propria sponte transiit suam voluntatem seu auctoritatem 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 concomitante & per quandam consequentiam ut dictum fuit. Qui ergo reputat quod tale voluntarium voluntate aliena non directe sed concomitante 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 fatendum est in paruulis esse peccatum originale seu culpam siue modum loquendi sit proprius, siue alius.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut dens dicitur iratus non secundum affectum, sed effectum in quantum preparat poenam alicui vel indigit, sic nos nascimur filij irae propter reatum poenae quem incurrimus ex peccato primi parentis. Ad secundum dicendum quod Adam quia peccauit transfudit in posteris naturam ream carentiae iustitiae originalis, sed non transfudit culpam secundum propriam rationem culpae eo modo quo peccatum actuale dicitur proprie culpa quae est defectus voluntatis proprie, & ex propria & personali voluntate illius cuius est peccatum.

11 AD ARGUMENTVM alterius partis dicendum quod philosophus non ponit nisi peccatum actuale, quod est in potestate & libertate peccantis ut fiat vel non fiat, & tale habet propriam rationem culpae. Ex originali autem non sic culpatur paruulus sicut ex actuali adulter, sed solum imputatur ei ad culpam defectum quem habet quatenus fuit in potestate & voluntate sui originalis principij modo quo dictum est.

QUESTIO TERTIA.

Utrum originale peccatum sit carentia originalis iustitiae, an aliquid aliud.

Thom. 1.2. q. 82. ar. 2. Dur. de summe. Inf. 3. d. 4. q. 3.

TERTIO quaeritur, utrum 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 carentia originalis iustitiae videtur vltor, sed carentia originalis iustitiae inest nobis a deo, ergo, &c. Minor probatur: quia sicut deus per suam influentiam est causa gratiae, & per cessationem suae influentiae est causa carentiae gratiae, ita videtur esse circa iustitiam originalem & eius carentiam, iustitia originalis fuisse donum a superna natura sicut gratia.

2 IN CONTRARIUM arguitur: quia omne peccatum in eo quod est malum formaliter consistit in carentia alicuius per se debita inesse, sed illa perfectio respectu peccati originalis non potest esse actus, nec in actu, quia tunc originale esse peccatum non esset habitus, non naturalis, quia naturalia post peccatum non transeunt integra in hominibus sicut in demonibus, ergo fuit supernaturalis, sed illa non videtur fuisse nisi iustitia originalis, ergo eius carentia est peccatum originale.

3 RESPONSIO. Circa questionem istam procedetur sic, quia primo ponitur duo modo dicendi seu duae opiniones circa materiam istam. Et secundo inuestigabitur in quo conueniant vel differant, concludendo cum hoc, quid sit tenendum.

4 PRIMVS modus est quem magister sententiarum recitat in littera, dicens scilicet diligenter inuestigandum est quid sit, de hoc

enim sancti doctores obscure loquuti sunt, atque scholastici doctores varie senserunt, quidam enim putant originale peccatum esse reatum poenae pro peccato primi hominis, id est, debitum vel obnoxietatem quia obnoxij vel addicti sumus poenae temporali & aeternae pro primi hominis actuali peccato: quia pro illo (ut ait) debetur poena aeterna omnibus, nisi per gratiam liberentur. Haec sunt verba magistri sententiarum, ex quibus apparet quod ipse non reputat hanc opinionem heresim Pelagianam, vel ei propinquam, sicut quidam inconsiderate dixerunt, imo recitata haeresi Pelagij, qui dicit quod ex peccato primi parentis nihil transiit in posteris propagatione, sed solum imitatione, & reprobat illa subiungit hanc opinionem connumerans eam inter opiniones sanctorum doctorum & scholarum, ut clare patet ex verbis eius statim positis.

5 Hanc autem opinionem 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, utraque 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, siue quo non est culpa vel peccatum, sed secundum omnes doctores sanctos & alios omnis defectus existens in paruulo ab origine habet magis rationem voluntarii respectu Adae, vel ipsi Adae quam paruulo, imo non habet rationem voluntarii 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 transiit, nec transire potuit in posteris: transiit autem quo ad reatum & poenam, quia ex eius peccato non solum ipse, sed omnes peccati incurrunt poenam & reatum poenae, ergo poena cum reatu, vel reatus poenae existens in posteris potuit dici aliquo modo culpa Adae, & nihil aliud existens in paruulis, ut istius videtur, & haec fuit minor, sequitur ergo conclusio, scilicet quod illud idem (videlicet reatus poenae sit peccatum originale in paruulis.

6 Secundo probant idem sic. Apostolus tractans hanc materiam Rom. 7. comparat demeritum Adae merito Christi, dicens, quod sicut per vnius inobedientiam, scilicet Adae, peccatores constituti sunt multi, ita per vnius obedientiam, scilicet Christi, iusti constituti fuerunt multi, ex merito obedientiae Christi, quod efficimur iusti non sit in nobis nisi donum gratiae: aliquantulum debet propter eius meritum, ergo similiter ex peccato Adae non sit in nobis nisi carentia alicuius doni prius habiti ab ipso, & debiti habere a nobis, & sic propter eius demeritum efficimur peccatores, quia rei vel obnoxij sumus huius carentiae, propter quod talis reatus videtur secundum istos esse illud peccatum originale quod ex actuali peccato Adae contraximus. Et confirmatur consequentia: quia ut in eodem capitulo subditur, maius fuit donum Christi, quam delictum Adae. Et ideo plus potuit meritum Christi in nobis, quo ad iustificationem quam peccatum Adae quo ad condemnationem.

7 Item declarat idem tertio sic, in eodem capitulo circa principium dicit Apostolus sicut per vnum hominem peccatum intrauit in mundum. Et subdit qualiter, dicens in quo omnes peccauerunt, & ut exponit magister sententiarum in littera, siue intelligitur in quo homine, siue in quo peccato sanum est in Adam enim omnes peccauerunt ut in originali principio non solum eius exemplo, ut dicunt Pelagiani, Omnes enim ille vnus homo erat. Ita etiam in illo vno peccato quod intraret in mundum recte omnes dicuntur 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 incurrunt, ratione cuius earent originali iustitia, & carebunt visione diuina secundum communem legem, nisi ab hoc reatu per baptismum absoluantur, ut magister subiungit: in quo videtur innuere quod aliter non peccauerunt omnes in Adam, nec in peccato eius, nisi quia incurrerunt propter illud peccatum reatum poenae temporalis & aeternae praedictae.

8 Contra praedictam opinionem arguitur maius & soluitur: Arguitur, si peccatum originale est reatus, ergo non est culpa nec poena, quia reatus neutrum praedictorum est illud autem videtur inconueniens, 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 vocatur culpa. Nos enim consueuimus dicere aliquem manere in peccato, quidam est reus poenae aeternae debet pro peccato, licet non maneat in actu peccandi, nec in voluntate peccandi.

9 Secundus modus est quod peccatum originale est carentia iustitiae originalis

originalis debita haberi, quod declaratur sic, voluntarius defectus seu carentia alicuius perfectionis necessaria ad salutem est peccatum, sed in parvulo carentia iustitiae originalis debita haberi, est talis defectus seu carentia, ergo est peccatum. Maior de se patet ex ratione culpae seu peccati, quae est esse voluntarium malum. Minor declaratur, quia secundum ordinem primitivum a deo institutum iustitia originalis fuit homini necessaria ad salutem consequendam. Et haec collata fuit ad pro se & pro tota posteritate quam peccando amisit voluntarie pro se & pro tota posteritate. Et ideo carentia eius cum debito habendi eam est defectus alicuius perfectionis necessaria ad salutem secundum ordinem primitivum institutum: est etiam defectus voluntarius totius naturae ex voluntate Adae, in quo dum peccavit fuit tota natura sicut in principio originali, quare, &c.

10. **N V N C** restat videre quomodo isti duo modi conveniant vel differant, ut videretur quod non differant in re: quia peccatum originale non potest consistere in sola carentia originalis iustitiae, quia talis carentia fuisset in homine constituto in puris naturalibus, in quo non fuisset aliquod peccatum vel aliqua culpa, quia talis perfectio non fuisset debita haberi ab eo: omne autem malum est privatio alicuius boni debiti haberi. Item nec potest consistere in tali carentia cum debito habendi, nisi sit aliquo modo voluntaria: quia nullum est peccatum nisi voluntarium: unde si aliquid debitum haberi perderetur per violentiam simpliciter, ita quod amissio nullo modo esset voluntaria, nec antecedens, nec alio quocumque modo nullum esset peccatum. Requiritur ergo, quod si illa carentia sit peccatum, quod sit voluntaria, sed non nisi a voluntate Adae, quae, ut dictum est, potest interpretari dici voluntas nostra. Non fuit autem aliter voluntaria voluntate Adae, nisi quia voluit Adae vel actus volendi ipsius meruit quod talis perfectio, videlicet iustitia originalis, ipsi & posteris auferretur: unde ex peccato voluntario Adae dignum seu debitum fuit quod tam ipse quam posteris carentur iustitia originali. Et ideo dignum fuit quod eam amplius haberet, & in ista dignitate seu debito carendi tali dono vel indignitate habendi tale donum consistit formaliter ratio peccati originalis, quae in nullo aliorum sine hoc est aliquod peccatum, quod etiam expresse dicunt aliqui illorum qui ponunt secundum modum, dicentes quod peccatum originale est carentia iustitiae originalis debita haberi cum indignitate habendi eam, vel cum dignitate, vel debito carendi ea.

11. Ex quo potest sic argui, esse dignum poena est esse reum poenae, & dignitas poenae est reatus poenae proveniens ex aliqua culpa, sed esse dignum carere iustitia originali debita esse est dignum poenae, quia carentia iustitiae originalis debita est esse reum talis poenae, quae est carentia iustitiae originalis debita, & talis dignitas est reatus, qui ergo ponit quod peccatum originale consistit in hoc quod est esse dignum carere iustitia originali debita, sicut illi de secundo modo realiter ponunt, quod consistit in hoc quod est esse reum tali carentia, quia talis dignitas est reatus, & econverso. Et hoc est quod dicunt tenentes primum modum, & sic inter primum modum & secundum non videtur esse differentia in re, sed solummodo in verbis, de quibus non debet esse controversia quando constat de rebus.

12. Nunc ergo restat ponere quid tenendum sit in hac materia, & est indubitante tenendum quod in parvulis est peccatum originale, cum hoc dicat sacra scriptura quae est a deo inspirata, sed quid sit necesse est autem quod sit vni trium quae incurrimus propter demeritum peccati primorum parentum. Primum est carentia iustitiae originalis quam debebamus habere & habuimus ex dono facta primis parentibus pro se & pro posteris, si non peccassent: & quia peccaverunt, indigni sumus eam habere, & digni ea carere tanquam rei talis poenae seu carentiae ratione praedictae culpae. Secundum est in nobis rebellio virtutum sententiarum ad rationem. Et tertium est in corpore passibilitas & mortalitas.

13. Quod autem trium istorum sit, seu vocetur peccatum originale, non invenio quod aliquis dixerit ipsum esse mortalitatem seu passibilitatem, quia ista magis se tenent ex parte corporis: peccatum autem magis ex parte animae. Magister autem sententiarum dicit ipsum esse habitalem concupiscentiam, seu concupiscentiam vel fomitem, aut legem carnis & membrorum, languorem naturae & tyrannum, quae omnia accipit pro vno & eodem, scilicet pro rebellione virtutum sententiarum ad rationem, quamvis ex diversis rationibus. Et haec sententia magistri tangit illud quod est materiale in peccato originali, & non illud quod est formale, ut alij doctores dicunt communiter.

14. Communior autem opinio est quod peccatum originale est carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam, & dignitate carendi eam: quae dignitas alij nominant reatum, concordantes in re significata, sed differentes in nominatione: tenemus ergo rem quae ab omnibus tenetur communiter, & verbosi, contentiosi, calumniosi, & maliciosi homines disputant de nominibus.

15. **AD ARGUMENTUM** in oppositum dicendum quod carentia originalis iustitiae est in nobis a deo tanquam a subrahente iuste a nobis donum suum propter demeritum primorum parentum: sed in hac carentia precise non consistit formaliter originale peccatum, sed in esse dignum vel reum talis carentiae: haec autem dignitas vel reatus non est in nobis a deo, sed ex peccato primorum parentum.

16. **ARGUMENTUM** pro altera parte satis concludit quod peccatum originale satis includit carentiam originalis iustitiae: sed non probat quin plus includat: includit enim debitum habendi, & dignitatem carendi, quae dignitas alij vocant reatum.

Q V A E S T I O Q V A R T A .

Vtrum alimentum convertatur in veritatem naturae humanae.

Thom. 1. q. 119. ar. 1.

REST HAEC quaeritur, vtrum alimentum convertatur in veritatem naturae humanae. Et videtur quod non: quia quod transit in veritatem alicuius naturae, transit in eius speciem: sed alimentum non transit in carnem humanam secundum speciem, sed in carnem secundum materiam, ut patet ex primo de generatione, ergo, &c.

2. Item si alimentum transiret in veritatem naturae humanae, quicquid in homine perditur restitueri posset: sed naturalis non accidet nisi propter deperditionem alicuius quod non restitueretur, ergo per consumptionem alimentum homo posset mortalitatem naturalem evitare, quod est falsum.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia quod est in naturali potentia ut sit tale, per agens naturale efficitur actu tale, sed alimentum est potentia caro, ut dicitur 2. de anima, ergo efficitur actu caro per aliquod agens naturale, illud autem est virtus nutritiva in homine, per se habet ad nutrimentum, ut agens ad proprium passivum, ergo, &c.

4. **RESPONSIO.** Quicunque ponunt alimentum non converti in veritatem naturae humanae, sed ipsum esse quoddam fomentum prohibens consumptionem humiditatis radicalis ad modum quo plumbum positum in fornace prohibet consumptionem argenti vel auri, ut magister videtur sentire in littera: aut quicunque dicunt alimentum aliter converti in veritatem naturae humanae, sed non aequè pure, ut illud quod praexistit, sicut posuit Alexan. quae opiniones in scriptis communibus sunt factae laeidae, moventur ex vno motivo, quia videtur eis quod si per conversionem alimentum in naturam nutriti restitueretur deperditum, cum continuè fiat deperditio, tandem posset cōtingere quod homo ramdiu viveret, quod nihil de materia quae fuit in eo in principio vitae suae maneret in fine: quia quicquid esset à principio deperiret per continuam consumptionem successivè deperditum, & maneret solum illud quod ad restaurationem deperditum esset ex alimento convertitum. Ad hoc autem sequitur quod non esset idem homo numero in fine & in principio, cum ad identitatem numeralem requiratur identitas materiae & formae. Hoc autem est manifestum inconueniens: ideo ponunt quod aliquid vni & eidem numero quod pertinet ad veritatem naturae humanae, scilicet per permanet in homine, cuius unitate permanet idem homo.

5. Istud autem non oportet timere: si enim fieret deperditio secundum determinatam partem solum, puta secundum manum vel pedem, & in illam vel ad restaurationem eius determinatè converteretur alimentum, & postmodum fieret alterius partis signum deperditio, & eius per alimentum restauratio, & sic ita semper, ut distinguatur situs & loco illud quod ex alimento convertitur, ab eo cui additur: forte verò esset illud quod dicitur, scilicet quod esset simpliciter idem animal in principio & fine, quia materia alimenti non acciperet formam praexistentem in materia nutriti, sed esset eius forma distincta, sicut ponitur materia alimenti adueniens, distincta à materia nutriti praexistente. Unde post aduentum alimentum, & receptionem formae in ea sortum à materia nutriti, animal esset aliud secundum partem quam prius, & post consumptionem secundae partis, & eius per alimentum restaurationem, esset aliud secundum duas partes per eandem rationem. Et finaliter esset aliud secundum omnes partes, & ita totaliter esset aliud: non sic autem est, imò alimentum sic convertitur, ut non sit sortum signum illud quod convertitum est ex alimento, & illud quod praexistebat in nutrito: sed efficiuntur idè simpliciter in toto & in parte, ac per hoc manet animal idè simpliciter in toto & in parte, & per hoc manet talis ratio. Illud non variat individuum in toto vel in parte, quod manet in individuo idem in toto vel in parte, sed non obstante conversione alimentum in veritatem naturae humanae, nutriti materia manet eadem simpliciter in toto & in parte, ergo, &c. Maior patet, minor probatur, quod enim

Q V A E S T I O Q V I N T A .

Vtrum semen sit de superfluo alimenti.

Thom. 1. q. 119. ar. 2.

adueniente alimento materia non sit alia in toto quam prius, clarum est, quia materia animalis non tota simul deperditur: ita ut forma fiat praecise & totaliter in alia materia, quia iam vera esset corruptio vnius animalis, & vera generatio alterius, & non nutritio. Itaque neque est alia in parte, quia illa partialitas esset vel secundum essentiam materiae, quia materia secundum se partem non habet, sed est indissolubilis, nec secundum quantitatem, quia illud quod ex alimento convertitur, non differt secundum quantitatem ab eo cui adducitur, sed est eadem numero quantitas, & est eadem pars quantitatis vtriusque perfectius: est igitur eadem materia quae prius in toto & in parte.

7. Causa enim hinc accipienda est, materia enim sit pure potentia sicut secundum se non est actu, sic secundum se non est vna vel plures actus, sed per formam quae est sua actualis entitas, est & sua actualis unitas vel pluralitas, propter quod tota materia quae est sub aliqua vna forma substantiali, est vna & eadem substantialiter & essentialiter, nec est ibi dare diversitatem aliquam, nisi forte secundum quod extenditur per quantitatem ex qua sortitur quandam partialitatem vel diversitatem, quam tamen diversitatem non est assignare inter illud quod convertitur ex alimento, & illud quod praexistebat in nutrito, ut dictum est, ideo vtriusque est simpliciter vni essentialiter & quantitativè, ac per consequens idem simpliciter quod prius in toto & in parte.

8. Haec autem sufficienter probata sunt, si concedatur quod post deperditionem & consumptionem factam in corpore, animalis forma manet eadem simpliciter in parte & in toto, & quod sub ipsa manente sic eadem, fiat illud quod convertitur ex alimento. Si verò per consumptionem vel resolutionem factam à corpore forma varietur in toto vel in parte, vel per aduentum nutriti varietur aliquo modo forma nutriti iam non videtur quod maneat simpliciter idem animal quod prius, cui ex forma videtur tota identitas vel varietas rei.

9. Posset autem alicui videri quod per resolutionem factam à corpore vel nutrimento adueniente forma nutriti in aliquo variatur saltem in aliis ab homine, quia forma quae non est separabilis à materia cui definit esse in materia, definit simpliciter esse: & si incipit esse in materia, incipit simpliciter esse, sed omnes formae vniuersales preter formam rationalem sunt inseparabiles à materia: ergo cui definit esse in materia, definit simpliciter esse: & cum incipiunt esse in materia, incipiunt simpliciter esse: sed in deperditione quae fit in corpore animali, forma secundum aliquam sui definit esse in materia, quia materia quae fuit sub forma animalis, secundum aliquam sui definit esse sub ea. Alioquin nulla fieret resolutio à varietate naturae, similiter in nutritione forma nutriti secundum aliquam sui incipit esse in materia, sicut & aliquid materiae quae prius non fuit sub forma nutriti incipit esse sub ea, ergo videtur per resolutionem factam à corpore, vel nutrimento adueniente variatur forma nutriti secundum aliquam sui.

10. Et dicendum quod si fieret resolutio alicuius partis determinatae & distinctae secundum situm ab aliis vel in nutritione, fieret talis partis additio proculdubio per resolutionem factam à corpore & nutritionem, similiter forma nutriti secundum aliquam sui variaretur quia forma quae extenditur extensione materiae divisione partis, à toto diuiditur, & corruptione talis partis corruptio secundum partem. Et proportionabiliter est dicendum in additione talis partis: sed cum sit resolutio alicuius indistinctae quod resolutio privatur quidem forma sub qua erat, sed forma totius in nullo variatur essentialiter, quia nihil distinctae ipsius formae pertinet ad essentiam, quia nihil distinctae variabiliter intelligendum est in additione quod fit per nutritionem, propter quod sicut in nutritione fit vera corruptio alimentum ab aliquo vera & propria generatione nutriti, sic in resolutione vel partem fit vera generatio vermis, vel alterius rei in materia à corpore resoluta.

11. Ad primum argumentum dicendum quod philosophus non vocat carnem secundum materiam, eo quod careat forma carnis per quam pertinet ad entitatem & unitatem naturae carnis: quia quod ad generationem ex alimento, adiungitur corpori nutriti per modum cuiusdam mixtionis, sicut aqua misceatur vino, & ibidem ponit exemplum philosophus, talium autem efficitur vna natura, sed vocat carnem secundum materiam, carnem cōsideratam secundum naturam materiae quae ut sic aduenit, & recedit: materiam formam quae ut sic manet semper eadem in toto & in parte, ut declaratum est.

12. Ad secundum dicendum quod sicut virtus vini convertentis aquam paulatim per admixtionem aquae debilitatur ut tandem fiat aquosum, sic virtus cōversiva alimentum, primo quidem formaliter debilitatur, deinde deficit ita ut neque possit necesse est animal naturaliter mori.

DEINDE quaeritur vtrum semen sit de superfluo alimenti. Et videtur quod non, quia instrumentum non recipit virtutem principalis agentis nisi per unionem ad ipsum, sed semen habet in se virtutem generandi instrumentaliter derivatam ab anima patris, ergo hoc est per unionem quam habuit cum anima patris: sed omne vnitum animae patris est de substantia eius & non de superfluo, ergo, &c.

2. Item Damascius dicit quod generatio est opus naturae, de substantia generantis producens id quod generatur, sed illud quod generatur in viventibus generatur ex semine, ergo, &c.

3. Item filius assimilatur patri secundum illud quod accipit ab ipso, sed si semen esset de superfluo alimenti & non de substantia generantis plus acciperet filius à porco, vel à boue cuius carnes pater comedit quam à patre, ergo plus deberet assimilari porco, vel boui quam patri quod est falsum.

4. **IN CONTRARIUM** est, quia natura non alleviatur quando aliquid de substantia rei decidit, sed magis gravatur, sed per dejectionem seminis natura alleviatur, ergo, &c.

5. **RESPONSIO.** Sicut circa praecedentem quaestionem sunt opiniones sic circa istam. Quidam enim tam philosophi quam theologi ponunt quod semen est aliquid decedens à substantia & à virtute naturae generantis, alia tamen & alia ratione. Theologi enim hoc posuerunt propter translationem peccati originalis quod non credebant posse traduci cum semine nisi semen esset de substantia generantis, quia per hoc videtur peccatum originale traduci à parente in prolem, quia aliquid prolis fuit infectum in parente quod cum sua infectione derivatur in prolem. Motivum autem philosophorum fuit ex assimilatione prolis ad parentem quae similiter non videtur esse nisi propter aliquid vtriusque commune quod similiter est in prole à parente pertinens ad substantiam vtriusque.

6. Primum autem motivum non valet, quia semen cum sit aliquid inanimatum non potest esse subiectum peccati: per eius translationem traducitur peccatum, quod solum est in habente lib. ar. Item si aliquid pertinet ad substantiam patris cum sua infectione transiret ad naturam prolis tunc idem numero peccatum originale esset in parente & prole, sicut esset idem numero derivatum ab vno in alterum. Item si per derivationem alicuius naturae infectae in parente derivaretur in prolem peccatum originale, cum non derivaretur in prolem tota natura parentis infecta sed aliquid eius, sequeretur quod in parte esset quoddam magnum peccatum originale quod diuideretur in filios in multa parva peccata originalia sicut & ipsa natura patris non secundum se totam sed secundum partem sui derivatur in filios, quae omnia sunt absurda.

7. Praedictum etiam motivum philosophorum sumptum ex assimilatione parentis ad prolem, vel econverso, non est sufficiens, quia assimilatio duorum attenditur secundum formam, non secundum materiam. Omnia enim generabilia communicant in materia, nec tamen sunt similia illa similitudine de qua loquimur, semen autem secundum istos ponitur pertinere ad substantiam patris, vel parentis & prolis solum materialiter tanquam illud ex quo formatur corpus prolis, ergo secundum ipsum non attenditur assimilatio inter parentem & prolem. Et si dicatur quod assimilatio licet non possit esse ratione materiae remotae, potest tamen esse ratione materiae propincae qualis materia est semen. Dicendum quod ubi tota substantia rei est materia, sicut in artificialibus assimilatio potest esse ratione materiae, sed in naturalibus ubi praeter materiam qualitercunque acceptam ad substantiam rei pertinet forma, materia parum aut nihil facit ad assimilationem. Ex hoc ergo quod semen ex quo formaretur corpus prolis decideret de substantia patris non posset reddi sufficienter causa assimilationis parentis ad prolem, sed tota sumenda esset ex virtute formativa quae est in semine ex anima patris quamvis semen non decidatur de substantia eius.

8. Dicendum ergo quod semen decidit de superfluo alimenti. Quod patet ratione & signo, ratione sic, quia si semen esset aliquid resolutum ab eo quod in pertinet ad substantiam membrorum, aut retineret naturam eius à quo resolutum, aut non, si retineret naturam eius à quo resolutum, aut esset resolutum à determinata parte, aut à toto, si à determinata parte, tunc non haberet virtutem movendi ad naturam totius. Si autem resolveretur à toto, & naturam eius retineret, sic semen actu esset quoddam animal parvum, & sic generatio animalis ex animali non esset, nisi per derivacionem quandam, quae manifeste sunt falsa. Si verò semen non retinet naturam

naturam eius a quo resoluitur, tunc iam esset recedens a natura generantis & in via corruptionis existens, & per consequens non haberet virtutem producendi simile aliquid generanti.

9 Signa etiam sunt ad hoc quae ponit philosophus lib. de generatione animalium, quorum unum est, quia nihil dissolubile 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 semine & superfluitas alimenti consequuntur se in multitudine & paucitate, quia ubi inuenitur minus de superfluo alimenti, ibi inuenitur minus de semine. Et propter hanc causam in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti conuertitur in augmentum. Pinguetiam homines sunt pauci feminis, quia superfluum alimenti 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 alimenti.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod ad hoc quod instrumentum recipiat virtutem principalis agentis, non requiritur vnio secundum suppositum, sed sufficit vnio per contrarium, ut patet in securi mota ab artifice: hoc autem modo vultur semen animae generantis: per virtutem enim animae nutritivam digeritur alimentum, ut assimilatur naturae corporis: quando ergo venit ad viciniam digestionis antequam sit in membris conuersum mouetur, ut statim per virtutem animae accipiat formam cuiuslibet membri. Cum ergo per virtutem nutritivam conuersum est de alimento, sic preparato id quod ad nutrimentum indigetur, residuum quod est nutritivum resolutum ad actum generativum: unde ex hoc accipit ut moueat materiam factus eo motu quo mouebatur in corpore, mouebatur autem sic, ut acciperet formam cuiuslibet membri, & ideo virtutem habet formandi materiam proliis in singula membra corporis.

11 Ad secundum argumentum dicendum quod generatio alicuius dicitur esse de substantia generantis non materialiter, sed formaliter, in quantum forma generantis quae est principalior pars substantiae rei, est principium quo generans principaliter generat, & ab ipsa est virtus actiua in agente instrumentaliter.

12 Ad tertium dicendum quod assimilatio non est propter convenientiam in materia sed in forma, & ideo de quocunque sit alimentum siue de carnibus bonis siue porci, quia tamen virtus quae est in semine quod est superfluum alimenti, est productiua similis 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 XXXI.
in generali & speciali.

NVNC superest inuestigandum. Superius determinauit magister de quidditate originalis peccati. Hic determinat de eius translatione. Et diuiditur in tres. Primo determinat suum intentum. Secundo ex determinatione concludit probatum. Tercio excludit quandam dubitationem contrariam. Secunda ibi, iam ostensum est. Tertia ibi, sed adhuc opponitur. Prima diuiditur in tres. Primo mouet questionem, & eam determinat excludendo opinionem erroneam, & declarando veritatem. Secundo mouet quandam aliam dubitationem circa praedicta & confirmat. Tercio ostendit quo modo aliqui purgati a foeditate originalis culpae peccatum transmittere possunt. Secunda ibi, hic quaeritur. Tertia ibi, ne autem miremur. Haec est sententia lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primo inquirendo utrum peccatum originale traducatur secundum animam, an secundum carnem: & dixerunt quidam quod secundum animam, quia animam praesumunt ex traduce. Hoc autem non est ponendum, sed magis per carnem translationem originale peccatum inducitur. Caro enim viciosa concupiscentia concepta virtute in se maculam peccati habet, & ideo ex vniione animae ad ipsam contrahitur peccatum originale. Et ideo dicitur peccatum manere in carne virtualiter. Postea quaerit, utrum ista infectio carnis sit culpa an poena: non enim videtur esse culpa, cum culpa non sit in subiecto irrationali, nec poena, quia inter penales non connumeratur. Et respondet magister quod est quaedam foemina. Postea dicit, quod sicut ex circumcisiis, secundum Augustinum, nascitur poena praeprius, & ex grano nudo granum cum palea, ita ex carne per baptismum mundata, nascitur caro cum infectio

ione 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, & respondit quod hoc ideo dicitur, quia tantum est ibi virtualiter infectio ex qua habet anima maculari. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA

Utrum peccatum originale traducatur per originalem carnem.

Thom. 1.2. q. 81. ar. 1. & 2. & 3. & 4.



CIRCA distinctionem istam primo quaeritur, de modo translationis originalis peccati, utrum traducatur per originalem carnem. Et videtur quod non, quia accidens non traducitur nisi subiectum originale peccati, sed anima, ergo, &c.

2 Item maior est convenientia carnis ad animam, ex quibus sit una natura, quam carnis ad culpam: sed anima non traducitur in hominem per originem carnis, ergo multo minus culpa.

3 IN CONTRARIVM arguitur: quia secundum Apostolum ad Romanos. 5. Per unum hominem peccatum intrauit in mundum. hoc autem non fuit per imitationem, quia sic intrauit per demonem, ut patet per illud quod dicitur Sap. 2. Inuidia diaboli mors intrauit, &c. ergo per originem ratione propagationis vnus ex altero: sed homo propagatur ab homine solum secundum carnem, non secundum animam, quae est ab extrinseco per creationem, ergo, &c.

4 **R**ESPONSO. Dicunt quidam peccatum originale traducitur translatione carnis, hoc modo. Caro enim proliis quae traducitur virtute seminis infecta est: habet enim quandam foeditatem ratione suae naturae, quae licet in semine vel carne non sit culpa, quia non sunt susceptiua culpae, anima tamen ex vniione ad carnem foedam contrahit ex hoc culpam, & est simile. Infectio enim quae est in semine leprosi, non est lepra vel agnoscenda formaliter, sed solum virtualiter: in carne autem leprosi est vera lepra, quia caro est lepra susceptiua: sic infectio vel foeditas naturae, non est in semine vel carne culpa, sed ibi primo habet rationem culpae, ubi inuenitur subiectum susceptiuum, sicut est anima, redundat autem a carne 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 communicat corpori suas dispositiones (ut vitam & huiusmodi) sic dispositiones corporis communicantur animae: cum ergo anima inuisa corpori male dispositio efficitur solida (ut patet communiter in naturaliter fatuis) & similiter est in infectione animae ex infectione carnis.

5 Sed iste modus non videtur conueniens propter multa. Primo quia caro in homine non est caro nisi per animam rationalem, supposito quod in homine sit tantum una forma. Prius ergo vel simul ordine naturae est anima vnita materiae, & caro est caro cum anima intrinsece pertineat ad naturam carnis, sed quod non est infectio non potest ergo non prius infectio caro, & per carnem anima. Sed prius vel saltem simul tempore & natura infectio caro & anima.

6 Et adhuc restat dubium per quid infectio 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, ut dictum est. Illud non videtur, quia illa foeditas quae ponitur in carne, vel est spiritualis vel corporalis. Non spiritualis, quia cum caro sic accepta sit quid pure corporeum, non est talis foeditas susceptiua, nec corporalis, quia corporalis foeditas non est nisi vel per priuationem alicuius convenientis secundum naturam, sicut abscissio nasi reddit faciem foedam, vel per appositionem alicuius disconuenientis, sicut foedatur facies appositione luto. Primum non potest dici, quia per peccatum primorum parentum nihil pertinet ad perfectionem naturae humanae est substantia iustitia enim originalis quae toti naturae subiacet est, fuit donum gratis collatum. Et ideo eius carentia non ponit aliquam foeditatem, sed si talis carentia foeditas diceretur rationem poenae haberet: ex poena autem non causatur culpa, sed econuerso, ideo, &c. Nec secundum potest dici, scilicet quod foeditas carnis sit per appositionem alicuius disconuenientis, quia priuatio nihil ponit, peccatum autem priuatio est, ideo, &c.

7 Si autem dicatur quod illa foeditas non est in carne formaliter, ut bene ostendit praemissa rationes, sed solum virtualiter. Non valet, quia aut esset in carne virtualiter, quod ad virtutem actiua, ut scilicet talem foeditatem in animam ageres, quod esse non potest: quia materia

materia non agit in formam, neque corpus in spiritum, ut ipsi fatentur, vel quo ad virtutem passiuam, & tunc solum se haberet ad recipiendum talem foeditatem, quae recepta iam esset foeda formaliter. Modus etiam translationis peccati originalis quem ponunt, scilicet per concomitantiam carnis & animae, non est conueniens, dicit enim anima quae est actus & perfectio corporis, communicat corpori proprietates suas, in forma & perficiat materiam, amen proprietates materiae nunquam informant formam, sicut nec ipsa materia, nec aliquo modo redundat ad formam non eductam de potentia materiae, qualis est anima, nisi quo ad operationem, in qua communicat cum corpore subiectiue vel obiectiue, & per hunc modum anima infusa corpori male dispositio efficitur solida: quia non habet debitas operationes propter indispotionem corporis. Ad ipsam autem essentiam animae, vel ad eius potentias nulla infectio spiritualis transire potest.

8 Tenendo ergo quod peccatum originale sit carentia iustitiae originalis debita, inesse cum debito carenti ea, quod debetur quidam vocatur reatum, ut in praecedentibus dictum est, potest facillime assignari modus translationis eius: traducitur enim translatione naturae, sicut nihil agit ultra suam speciem, natura deficiens a dono quod gratis ei impensum erat, non potest alteri communicare donum quo caret, & quod supra naturam ei datum fuerat siue collatum, sed solum communicat quod ad naturam pertinet, et carentia doni supernaturalis a principio totae naturae collata. 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 defectuosa 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 creatura ipsam tamen compositam traducitur, unde homo generatur ex traduce: est enim compositus ex vniione partium: vnio autem principiorum essentialium hominis, est a virtute seminis, saltem dispositiue propter quod compositum traducitur, & partes compositi non quidem secundum se absolute, ut sunt, sed ut vnus sint, & vniam faciant naturam traducam, & quia anima non est subiectum originalis peccati, ut talis reatus qualis dictus est, nisi ut faciat vnum cum corpore, vel talis materia: hoc modo est aequaliter traducta, ideo, & defectus eius 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 compositus traditur. Item dicitur ipsum sub ratione perfectionis quam dat anima sensitiua, quae in aliis ab homine virtute seminis educitur de potestate materiae, quamquam & ipsa anima possit dici aliquo modo traducta, saltem dispositiue, & eius translatione peccatum originale traducitur.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum miraculose formatus ex carne hominis praexistens contraheret peccatum originale.

Thom. 1.2. q. 81. ar. 4.

SECUNDO quaeritur, si aliquis formaretur miraculose ex humana carne, puta de digito vel pede, utrum 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. Item Damascenus in 4. lib. quod spiritus sanctus praeparat virginem, de qua Christus erat absque peccato originali nascitur, & illa purgatio non fuit necessaria, nisi in materia esset aliqua foeditas, ex quo originale contraheretur: ergo in formato materialiter de carne humana quantumcumque foeditas, ex parte agentis miraculose esset peccatum originale.

3 IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus in 10. super Gen. ad litteram, quod descendere ab Adam secundum rationem mirabilem est causa contrahendi peccatum originale: sed foeditas carnis sit per appositionem alicuius disconuenientis, quia priuatio nihil ponit, peccatum autem priuatio est, ideo, &c.

4 **R**ESPONSO. Dicendum quod formatus miraculose ex humana carne non contraheret peccatum originale. Quod patet si quis ad illud ad quod natura se habet solum passiuus & nullo modo actiue non potest natura aliquid transfundere, neque perfectionem, neque defectum. Transfusio enim aliquam actiue

nem importat, sed ad illi qui miraculose formaretur ex humana carne natura solum se haberet passiuus, & nullo modo actiue, ergo ad talem non transfunderetur originalis culpa, nec a principio transfusa fuisset originalis iustitia, quis enim transfunderetur deus an natura? non deus, quia ab ipso non est culpa, nec reatus. Nec natura quia natura nihil operatur in tali prole nisi ministrando materiam ex qua nec culpa nec reatus potest in animam redundare, ut ostensum est in praecedente questione.

5 Concordat autem hoc ei quod ab omnibus conceditur, scilicet quod iustitia originalis data fuit Adam pro se & tota posteritate quam peccando amisit pro se & pro posteritate, ac per hoc tota posteritas peccati originale incurrit. Sed constat quod formatum miraculose de manu vel pede non pertineret ad posteritatem Adam, talis enim non haberet patrem aut matrem in tota humana specie sicut fuit Eua, licet fuerit formata de costa Adam, 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 mortalis & passibilis, quia sicut per vnium hominem peccatum intrauit in mundum, ita per peccatum mors ut dicitur Rom. 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 in quantum in ipso omnes eramus ut in principio generationis actiue: quod vocat beatus Augustinus in Adam secundum rationem seminale, sic autem non fuissent in Adam qui formati fuissent formata de massa corrupta, sed fuissent miraculose, & ideo non fuissent in eo solum ut in principio passiuo quod vocat Augustinus fuisset in Adam secundum corpulentiam substantiam quae non est causa generalis corruptionis in prole, ut ipse met dicit.

7 Ad secundum dicendum quod purgatio de qua loquitur Damascenus non fuit aliqua foeditas materiae: quae nisi purgaretur causeret peccatum originale in prole, hoc enim absurdum est dicere etiam concedenti quod tota humana natura materialiter fuerit corrupta, quia materia quam ministrat mater ad formationem proliis nunquam fuit de veritate matris: ideo dato quod tota natura humana fuisset infecta, nihil tamen infectionis esset propter hoc in tali materia, vocat ergo Damascenus purgationem ab emundationem a foeditate quae inerat, sed praeseruationem ab ea quae inesse poterat scilicet culpa actuali. Ex tunc enim beata virgo peccare non potuit mortaliter nec venialiter.

QUESTIO TERTIA.

Utrum peccatum originale sit in essentia animae tanquam in subiecto, an in potentia.

Thom. 1.2. q. 83. ar. 1. & 2.



TERTIO quaeritur in quo tanquam in subiecto sit peccatum originale, utrum 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 vniione animae ad corpus ut dictum est prius, sed anima immediatus vnitur corpori per essentiam quam per potentias, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM 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 ut dicitur Gen. 8. ergo, &c.

4 **R**ESPONSO. 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 expostum, & 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. accipitur quasi dupliciter. Vno modo large prout comprehendit rectitudinem voluntatis ad deum, & debitum ordinem seu debitam subiectionem virium sensitiuarum ad rationem. Alio modo accipitur magis stricte pro sola subiectione, & debito ordine virium sensitiuarum ad rationem. Et hic est modus magis proprius accipiendi iustitiam originalem, ut ibidem dictum fuit.

5 Quorumcumque autem dictorum modorum accipitur iustitia originalis

ginalis, patet quod ipsa non fuisset in essentia anime sicut in subiecto, sed in voluntate vel in viribus sensitiuis, vel in utroque, quia rectitudo est in reformatione & ordo in ordinatis, propter quod secundum utramque acceptionem originalis iustitie ipsa sit rectitudo voluntatis ad deum, vel debitus ordo virium sensitiuarum ad rationem, vel utrumque simul, patet quod ipsa non fuit in essentia anime, sicut in subiecto, sed fuit in voluntate, vel in viribus sensitiuis, vel in utroque: cum iustitia originalis sit etiam & proprie accepta fuerit debita ordinatio & subiectio virium sensitiuarum ad rationem, patet quod ipsa fuit in eis tanquam in subiecto, & per consequens in eisdem est eius carentia quare est peccatum rectitudo voluntatis ad deum, cum hoc fuerit principale in toto statu innocentie: quia ex tali rectitudine cetera dependebantur carentia originalis iustitie est principaliter in voluntate, & per consequens peccatum originale: nec tamen propter hoc in unoquoque sunt plura peccata originalia, sed vnum: quia reatus ex vno est, & ad vnum principaliter, licet ad illud vnum multa sequantur, ut dictum est.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod originale dicitur peccatum nature, non quia primo respiciat naturam anime, sed quia tollit illud quod toti nature fuerat collatum, scilicet iustitiam originalem, quamuis ipsa non esset principaliter in essentia anime, sed magis in voluntate, vel in viribus sensitiuis.

7 Ad secundum dicendum quod originale contrahitur ex vniione anime ad corpus: quia ad vniionem sequitur talis defectus, qui tamen non est in essentia anime, sed in voluntate primo & principaliter, vel in viribus sensitiuis.

Sententia huius distinctionis XXXII. in generali & speciali.

QUONIAM supra dictum est. Superius determinauit magister de peccati quidditate & translatione. Hic vero determinat de eius remissione. Et diuiditur in duas. Primo determinat suum intentum. Secundo mouet quandam incidentem questionem. Secunda ibi, illud quoque non incongrue queri solet. Prima diuiditur in duas. Primo determinat suum intentum. Secundo querit questionem circa causas & modum communis peccati originalis. Secunda ibi, preterea queri solet utrum concupiscentia. Prima diuiditur in duas. Primo determinat remissionem peccati originalis, quantum ad animam. Secundo quantum ad carnem. Secunda ibi, queri autem queri. Sequitur illa pars circa quam mouet questionem circa causalitatem peccati originalis. Et diuiditur in quinque partes secundum quinque questiones quas mouet & soluit, primo querit unde causetur concupiscentia peccati originalis. Secundo unde peccatum tale anime imputetur. Tercio utrum tale peccatum sit voluntarium. Quarto de equalitate diuine iustitie anime infundentis. Quinto de qualitate anime infuse. Secunda ibi, queri etiam queri. Tercia ibi, illud etiam non immerito. Quarta ibi, verum queritur. Quinta ibi, aliquis queri solet. & hac est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primo 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, & transeunt reatu. Postea querit, utrum caro in baptismo a foriditate purgetur. Et respondet secundum quosdam quod sic, cum ad animam & carnis purgationem ordinetur aqua baptismi: secundum alios vero seditas carnis non purgatur, sed solum anima, imo secundum multitudinem generationis multiplicatur seditas, ita quod ex maiore carnis seditate magis originale contrahitur. Primi tamen hoc non concedunt. Postea querit utrum originalis concupiscentie deus sit causa. Et respondet quod sic, in quantum est pena: in quantum tamen est culpa, non. Postea querit, quare peccatum imputatur anime, cuius contradictionem vitare non potest. Respondet quod hoc non est, quia delectatur ipsi carni ut quidam dixerunt de 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 a voluntate primi hominis processit, & contractum est. Postea querit quare deus animam carni infundit. Et respondet quod hoc est ut saluetur institutio humane propagationis. Postea querit, utrum cum anima infunditur sit talis qualis a deo creatur. Et respondet quod non est omnino talis, quia a deo creatur munda, sed coniuncta carni maculam habet. Ultimo querit,

utrum anime sine a deo createe æquales. Et respondet quod in æqualia naturalia recipiunt in creatione sicut & angeli. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum peccatum originale tollatur in baptismo.

Thom. 1. 2. q. 81. ar. 3. ad 3. & 3. q. 69. ar. 3. ad 1.

CIRCA distinctionem istam primo 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 habituali originale non potest remitti, sed illa manet post baptismum, ergo, &c.

2 Item priuatio non tollitur, nisi habitus restituatur: sed in baptismo iustitia originalis non restituitur, ergo peccatum originale non tollitur.

3 CONTRA. Nullus potest simul esse filius iræ & gratie, sed per peccatum originale nascuntur filij iræ: secundum illud Eph. 2. Eramus natura filij iræ, & per baptismum regeneramur in filios gratie, ergo per baptismum tollitur peccatum originale.

4 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est qualiter omne peccatum generaliter remittitur. Secundum est de peccato originali specialiter qualiter remittitur, scilicet per baptismum.

5 QVANTVM ad primum notandum est, quod peccatum remitti, non est aliud quam ipsum non imputari ad penam, quod patet ratione & auctoritate. Ratione sic, peccatum remitti non potest, nisi quo ad offensam, vel quantum ad maculam, vel quantum ad penam. Nec enim circa peccatum aliquid aliud occurrit considerandum. Remissio autem peccati quantum ad offensam non imputari ad penam, quia sicut deus non dicitur offensam secundum affectum, sed secundum effectum in quantum ad modum

offensi penam infligit aut præparat, ita offensa dicitur remitti, si solū, quia pena non infligitur, aut non præparatur. Peccatum ergo dicitur quo ad offensam remitti, quia non imputatur ad penam. Ita apparet de remissione peccati quo ad maculam, quia macula si qua ex peccato coheratur, non est aliud quam priuatio gratie habitualis, vel deordinatio actus quantum ad peccatum actuale.

Quantum ad primum macula remittitur cum gratia restituatur. Priuatio autem gratie pena est, non culpa, & sic idem quod prius. Deordinatio autem actus transit cum actu transeunte: & sicut non manet actus, ita nec deordinatio: nec potest fieri quod idem actus noster sit primo deordinatus, & postea ordinatus. Respondeatur ergo tertium membrum, in quod omnia præcedentia incedunt, scilicet quod peccatum remitti est ipsum ad penam non imputari.

6 Cui concordat dictum scripturæ in Psalmo. Beati quorum remissa sunt iniquitates, & quorum testa sunt peccata. Et subdit Beatus vir cui non imputauit dominus peccatum, verum est quod tale peccatum actuale semper imputatur homini, quousque voluntas eius deordinata prius reordinaretur, quod fit per contritionem, dum bene displicet quod prius male placuit. Sed in hoc non consistit remissio peccati actualis: sed est quoddam præuium ad remissionem, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum, sciendum quod cum peccatum remitti non sit aliud quam ipsum non imputari ad penam (ut statim visum est) peccatum originale remitti, est ipsum non imputari ad penam originalem debitam. Est autem duplex gratia originalis debita. Vna ex parte anime, scilicet carentia vitæ inferioris, & glorie in futuro. Alia est pertinet ad vitæ superiores, & ad corpus, scilicet carentia reformationis virium inferiorum ad rationem, & passibilitas & mortalitas corporalis. Quorum ad rationem, & passibilitas & mortalitas corporalis, quod ad primam penam peccati originale remittitur per baptismum. Cuius ratio est, quia sicut per generationem naturalem acquiritur esse nature, sic per generationem spiritualem acquiritur esse gratie, sed baptismum est quoddam generatio spiritualis, ergo per ipsum acquiritur esse gratie & per consequens esse glorie in futuro. Secunda autem pena non tollitur in baptismo, ut de se patet.

8 Cuius ratione quidam assignant, quia in baptismo non tollitur nisi infectio persone non nature, unde & pater baptizatus generat filium cum originali, licet pater purgatus sit ab eo qui purgatur in patre persona, non natura. Actus autem sunt gratie & glorie que ad hoc actus proficiunt, per baptismum reuertuntur gratia quidem in re, & gloria in spe: passibilitas autem & necessitas moriendi, & rebellio carnis ad spiritum sunt conditiones nature totam speciem consequentes, & ex principiis nature per se causantur, ut ostensum fuit supra, di. 30. Ideo non tolluntur nisi per baptismum, sed tolluntur in generali resurrectione quando

quando per Christum ipsa natura liberabitur a seruiente corruptionis, ut dicitur Rom. 8.

9 Istud autem & si sit probabiliter dictum, tamen non videtur fuisse, cum in eodem non differant natura & persona, ut ostensum fuit in primo libro. Adhuc restat querendum quare defectus nature istius quo ad eius personam non reparatur per baptismum, ut sicut in baptismo gratia restituitur baptizato pro se, & non pro posteritate, sic restituitur 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 etiam sacramenta medicamenta salutis anime, non corporis: sicut videmus in penitentia que ordinatur contra peccatum actuale, sicut baptismus contra peccatum originale. Amittens enim virginem peccando, per penitentiam reparatur ad gratiam, quare est necessaria ad salutem, sed non reparatur ad virginatatem quare pertinet ad dignitatem, quia nec virginitas reparari potest. Similiter per baptismum restituitur rectitudo voluntatis per gratiam, sicut aliquid necessarium ad salutem, sed non restituitur immortalitas, & cetera que pertinet ad dignitatem status: nec decuit etiam quod plus cõferretur reparatis, quam reparatori, imò minus. Sed reparator oportuit esse mortalem & passibilem, qui per passionem & mortem non reparare venerat, ideo, &c. Sicut tamen hi defectus sublati fuerunt a Christo in sua resurrectione, sic auferentur in generali resurrectione per Christum, qui potest inter ea que connexa sunt vel se consequuntur, vnum restituere sine altero. Et licet nunc non auferantur, nihilominus peccatum originale potest dici simpliciter remissum, quia peccatum remitti est ipsum non imputari ad penam, ut prius dictum est. Sicut ergo peccatum actuale dicitur remissum simpliciter, quando soluitur reatus penæ æternæ, licet homo remaneat obligatus penæ temporali, ita & peccatum originale dicitur simpliciter remitti per baptismum, quia ibi soluitur penæ æternæ reatus, scilicet carentia visionis diuine quæ remaneat penæ temporales, que consequuntur sunt ex peccato originali, sicut a causa remouente prohibens.

11 AD PRIMVM dicendum quod in concupiscentia actuali est subiectiue deordinatio culpæ actualis, & ideo ea manente peccatum originale dicitur concupiscentia habitualis est pena consequens originale peccatum, quare manere potest remisso peccato originali quo ad reatum penæ spiritualis, que est carentia gratie, ut dictum est.

12 AD SECUNDVM dicendum quod peccatum originale non est priuatio iustitie originalis simpliciter & absolute, sed est formaliter debitor habendi originale iustitiam cum dignitate carendi ea seu reatu, & illud debitor habendi originale iustitiam & reatu quo paruulus vel adultus dignus est carere ea tollitur in baptismo, & non carentia originalis iustitie, que secundum se & absolute magis est pena quam culpa.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum peccatum originale sit in anima a deo.

Thom. 1. 2. q. 83. ar. 1. ad 4.

SECUNDO queritur utrum peccatum originale sit in anima a deo. Et videtur quod sic, quia peccatum originale contrahitur ex hoc quod anima carni vnitur, sed anima vnitur corpori a deo: a quo etiam creatur, ergo, &c.

2 Item agens est præstantius patiente: sed 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. questionis, deo auctore nemo fit deterior: sed homo est deterior per quodcumque peccatum, ergo nullum peccatum est in nobis a deo. 4 RESPONSIO. Tenendo opinionem supradictam de peccato originali quod peccatum originale in paruulo, vel adultum sit priuatio iustitie originalis quam omnes habere debent, quam iustitia carentiam cum debito habendi eam, alij vocant reatum penæ quæ incurrimus ex peccato primi parentis quia esse iustie priuati aliquo dono, nihil aliud est quam esse reum non habet tale donum, sic facili est respondere ad hanc questionem in nobis a primo parente, ipsa tamen pena quam incurrimus est in nobis a deo. Primum patet, quia obligatio ad penam est alicuius culpæ, sed reatus est debitum penæ: siue obligatio ad penam, ergo est in nobis ex aliqua culpa, & cum in sit ab origine, oportet quod sit ex culpa alicuius a quo originem contrahitur. Sed hoc non est deus qui animam creat, quia ut ait Hieronimus in Homel. de filio prodigo. Deus est in quem peccatum cadere non potest, ergo a culpa hominis inest nobis talis reatus (hominis dico illius qui fuit principium omnium) nam reatus communis est omnibus. Qualiter autem ex peccato vnus possit in alio reatus esse, patet in sequente distinctio.

5 Secundum patet sic, illud quod per sui influentiam est alicuius causa conseruatiua per subtractionem suæ influentie: est causa eius priuatiua (ut patet de sole respectu luminis), sed deus per suam influentiam est causa gratiæ in voluntate & rectitudinis virium sensitiuarum ad rationem, necnon & immortalitatis & impassibilitatis status innocentie, ergo ipse subtrahendo suam influentiam causa est carentie omnium istorum. In hoc autem consistit tota pena originalis debita, ergo, &c.

6 AD PRIMVM dicendum quod peccatum originale prout nominat reatum non contrahitur ex hoc quod anima carni vnitur absolute, nam & hoc fuit ante peccatum, & semper fuisset si statim illud durasset. Sed contrahitur per hoc quod totum compositum ex anima & corpore traducitur modo quo dictum est supra ab eo qui peccauit.

7 Ad secundum dicendum quod originale non contrahitur ab alio agendo in natura præsupposita. 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 AD PRIMVM dicendum quod peccatum originale prout nominat reatum non contrahitur ex hoc quod anima carni vnitur absolute, nam & hoc fuit ante peccatum, & semper fuisset si statim illud durasset. Sed contrahitur per hoc quod totum compositum ex anima & corpore traducitur modo quo dictum est supra ab eo qui peccauit.

9 Ad secundum dicendum quod originale non contrahitur ab alio agendo in natura præsupposita. 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.

QUESTIO TERTIA.

Utrum omnes anime ab origine sint æquales.

TERTIO queritur utrum omnes anime ab origine sint æquales. Et videtur quod non, quia videmus hominem vni esse naturaliter subtiliorē altero. Sed hæc diuersitas esse non potest ex parte corporis, ut probabo, ergo est ex parte anime. Minoris probatio, quia si diuersitas subtilitatis intellectuum esset ex parte corporis hoc esset, quia intellectus videtur corpore ut subiecto, vel ut obiecto, non quia videtur corpore ut subiecto, quia non est virtus organica, nec quia videtur eo ut obiecto, quia eodē obiecto proposito in fantasia duorum eodem modo disposita adhuc cōtingit vnum subtilius intelligere quā alterum, quare, &c.

2 Item articulus dicit, quod dicere animam Christi non esse nobiliorem anima ludæ error est. Sed eadem ratio videtur esse de animabus aliorum, ergo, &c.

3 IN CONTRARIVM est quod dicitur tertio metaphisice quod species æqualiter predicatur de indiuiduis, sed istud non esset si forme substantiales secundum se essent inæquales, ergo, &c.

4 RESPONSIO. Dicendum quod æqualitas vel inæqualitas animarum potest attendi dupliciter, scilicet secundum perfectiones earum gratuitas, vel secundum perfectiones naturales. Si queratur de æqualitate animarum quo ad perfectiones gratuitas. Sic dicendum est quod anime non sunt æquales ab origine, sed inæquales, quia cum hæc perfectiones dependant ex sola liberalitate diuina que communicat eas quibusdam, quibusdam vero non ut placet, & quibus communicat, communicat æqualiter vel inæqualiter secundum suum beneplacitum, & per hunc modum anima Christi ab origine excessit omnes alias animas in donis spiritualibus, ab instanti enim suæ creationis perfecta fuit donis gratiæ, & gloriæ, quod nemini alij concessum est, isto etiam modo anima Adæ & Euz, que creata sunt cum originali iustitia fuerunt perfectiores animabus omnium posterorū que statim ut sunt, obnoxie sunt peccato originali, ut dicitur istud esse ab origine quo ad tempus, quia non prius duratione fuerunt quam sub ista inæqualitate.

5 Si vero comparentur anime quo ad perfectiones naturales, tunc est distinguendum, quia vel comparantur quo ad essentias suas, vel quo ad proprietates naturales essentiam consequentes, aut quo ad proprietates communes toti composito vel subiecto, sicut sunt potentie vegetatiue & sensitiue, aut quo ad proprietates proprias ipsi anime, in quibus non communicat corpori ut subiecto, sicut sunt intellectus & voluntas.

6 Si comparentur quo ad proprietates toti composito communes, sic non omnes anime sunt æquales ab origine: imò in vna sunt nobiliores & perfectiores potentie sensitiue & vegetatiue, quā in alia. Cuius ratio est, quia sicut diuersitas actus transeuntium in aliud solum secundum rationem prouenit ex diuersa dispositione subiecti receptiui, sic diuersitas actum transeuntium in aliud solum secundum rationem prouenit ex diuersa perfectione principij elicitiui, vel ex diuersa representatione obiecti: sed actus sensitiui & vegetatiue potius sunt diuersi & inæquales in perfectione: quia vnus perfectior & clarius videt

10 Nec ex diuersitate dispositionum, ex qua tamen tenentes oppositum, sumunt probabilis argumentum, dicentes quod actus actiuorum sunt in patiente & dispositio, propter quod cum materia plus & minus disponatur, recipitur in ea forma perfectior, vel imperfectior. Vnde in corpore melius dispositio recipitur anima nobilior, & in corpore minus dispositio recipitur ignobilior. Illud 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 introductioni.

A decorative initial 'P' in a square frame. Inside the 'P' is a small figure, possibly a cherub or a child, looking upwards. The background of the initial is filled with intricate patterns.

IN SPECIALI sic procedit, & quærit primo
peccatum aliquorum parentum, vel omnium imputetur parulis
sicut peccatum primi parentis. Et probat primo quod sic. Fel-
licet: quod eis imputentur peccata proximorum parentum, scilicet
ad generatione per auctoritates Augu. ex verbo Exodi, ubi di-
citur quod deus visitat peccata parentum in filios, & sic plura pec-
cata poterunt contrahere ab origine. Item probat hoc quia pec-
catum originale in scriptura pluraliter significatur. Malum. Ecce enim in iniquitatibus
conceptus sum, & in peccatis. Item ex mul-
titudine peccatorum Adæ, quia plura peccata fuerunt in peccato
Adæ, quia omnia transierunt, & quia parentum proximorum
peccata parulis imputantur. In contrarium arguitur, quia sic
queretur quod parvulorum poena non esset mitissima, quia non
habent nisi originale, cuius contrarium dicit Augu. Et quia
guilt. videtur dicere quod plura peccata sint ab origine, ostendit
magister quod August. super hoc inderminate sunt locutus. Et
subdit quod hoc non obstat: quia peccatum originale in sacra
scriptura pluraliter nominatur, ut ibi. Ecce enim in iniquitati-
bus, &c. quia ibi ponitur plurale pro singulari, sicut conueni-
t. aliquando ponitur singulare pro plurali, ut declarat per exem-
pla. Postea querit, verum peccatum Adæ fuerit grauius esse, eo
peccatis. Et ostendit quod quibusdam visum est grauius esse, eo
quod maius nocumentum ex eo provenit, quia in eo bona na-
turalia corrumpuntur, quia in eo sic in principio consistebat
tota natura. Postea querit, verum istud peccatum Adæ fuerit pro-
missum. Et respondet quod sic per penitentiam, non rami pro-
pter hoc paradisum corporalem recuperavit. Vltimo querit
cū peccata parentum, excepto primo parente, non redunt
in filios, secundum illud, filius non portabit iniquitatem patris
quomodo est verum illud quod scriptura dicit, quod peccata pa-
rentum visitantur in filios visque ad tertiam & quartam gene-
rationem. Et respondet quod illud intelligitur de filiis qui imi-
tantur peccata parentum, qui puniuntur non pro peccatis pa-
rentum, sed pro peccatis propriis, in quibus imitari sunt malitia pa-
rentum. Et ideo facit mentionē de tertia & quarta generatione
quia

omino distinctus a patre, ergo &c. Et ideo si pater
sua exheredaretur filius emancipatus nō debet exha-
redari. Et eodem modo si Adam genuisset filium antequā
filius ille persequens peccatum Adam non amitteret iusticiam

quæ remouens prohibens, sicut cum eadem columna inpedi-
tate superpositum ne descendat, & leue suppositum ne ascendat,
mouens columnam facit leue ascendere, & graue descendere,
idem modo peccatum originale tollens gratiam à voluntate,
per consequens rectitudinem virium inferiorum ad rationem
clinat ad multa per modum remouens prohibens.

Ad secundum dicendum quod pena & si correspondat culpae secundum iustam estimationem dei infligitur penam, tamen non oportet quod respondeat secundum durationem, neque secundum unitatem vel pluralitatem, imò plures penae infliguntur pro una culpa quatenus nulla secundum se esset commensurata, & sic est in proposito. Aferuntur enim a nobis propter primi parentis ingratitude omnia quae sibi pro se & pro nobis gratuito collata fuerant.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum pueri mortui cum solo originali doleant de carentia visionis diuinæ.

Quodammodo. l. 6. q. 21. Tho. 3. q. 1. ar. 4. ad secundum.

TERTIO queritur, vtrum pueri decedentes in originali doleant de carentia visionis diuinæ. Et videtur quod sic, quia sicut se habent pueri baptizati ad meritum Christi, ita se habent non baptizati ad demeritum Adæ, sed baptizati gaudent de merito Christi per quod perueniunt ad diuinam visionem, ergo non baptizati dolent de demerito Adæ, per quod carent diuinā visionem. Item carere illo quod quis vult non potest esse sine afflictione, sed pueri vellent videre deum, alioquin voluntas eorum esset peruersa, ergo, &c.

3. CONTRA. pena paruulorum in originali decedentium est mitissima secundum Aug. sed hoc non esset si dolerent de carentia visionis diuinæ. Nam secundum Crisost. in damnatis grauior pena est quod dei visionem careant quam quod igne cremantur, ergo, &c.

4. RESPONSIO. de hac questione quo ad conclusionem concordat doctorum sententia, scilicet, quod pueri non baptizati non dolent de carentia visionis diuinæ, diuersificantur tamen in assignando causam, quidam enim dicunt quod hoc est pro tanto, quia sciunt quod non propria voluntate, sed alterius culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Sed hoc nihil est, quia non minus quis doret de amissione alicuius boni ex facto alterius quam si esset ex facto suo. Immunitas enim a culpa dolore non minuit, sed auget. Pueri autem priuantur visione dei ex culpa primi parentis & non ex propria. In eis enim non est nisi reatus primæ culpæ ut dictum est.

5. Ideo alij dicunt eos non dolere, quia nullus sapiens doret de amissione eius ad quod nunquam habuit facultatem, vel proportionem sicut sapiens homo non affligitur de hoc quod non potest volare, vel si est filius rutili, de hoc quod non peruenit ad regnum vel imperium. Pueri autem non baptizati nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod deū viderent, quia nec eis debebatur proportionari natura, nec gratia habuerunt pertingendo sacramentum baptismi ut sic saltem ex merito Christi ad visionem dei pertingerent, nec actus proprios habuerunt per quos se ad hoc disponerent, ideo, &c. Sed nec istud videtur sufficere, quia licet pueri non baptizati non habuerint in se appetitum ad consecutionem gloriæ, tamen habuerunt eam in sua radice scilicet in primo parente, & ideo sicut filius militis (cui scilicet militi gratis collatus esset imperium pro se & pro sua tota posteritate) doret si ob culpam patris priuaretur iure imperij, ita videtur quod pueri non baptizati dolerent si sciunt ex culpa primi parentis se esse priuatos visionem diuinā ad quam peruenissent nisi culpa patris impediuisset.

6. Ideo videtur aliter dicendum quod dolor, vel gaudium de aliquo bono, vel malo supponunt eius cognitionem. Sed pueri non baptizati non habent aliquam cognitionem de beatitudine seu visione diuinā, ideo, &c. Minor probatur, quia ratio naturalis ex se non attingit ad cognitionem beatitudinis, sed est opus prædicante (sicut dicitur Romanorum decimo, quod fides est ex auditu vel diuina reuelatione) paruuli autem non baptizati, licet vigeant cognitione naturali, cognitionem tamen fidei carere, cum nec fidei sacramentum susceperint, nec doctrinam, nec est credendum quod eis reuelatur, quia non subest causa seu ratio reuelandi, hoc enim solum cederet ad eorum afflictionem.

7. Sed contra hoc arguitur, quia ut teneret communiter in generali iudicio omnes videbunt dei iudicium esse iustum pro eo quod peccata singulorum omnibus apparebunt. Cum igitur decedentes in solo peccato originali relinquantur & ad iudicium pertineant, videtur quod tunc cognoscant bonos premiari visione diuinā propter suum meritum, se autem priuari eadem visione propter suum demeritum, vel propter demeritum primi parentis, qualiter ergo tunc non dolerent quando hoc cognoscant, quamuis modo possint non dolere, quia forte hoc non cognoscunt.

8. Et ad hoc potest dici quod iudicium propriè erit de peccatis commissis quæ non sunt in pueris decedentibus in peccato originali. Vnde sicut illi qui essent nati in puris naturalibus absque originali peccato, & sic decederent, non pertinerent propriè ad

iudicium, carerent tamen visione diuinā, quæ non datur nisi habentibus gratiam Christi. Sic pueri decedentes in originali, qui non commiserunt aliquod actuale peccatum, non pertinebunt propriè ad iudicium. Carebunt tamen visione diuinā, quia non fuerunt regenerati per gratiam Christi, nec oportet quod cognoscant se esse priuatos gratia, & per consequens visionem diuinā propter peccatum primi parentis, cum talis cognitio pertineat ad fidem, & in ipsis ponitur esse sola cognitio naturalis propter quod non oportet quod doceant de carentia visionis diuinæ quod ignorant, cum enim sint perfecti in cognitione naturali sciunt quod cognitio naturalis non se extendit, nisi ad illud quod ipsi cognoscunt. Vel daret quod in iudicio ipsi cognoscerent, quod boni qui per gratiam & propriū opus aliquid meruerunt, habebunt pro premio aliquod donum supernaturale quo ipsi carebunt, ex hoc tamen nullum dolorem habebunt, quia in ipsis non erit aliqua obliquitas voluntatis, ita ut irrationabiliter doleant de quocunque. Dolerent autem irrationabiliter de carentia visionis diuinæ, quia non datur nisi per gratiam Christi quam ipsi non habuerunt, nec habere meruerunt, nec oportet quod sciunt se priuatos gratia & gloria propter peccatum primi parentis.

9. AD PRIMUM V. argumentum dicendum quod pueri baptizati merito Christi veniunt ad visionem dei quæ non potest eos latere, & ideo gaudent de tanto bono adepto. Sed pueri damnatos forte latet causa suæ damnationis, scilicet demeritum Adæ, & solum cognoscunt se non habere illam visionem diuinā essentialiter, ad quam homines possunt per solam gratiam Christi attingere, cuius ipsi non fuerunt participes, propter quod ipsi de hoc non possunt rationabiliter dolere.

10. Ad secundum dicendum quod voluntas paruulorum non est peruersa, dato quod non velint videre deū visione beata, sed potius esset peruersa si hoc vellent cum ad eam non sit accessus creaturæ nisi per gratiam Christi, cuius ipsi non sunt capaces.

Sententia huius distinctionis trigesimaquarta in generali & speciali.



POST PRAEDICTA de peccato originali. Superius determinauit magister de peccato originali. Hic determinat de peccato originali. Et secundum arguitur contra positionem illam concludendo illud quod creditur verum. Et tertio respondebitur ad rationes in contrariū. 1. QUAESTIO. de peccato originali. Secundum de eius quidditate peccati causalitate. Secundum de eius quidditate. 2. IN PRINCIPIO 35. distinctio. ibi, post hoc videndum est quid sit peccatum. Prima pars diuiditur in tres. Primo proponit intentum. Secundum profertur. Tertium recapitulat excludendo quandam dubitationem. Secunda ibi excludit & origo peccati. Tertia ibi, ex his apparet. Secunda diuiditur in tres. Primo inquit causam efficientem tam remotam quam propinquam. Secundum causam materiam suam subiectum. Tercio inquit causam materiam suam subiectum. Tercia ibi, ex hoc colligitur. Hæc est diuisio & sententia distinctionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primo quod intendit determinare de causa & origine peccati, tam efficientem, quam materiam, & de eius quidditate & diuisione. Postea dicit quod causa & origo peccati non fuit mala sed bona quod ante primum malum non erat aliud malum, sed bonum solum. Vnde quamuis mala voluntas sit causa & origo aliquorum malorum sequentium, tamen primam malam voluntatem non præcessit aliud malum, fuit ergo hic ordo quod natura bona hominis, vel angelis fuit causa voluntatis malæ, & mala voluntas fuit causa sequentium malorum. Postea dicit quod subiectum mali non est nisi res bona, quia malum est priuatio boni, ubi autem non est bonum non potest esse priuatio boni, sicut enim quod bi & vulnera requirunt corpus in quo sint sicut in subiecto. Hoc est res bona, sic peccata sunt in re bona tanquam in subiecto. Ex hoc concludit quod cum dicitur homo malus idem est ac si diceretur bonum malum. Et dicit quod hic fallit regula Dialectici qui dicit hominem qui est bona natura esse malum ex culpa dicit bonum esse malum, nec incidit in maledictionem prædictam.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum ratio boni sit absoluta an respectiua.

Thom. 1. q. 5. ar. 5.

Circa



CIRCA distinctionem istam queritur de ratione mali. Et quia rectus est iudex sui & obliqui, ideo queritur de ratione boni cui malum opponitur tanquam obliqui recto. Queritur ergo primo, vtrum ratio boni sit absoluta, an respectiua. Et arguitur quod sit absoluta. Primo, quia formaliter importat perfectionem, sed bonum videtur formaliter relationem, sed aliquid absolutum.

2. Secundum sic, illud quod conuertitur cum ente essentialiter non potest dicere relationem formaliter, quia non omne ens est formaliter relatio. Sed bonum conuertitur cum ente & essentialiter, ut quibusdam videtur, ergo, &c.

3. Tertio sic, illud quod formaliter dicit relationem dicit illud quod dicit, ut ad alterū, vel ut alicuius, quia relationis esse, est ad aliud esse, sed bonum non est huiusmodi, quia non importat semper & necessarium esse alicuius boni. Nam Aug. dicit in pluribus locis de trinitate quod bonum & iustum, & similia ad se dicuntur, quare, &c.

4. Quarto bonum in deo non dicit relationem, ergo nec in creatura, consequentia patet, quia bonum in deo & in creatura habent quidam similitudinem saltem analogicè. Probatio antecedentis, quia si bonum in deo diceret relationem, aut diceret relationem rationis, aut realem. Non relationem rationis, quia tunc bonum esset ens rationis, nec esset in rebus cuius contrariū dicitur 6. meta. quod bonum & malum sunt in rebus. Si autem dicit relationem realem, contra, quia aut dicit relationem in diuinis ad intra, aut ad extra, non ad intra, quia tales relationes non sunt communes omnibus personis, bonum autem æqualiter omnibus conuenit: nec ad extra. Primo, quia multi ponit quod deus nullam relationem realem ex habitudine ad creaturas, & per consequens quod sua bonitas aliquo modo dependet a creatura, quod est falsum.

5. Quinto, quia omne quod mouet est aliquid absolutum, sed bonum mouet appetitum, ergo est aliquid absolutum.

6. CONTRA. Bonum & conueniens videtur importare idem formaliter, sed conueniens dicit formaliter relationem, ergo & bonum.

7. RESPONSIO. Circa questionem istam procedetur sic, quia primo ponetur illud quod de ista questione sentiunt quidam alij. Et secundo arguetur contra positionem illam concludendo illud quod creditur verum. Et tertio respondebitur ad rationes in contrariū.

8. QUAESTIO. de bono. Primo proponitur quidam diuisio quibus præmissis respondet ad questionem. Distinctiones quæ præmittuntur sunt de terminis questionis, scilicet de absoluto & relatiuo, & de conuenientia boni cum ente. Prima & distinctio est ista quod absolute dupliciter potest accipi: uno modo pro non determinato vel contracto, sicut si diceretur quod animal dicit naturam sensitivam absolute (hoc est non contractum) ad hominem vel equum, & absolute sic accipitur non distinguitur contra relatiuum, sed contra contractum. Alio modo dicitur absolute, prout distinguitur contra ad aliud se habere, & illo modo absolute distinguitur contra relatiuum.

2. Secunda distinctio est quod aliquid potest conueniri cum ente dupliciter: uno modo essentialiter, alio modo denominatiue. Primo modo rei conuenitur cum ente, quia omnis entitas extra animam est essentialiter realis, & e converso. Secundo modo quod vnum non est alteri essentialiter & formaliter, tamen vnum non inuenitur sine altero, sicut ens creatum & relatio, quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata inuenitur sine relatione, & ideo conuertuntur denominatiue.

3. His suppositis dicunt quod siue absolute accipitur primo modo, scilicet pro non contracto, aut secundo modo, videlicet pro relatiuo, quia vel bonum conuertitur essentialiter cum ente, & tunc bonum dicit absolute, id est, non contractum, sicut & ens, vel conuertitur cum ente denominatiue, & tunc dicit absolute, prout distinguitur contra relationem. Et quia primum est notum, nec illa accipitur absolute est secundum intellectum questionis. Ideo secundo modo probat accipiendo quod bonum formaliter, dicit idem quod perfectio vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Et quia perfectio non tunc formaliter relationem, sed naturā absolute quæ est fundamētum relationis, ideo secundum eos bonum formaliter non dicit relationem, sed absolute, quæ autem bonum dicit perfectionem, vel aliquid ordinatum ad ipsam, probant vnicā ratione sic. Ratio boni dicit perfectionem, vel illud quod est ad finem, & ut sic, sed quodlibet istorum dicit bonum, quia ratio boni consistit in hoc quod est esse finem, vel aliquid ordinatum ad finem. Minor de facili probatur, scilicet quod ratio finis & eius quod est ad finem sit esse perfectum, vel ad perfectionem ordinatum, quia duplex est finis, scilicet finis intra & finis extra, & utroque modo semper dicitur finis ex hoc quod est aliquid per-

fectus his quæ sunt ad finem. Ea autem quæ sunt ad finem videntur perfecta vel simpliciter, vel secundum quid prout ordinantur ad finem. & hæc sunt minores. sequitur ergo conclusio, scilicet quod formalis ratio boni sit ratio perfectionis, vel eius quod est ordinatum ad perfectionem. Et per hoc respondent ad argumentum in oppositū quod dicitur quod bonum & conueniens importat idem, dicitur quod verum est secundum quod conueniens dicit non relationem formaliter, sed fundamentaliter. Et conueniens sic acceptum nihil aliud est quam perfectum rei, sicut eius perfectio, vel pertinet ad perfectionem.

11. Addunt autem isti ad maiorem declarationem dicti sui, quod ratio boni est diuersa à ratione entis, non sic quod ratio boni dicat aliquid diuersum re vel ratione ab omni ente, & ab omni modo entitatis. Sed quia dicit aliquid diuersum ab eo quod primo occurrit de qualibet entitate, prout in quolibet inuenitur. Illud enim quod primo occurrit de qualibet entitate, est quod secundum eam aliquid dicitur esse tale, puta secundum albedinem album, & secundum calorem calidum, & sic de aliis bonis aut dicit entitatem, prout pertinet ad perfectionem alicuius. Vnde sicut differentia (puta rationalitas) non dicit aliquid diuersum re ab animalitate communiter dicta, sed dicit animalitatem sub speciali ratione, scilicet ut est talis, & sic contracta, & per hoc dicitur differre ab ea secundum rationem, quia dicit illud idem sub ratione differente ab eo quod primo occurrit de animalitate, ita & bonitas dicit entitatem sub determinato modo, qui differt ratione ab eo quod primo occurrit de entitate in quocunque sit & cuiuscunque sit, sed hoc interest inter istam determinationem & illam, quia determinatio generis per differentiam est ad partem subiecti, puta ad esse hoc, & propter hoc nomen conuertitur cum genere. Sed determinatio entis per bonum non est ad partem subiecti, quia conuertitur, nec est ad esse hoc, & non ad illud, sed ad esse huius. Nam quauis aliquid esse sit huius quod non est bonum huius, est tamen bonum simpliciter, quia nullum ens est quod non pertineat, vel non sit ratio pertinere ad perfectionem alicuius. Exemplum de vino quod non est bonum infirmo, est tamen bonum sano, & de calore febrili qui non est bonus homini ut est homo, qui tamen est bonus homini, ut est quatuor, quia nullus calor repugnat quanto, sed est perfectio eius, vel alicuius antecedentis ad ipsum puta materiam, & sic omnis entitas est aliqua bonitas & alicuius, quauis non huius determinate.

12. QUAESTIO. de bono. Secundo proponitur quidam diuisio quibus præmissis respondet ad questionem. Distinctiones quæ præmittuntur sunt de terminis questionis, scilicet de absoluto & relatiuo, & de conuenientia boni cum ente. Prima & distinctio est ista quod absolute dupliciter potest accipi: uno modo pro non determinato vel contracto, sicut si diceretur quod animal dicit naturam sensitivam absolute (hoc est non contractum) ad hominem vel equum, & absolute sic accipitur non distinguitur contra relatiuum, sed contra contractum. Alio modo dicitur absolute, prout distinguitur contra ad aliud se habere, & illo modo absolute distinguitur contra relatiuum.

2. Secunda distinctio est quod aliquid potest conueniri cum ente dupliciter: uno modo essentialiter, alio modo denominatiue. Primo modo rei conuenitur cum ente, quia omnis entitas extra animam est essentialiter realis, & e converso. Secundo modo quod vnum non est alteri essentialiter & formaliter, tamen vnum non inuenitur sine altero, sicut ens creatum & relatio, quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata inuenitur sine relatione, & ideo conuertuntur denominatiue.

3. His suppositis dicunt quod siue absolute accipitur primo modo, scilicet pro non contracto, aut secundo modo, videlicet pro relatiuo, quia vel bonum conuertitur essentialiter cum ente, & tunc bonum dicit absolute, id est, non contractum, sicut & ens, vel conuertitur cum ente denominatiue, & tunc dicit absolute, prout distinguitur contra relationem. Et quia primum est notum, nec illa accipitur absolute est secundum intellectum questionis. Ideo secundo modo probat accipiendo quod bonum formaliter, dicit idem quod perfectio vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Et quia perfectio non tunc formaliter relationem, sed naturā absolute quæ est fundamētum relationis, ideo secundum eos bonum formaliter non dicit relationem, sed absolute, quæ autem bonum dicit perfectionem, vel aliquid ordinatum ad ipsam, probant vnicā ratione sic. Ratio boni dicit perfectionem, vel illud quod est ad finem, & ut sic, sed quodlibet istorum dicit bonum, quia ratio boni consistit in hoc quod est esse finem, vel aliquid ordinatum ad finem. Minor de facili probatur, scilicet quod ratio finis & eius quod est ad finem sit esse perfectum, vel ad perfectionem ordinatum, quia duplex est finis, scilicet finis intra & finis extra, & utroque modo semper dicitur finis ex hoc quod est aliquid per-

fectus his quæ sunt ad finem. Ea autem quæ sunt ad finem videntur perfecta vel simpliciter, vel secundum quid prout ordinantur ad finem. & hæc sunt minores. sequitur ergo conclusio, scilicet quod formalis ratio boni sit ratio perfectionis, vel eius quod est ordinatum ad perfectionem. Et per hoc respondent ad argumentum in oppositū quod dicitur quod bonum & conueniens importat idem, dicitur quod verum est secundum quod conueniens dicit non relationem formaliter, sed fundamentaliter. Et conueniens sic acceptum nihil aliud est quam perfectum rei, sicut eius perfectio, vel pertinet ad perfectionem.

11. Addunt autem isti ad maiorem declarationem dicti sui, quod ratio boni est diuersa à ratione entis, non sic quod ratio boni dicat aliquid diuersum re vel ratione ab omni ente, & ab omni modo entitatis. Sed quia dicit aliquid diuersum ab eo quod primo occurrit de qualibet entitate, prout in quolibet inuenitur. Illud enim quod primo occurrit de qualibet entitate, est quod secundum eam aliquid dicitur esse tale, puta secundum albedinem album, & secundum calorem calidum, & sic de aliis bonis aut dicit entitatem, prout pertinet ad perfectionem alicuius. Vnde sicut differentia (puta rationalitas) non dicit aliquid diuersum re ab animalitate communiter dicta, sed dicit animalitatem sub speciali ratione, scilicet ut est talis, & sic contracta, & per hoc dicitur differre ab ea secundum rationem, quia dicit illud idem sub ratione differente ab eo quod primo occurrit de animalitate, ita & bonitas dicit entitatem sub determinato modo, qui differt ratione ab eo quod primo occurrit de entitate in quocunque sit & cuiuscunque sit, sed hoc interest inter istam determinationem & illam, quia determinatio generis per differentiam est ad partem subiecti, puta ad esse hoc, & propter hoc nomen conuertitur cum genere. Sed determinatio entis per bonum non est ad partem subiecti, quia conuertitur, nec est ad esse hoc, & non ad illud, sed ad esse huius. Nam quauis aliquid esse sit huius quod non est bonum huius, est tamen bonum simpliciter, quia nullum ens est quod non pertineat, vel non sit ratio pertinere ad perfectionem alicuius. Exemplum de vino quod non est bonum infirmo, est tamen bonum sano, & de calore febrili qui non est bonus homini ut est homo, qui tamen est bonus homini, ut est quatuor, quia nullus calor repugnat quanto, sed est perfectio eius, vel alicuius antecedentis ad ipsum puta materiam, & sic omnis entitas est aliqua bonitas & alicuius, quauis non huius determinate.

12. QUAESTIO. de bono. Secundo proponitur quidam diuisio quibus præmissis respondet ad questionem. Distinctiones quæ præmittuntur sunt de terminis questionis, scilicet de absoluto & relatiuo, & de conuenientia boni cum ente. Prima & distinctio est ista quod absolute dupliciter potest accipi: uno modo pro non determinato vel contracto, sicut si diceretur quod animal dicit naturam sensitivam absolute (hoc est non contractum) ad hominem vel equum, & absolute sic accipitur non distinguitur contra relatiuum, sed contra contractum. Alio modo dicitur absolute, prout distinguitur contra ad aliud se habere, & illo modo absolute distinguitur contra relatiuum.

2. Secunda distinctio est quod aliquid potest conueniri cum ente dupliciter: uno modo essentialiter, alio modo denominatiue. Primo modo rei conuenitur cum ente, quia omnis entitas extra animam est essentialiter realis, & e converso. Secundo modo quod vnum non est alteri essentialiter & formaliter, tamen vnum non inuenitur sine altero, sicut ens creatum & relatio, quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata inuenitur sine relatione, & ideo conuertuntur denominatiue.

3. His suppositis dicunt quod siue absolute accipitur primo modo, scilicet pro non contracto, aut secundo modo, videlicet pro relatiuo, quia vel bonum conuertitur essentialiter cum ente, & tunc bonum dicit absolute, id est, non contractum, sicut & ens, vel conuertitur cum ente denominatiue, & tunc dicit absolute, prout distinguitur contra relationem. Et quia primum est notum, nec illa accipitur absolute est secundum intellectum questionis. Ideo secundo modo probat accipiendo quod bonum formaliter, dicit idem quod perfectio vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Et quia perfectio non tunc formaliter relationem, sed naturā absolute quæ est fundamētum relationis, ideo secundum eos bonum formaliter non dicit relationem, sed absolute, quæ autem bonum dicit perfectionem, vel aliquid ordinatum ad ipsam, probant vnicā ratione sic. Ratio boni dicit perfectionem, vel illud quod est ad finem, & ut sic, sed quodlibet istorum dicit bonum, quia ratio boni consistit in hoc quod est esse finem, vel aliquid ordinatum ad finem. Minor de facili probatur, scilicet quod ratio finis & eius quod est ad finem sit esse perfectum, vel ad perfectionem ordinatum, quia duplex est finis, scilicet finis intra & finis extra, & utroque modo semper dicitur finis ex hoc quod est aliquid per-

fectus his quæ sunt ad finem. Ea autem quæ sunt ad finem videntur perfecta vel simpliciter, vel secundum quid prout ordinantur ad finem. & hæc sunt minores. sequitur ergo conclusio, scilicet quod formalis ratio boni sit ratio perfectionis, vel eius quod est ordinatum ad perfectionem. Et per hoc respondent ad argumentum in oppositū quod dicitur quod bonum & conueniens importat idem, dicitur quod verum est secundum quod conueniens dicit non relationem formaliter, sed fundamentaliter. Et conueniens sic acceptum nihil aliud est quam perfectum rei, sicut eius perfectio, vel pertinet ad perfectionem.

11. Addunt autem isti ad maiorem declarationem dicti sui, quod ratio boni est diuersa à ratione entis, non sic quod ratio boni dicat aliquid diuersum re vel ratione ab omni ente, & ab omni modo entitatis. Sed quia dicit aliquid diuersum ab eo quod primo occurrit de qualibet entitate, prout in quolibet inuenitur. Illud enim quod primo occurrit de qualibet entitate, est quod secundum eam aliquid dicitur esse tale, puta secundum albedinem album, & secundum calorem calidum, & sic de aliis bonis aut dicit entitatem, prout pertinet ad perfectionem alicuius. Vnde sicut differentia (puta rationalitas) non dicit aliquid diuersum re ab animalitate communiter dicta, sed dicit animalitatem sub speciali ratione, scilicet ut est talis, & sic contracta, & per hoc dicitur differre ab ea secundum rationem, quia dicit illud idem sub ratione differente ab eo quod primo occurrit de animalitate, ita & bonitas dicit entitatem sub determinato modo, qui differt ratione ab eo quod primo occurrit de entitate in quocunque sit & cuiuscunque sit, sed hoc interest inter istam determinationem & illam, quia determinatio generis per differentiam est ad partem subiecti, puta ad esse hoc, & propter hoc nomen conuertitur cum genere. Sed determinatio entis per bonum non est ad partem subiecti, quia conuertitur, nec est ad esse hoc, & non ad illud, sed ad esse huius. Nam quauis aliquid esse sit huius quod non est bonum huius, est tamen bonum simpliciter, quia nullum ens est quod non pertineat, vel non sit ratio pertinere ad perfectionem alicuius. Exemplum de vino quod non est bonum infirmo, est tamen bonum sano, & de calore febrili qui non est bonus homini ut est homo, qui tamen est bonus homini, ut est quatuor, quia nullus calor repugnat quanto, sed est perfectio eius, vel alicuius antecedentis ad ipsum puta materiam, & sic omnis entitas est aliqua bonitas & alicuius, quauis non huius determinate.

12. QUAESTIO. de bono. Secundo proponitur quidam diuisio quibus præmissis respondet ad questionem. Distinctiones quæ præmittuntur sunt de terminis questionis, scilicet de absoluto & relatiuo, & de conuenientia boni cum ente. Prima & distinctio est ista quod absolute dupliciter potest accipi: uno modo pro non determinato vel contracto, sicut si diceretur quod animal dicit naturam sensitivam absolute (hoc est non contractum) ad hominem vel equum, & absolute sic accipitur non distinguitur contra relatiuum, sed contra contractum. Alio modo dicitur absolute, prout distinguitur contra ad aliud se habere, & illo modo absolute distinguitur contra relatiuum.

2. Secunda distinctio est quod aliquid potest conueniri cum ente dupliciter: uno modo essentialiter, alio modo denominatiue. Primo modo rei conuenitur cum ente, quia omnis entitas extra animam est essentialiter realis, & e converso. Secundo modo quod vnum non est alteri essentialiter & formaliter, tamen vnum non inuenitur sine altero, sicut ens creatum & relatio, quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio, nulla tamen essentia creata inuenitur sine relatione, & ideo conuertuntur denominatiue.

3. His suppositis dicunt quod siue absolute accipitur primo modo, scilicet pro non contracto, aut secundo modo, videlicet pro relatiuo, quia vel bonum conuertitur essentialiter cum ente, & tunc bonum dicit absolute, id est, non contractum, sicut & ens, vel conuertitur cum ente denominatiue, & tunc dicit absolute, prout distinguitur contra relationem. Et quia primum est notum, nec illa accipitur absolute est secundum intellectum questionis. Ideo secundo modo probat accipiendo quod bonum formaliter, dicit idem quod perfectio vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Et quia perfectio non tunc formaliter relationem, sed naturā absolute quæ est fundamētum relationis, ideo secundum eos bonum formaliter non dicit relationem, sed absolute, quæ autem bonum dicit perfectionem, vel aliquid ordinatum ad ipsam, probant vnicā ratione sic. Ratio boni dicit perfectionem, vel illud quod est ad finem, & ut sic, sed quodlibet istorum dicit bonum, quia ratio boni consistit in hoc quod est esse finem, vel aliquid ordinatum ad finem. Minor de facili probatur, scilicet quod ratio finis & eius quod est ad finem sit esse perfectum, vel ad perfectionem ordinatum, quia duplex est finis, scilicet finis intra & finis extra, & utroque modo semper dicitur finis ex hoc quod est aliquid per-

fectus his quæ sunt ad finem. Ea autem quæ sunt ad finem videntur perfecta vel simpliciter, vel secundum quid prout ordinantur ad finem. & hæc sunt minores. sequitur ergo conclusio, scilicet quod formalis ratio boni sit ratio perfectionis, vel eius quod est ordinatum ad perfectionem. Et per hoc respondent ad argumentum in oppositū quod dicitur quod bonum & conueniens importat idem, dicitur quod verum est secundum quod conueniens dicit non relationem formaliter, sed fundamentaliter. Et conueniens sic acceptum nihil aliud est quam perfectum rei, sicut eius perfectio, vel pertinet ad perfectionem.

ferre, sicut inferius à superiore. Sed ens secundum communem rationem entis includit omne reale positum & de eo dicitur in primo modo dicendi per se, ergo nihil reale positum potest differre ab ente nec, nec reali ratione tanquam aliquid cōditiūm cōtra ens, sed solum sicut inferius contentū sub ente bonū autē est aliquid positum & reale ut patet ex duabus primis suppositionibus, & differt reali ratione ab ente, ut patet ex tertia, ergo quamvis possit differre ab ente ut inferius à superiore suo, nullo tamē modo potest differre ab ipso ut cōditiūm, differret autē ut cōditiūm si cōuerteretur cū eo essentialiter, & nihilominus differret reali ratione, quia cū vna ratio nō cōtineatur sub altera, oportet quod sint cōditiua. Maior propositio patet, quia illud quod includit aliqua sic, & essentialiter dicitur de quolibet eorū nō potest cōditiūm cōtra illa nisi sicut cōditiūm ratio inferioris à ratione superioris (ut patet de animali respectu omniū de quibus dicitur essentialiter in primo modo dicendi per se). Minor manifesta est, quia omne reale positum & secundū omne reale rationē includitur in ente secundū communem rationē entis, & recipit eius predicationē in primo modo dicendi per se.

15 Tercio sic, ratio boni per quā differt ab ente aut est sola ratio entitatis in cōmuni, aut præter illam includit aliquam aliam rationem. Si sit sola ratio entitatis, tunc ratio entis & ratio boni non differunt quod est contra tertiā suppositionē, si includat aliquam aliam, aut de illa alia prædicatur ratio entis, aut non. Si nō, ergo illa non est ens, & ita nō est aliquid positum quod est cōtra secundam suppositionē. Si autē de illa prædicatur ratio entis aut prædicatur de ea cōuertibiliter aut nō cōuertibiliter. Si cōuertibiliter ita quod verū sit dicere quod omnis ratio entis est illa ratio, & omnis illa ratio est ratio entis sequitur quod sint penitus eadē ratio, quia propositio affirmatiua nō verificatur nisi ex idēitate prædicati cū subiecto. Si autē nō cōuertibiliter sequitur quod ratio boni sit in min⁹ quam ratio entis, & ita nō cōuertitur essentialiter cū ea.

16 Quatio patet idē inducēdo vniuersaliter in omnibus quæ essentialiter prædicatur de pluribus & in quid sit species, siue sit genus infimum, siue genus subalternum siue genus generalissimum, quia nunquā plura prædicantur cōuertibiliter & in quid de eisdē nisi sint nomina synonyma. Verbi gratia de omnibus hominibus nullū nomē prædicatur in quid nisi nomē hominis vel quod est cū eo synonymū, nec de omnibus speciebus animalis nisi animal vel nomē synonymū cū eo, & sic de omnibus generibus vsq; ad subalternū inclusiue. Alioquin vñ quid haberet plures rationes quidditias quod est impossibile. Cū ergo ratio entis dicatur de positum omnibus in quid, impossibile est quod aliqua alia ratio dicatur de eis in quid, nisi sit alia solū secundū nomē. Cū ergo ratio boni sit alia à ratione entis impossibile est quod cū ea cōuertatur essentialiter & quidditariue. Et sic patet primū, scilicet quod bonū nō potest cōuertere essentialiter cū ente, & idē dico de quocūq; alio siue positum siue priuatiū, quia si sit positum necesse est quod sit in minus essentialiter, quāuis possint cōuertere cōcretiue. Si verō sit priuatiū ut vñ, non potest cōuertere essentialiter quia nulla est priuatio de essentiā positū quāuis possit sequi ad eam necessario, sicut ad esse hominem sequitur necessario nō esse alium.

17 Contra secundum dictum arguitur tripliciter ostendendo quod bonum non dicit formaliter aliquid absolutum, sed respectum conuenientie fundatum in aliquo absoluto. Primū sic, si bonum dicit formaliter aliquid absolutum quod est fundamentum conuenientie & non ipsum respectum conuenientie, tunc malum dicit formaliter priuationem talis fundamenti & non priuationem conuenientie, quia malum est priuatio boni, sed hoc est falsum, ergo & primum, quod hoc sit falsum, patet manifeste, quia secundum alios, & secundum veritatem calor febrilis est malus homini in quantum homo, hoc autem non est propter defectum caloris, sed propter defectum conuenientie, est enim calor, sed non conueniens, ergo &c.

18 Secundū sic, opposita absoluta non possunt simul conuenire eidem & secundum idem, sicut idem corpus secundum eandem partem non potest simul est album & nigrum quæ opponuntur contrariē, nec idem oculus potest simul esse cæcus, & videns quæ opponuntur priuatiue, & sic de omnibus aliis absolutis, nec oportet addere respectum eiusdem, quia absoluta non includunt respectum in sua intrinseca ratione secundum quam opponuntur, & secundum quam remanet inter ea secundum se oppositio & incōpossibilitas ad quicquid aliud cōparentur, ut patet in exemplis adductis & in quibuscūque aliis absolutis, hoc enim est spirituale in relationibus ex ipsa natura relationum, quæ est esse ad aliud, quod opposita possunt simul eidem inesse respectu diuersorum, sicut idem est pater & filius respectu diuersorum, & idem homo per eandem albedinem est similis albis, & dissimilis nigris, sed non est simul albus & niger respectu quorūcūque, quia albedo & nigredo sunt absoluta, similitudo & dissimilitudo sunt relationes, nunc est ita quod bonum & malum, quæ opponuntur priuatiue simul conueniunt eidem, & secundum idem

quamvis non respectu eiusdem sicut vinum est bonum sano, & malum infirmo, & idem calor febrilis est malus homini respectu complexionis sibi debite, & est bonus respectu quantitatis sue, ut aduersarij dicunt, ergo bonum & malum non sunt absoluta, sed respectu conuenientie, & priuatio eius.

19 Tercio sic ex dicto eorū, illud cuius formalis ratio consistit in hoc quod est esse huius, est formaliter respect⁹ aliquid, sed formalis ratio boni consistit in hoc quod est esse huius, ergo, &c. Maior patet de se, quia esse huius dicit respectu formaliter. Minor probatur, quia in illo consistit ratio formalis boni, & non solum fundamentalis per quod bonum contrahit ens, sed bonum per hoc quod est esse huius, ut ipsi aduersarij dicunt, ergo, &c.

20 Quantum ad tertium quod dicunt, quod bonum dicit formaliter perfectionem, vel aliquid ad perfectionem ordinatum quod probant ex ratione finis, & eius quod est ad finem ostendendo quod nec ratio valet, vel est contra eos, nec econuerso. Quod ratio non valet, patet, quia quando dicitur in maiore quod ratio boni dicit finem, vel id quod est ad finem, ut sicatur 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 finem, & ad finem, est respectiva sicut ratio causæ. Nulli rei enim cōpetit esse finem nisi respectu alterius, nec ad finem, nisi respectu finis, & sic ratio boni esse respectiva, sicut ratio finis ad finem. Si autē intelligitur de ratione rei secundum se, cui rei cōpetit denominatiue esse finem vel ad finem, nihil est dictū, quia sanitati cōpetit esse finem respectu medicinae, & homini respectu omniū artificialiū & naturalium quæ sunt sub ipso, & deo respectu omnium. Sed nunquid propter hoc potest dici quod ratio boni sit esse sanitatem vel hominem vel deum, certe non est verum, imō esset ridiculum, nullo ergo modo formalis ratio boni est esse finem, vel ad finem, si sic accipiatur, quamvis utriusque, scilicet rei quæ est finis, & rei quæ est ad finem conueniat ratio boni. Sed nullum argumentum est, talibus competit ratio boni, ergo formaliter ratio boni consistit in formali ratione rationis, alioquin cū ens comperat omnibus, formalis ratio entis in cōmuni consistit in formali ratione cuiuslibet entis particularis. Eodem modo quādo dicitur in minori, quod finis & id quod est ad finem dicit perfectionem si intelligitur de rationibus importatis per hæc nomina, falsum est, quia dicuntur habitudines respectivas. Si verō de rebus quibus denominatiue cōpetit esse finem, vel ad finem, verū est quod eis competit esse perfectionem, vel esse perfectionem, quia licet deo conueniat esse perfectū, & hominibus, & multis aliis, tamen formalis ratio hominis non est esse perfectū, sed esse animal rationale, & idem de aliis, nec esse perfectū dicit formalem rationem eorum. Et sic patet quod nec maior propositio, nec minor habent veritatem in aliquo sensu, ex quo possit cōcludi quod formalis ratio boni dicat perfectionem, vel aliquid ordinatum ad perfectionem.

21 Quod autem additur ad declarationem istius magis est ad obfuscationem eius. Assumitur enim quod bonum contrahit ens non ad partem subiectiuam, vel ad esse hoc sicut dicitur cōtrahit genus, sed ad esse huius. Et ideo potest cōuertere cum cōtrahit ens, quia omnis entitas est bonitas alicuius, quamvis non cuiuslibet. Primum enim, scilicet de cōtrahitione entis per bonum, & non ad partem subiectiuam est falsum, quia id quod contrahit ens ad aliquid de quo ens per se & essentialiter prædicatur, contrahit ipsum ad partem subiectiuam. Sed quicquid contrahit ens, contrahit ipsum ad aliquid aliud de quo essentialiter prædicatur, quia de quocūque prædicatur ens, prædicatur de ipso essentialiter, ergo, &c. Similiter secundū de cōuersione entitatis cū bonitate, vel est falsum, & contra eos si accipiatur entitas secundum suum totum ambitum, quia talis cōuersio esset essentialis, quod est impossibile, ut ostensum fuit & contra eos, quia dicunt quod relatio non dicit bonitatem nec perfectionem, & sic nō omnis entitas est bonitas, vel si accipiatur pro entitate absoluta, contra eos est, quia talis entitas non est bonitas nisi ut est alicuius. Sic enim ut dicit ratio boni contrahit rationem entis, sed esse alicuius non est formalis & quidditatiua ratio entitatis absolute, quamvis possit ei competere denominatiue quare, &c.

22 Dicendum ergo quod formalis ratio boni est ratio conuenientie, ita quod bonitas est formaliter ipsa conuenientia, & cōtrahit entitatem ad partem subiectiuam, quæ est relatio, & ad rationem relationis quæ est conuenientia, & sic omnis bonitas est quoddam entitas, quæ est respectiva, sed nō omnis entitas est quoddam entitas respectiva, ita quod nō conuertuntur essentialiter bonitas & ratio rationis cōcretionis importat id quod habet talem conuenientiam ut eius subiectum vel fundamentum, quia illud potest inueniri in quolibet genere, saltem in generibus absolutis, ideo bonum dicitur cōuertere cum ente non essentialiter, sed denominatiue, formalis tamen ratio boni est respectiva, scilicet ratio conue-

conuenientie. Circa quod notandum est quod illud quod est cōueniens alicui, aut est ipsi conueniens totinsec, secundum habitudinem causæ materialis vel formalis, vel sicut pars quantitatis, ut pes, vel manus conueniunt homini, seu pars essentialis, ut materia & forma, nec cōn & perfectiones accidentales, & talibus formaliter & primū competit ratio boni, alia autem importat conuenientiam ad rem extrinsec, secundum habitudinem causæ efficientis, vel alterius extrinsec rationis siue conditionis, & in talibus conuenit secundario & extrinsec ratio boni, sicut sanitas dicitur bona primū & formaliter, medicina autem & vna secundario, quia utrumque extrinsec, vnum per modum efficientis, aliud per modum signi.

23 NVNC respondendum est ad rationes. Ad primam per interemptionem maioris. Aliqua enim relatio dicit perfectionem, scilicet relatio conuenientie, perfectio enim & perfectibile dicuntur relationes seu habitudines, res autem quibus hæc fundamentaliter conueniunt, sunt quædam absoluta, quod patet: perfectibile enim nō dicit formaliter nisi habitudinem alicuius rei ad aliam, per quam habet perfici, nec perfectio dicit nisi habitudinem rei ad aliam, quæ per ipsam perficitur: unde perfectibile & perfectio sunt relationes, sed res quibus tales rationes seu habitudines conueniunt tanquam subiectis vel fundamentis sunt absolute, & idem est de bonitate & bono.

24 Ad secundam rationem dicendum est per interemptionem minoris, & impossibile est quod aliquid positum cōuertatur essentialiter cum ente, nisi sit pure synonymū cum eo, sicut probatū fuit.

25 Ad tertiā similiter dicendum est per interemptionem minoris, quia bonū illud quod dicit formaliter, dicit ut alicuius cū dicitur conuenientia vnius ad alterū. Et istinet qui arguunt hoc, dicunt in declaratione positionis suæ, quia dicunt quod bonum cōtrahit ens nō ad hoc, sed ad huius, & quod entitas nō est bonitas, nisi ut est perfectio alicuius. Et cū probatur quod deus dicitur bonus & iustus ad se secundum beatū Aug. in pluribus locis de Tri. Dicens quod beatus Aug. loquitur de illis qui dicunt absolute vel relatiue quāntū ad intrinsec in diuinis, sic enim paternitas & filialis & spiratio dicuntur relatiue in diuinis, quia nō cōueniunt omnibus personis quæ cōstituantur relationibus & distinguuntur: bonum autē & iustum æqualiter omnibus personis conueniunt, & ideo nō sunt de relationibus intrinsecis, sed quod nō dicitur relatiue extrinsecam ad creaturam nunquam intellexit beatus Aug. quod patet, quia beatus Aug. ita loquitur de iusto, sicut de bono, constat autē quod iustum conuenit deo relatiue ad extra, quia iustitia est ad alterum: non ad alterum in persona solū, quia pater nō vult iustitia ad filium vel spiritum sanctum, nec conuenit, ergo ad alterum in natura, hoc est creatura, ergo, &c.

26 Ad quartā dicendum quod antecedens est falsum, quia bonum in deo dicit relatiue vel respectu formaliter, non quidem relatiue quāntū ad intra, sed ad extra, videlicet ad creaturas, & cū dicitur quod deus non refertur realiter ad creaturas, dicendum est quod sicut dictum fuit lib. dist. 30. Si relatio accipitur pro respectu per se cōsequente ad naturā rei. Sic deus non refertur ad creaturas. Si autem accipitur pro reali denominatione sumpta ex pluribus, sic deus refertur realiter ad creaturas cū dicitur esse bonus vel bonitas, & quod subditur quod sequeretur quod deus diceret à creaturis, dicendum quod falsum est, aliud enim est deū dici bonum in habitudine ad creaturas, & bonitatem eius depēdere ad creaturas. Primum enim est verum, sed secundum est falsum, imō potius iustus creaturæ depēdet à deo, & propter hoc deus dicitur bonus in habitudine ad creaturam, quia tota creatura & quicquid bonitatis & perfectionis est in ea depēdet à deo.

27 Ad quintam dicendum quod solus respectus nō mouet, sed voluntas. Simplex enim quidditas, licet possit mouere intellectum ad actum simplicem, qui est indiuisibilis intelligentia, tamen non potest mouere ad actum cōpōnētem, nisi accepta in in duo propter conuenientiam vnius ad alterum, & sic intellectus practicus mouetur à bono in quantum apprehendit aliquam naturam absolutam sub ratione conuenientis ad alterum.

QUESTIO SECVNDA.
Vtrum malum sit aliqua natura
positiua.

Thom. 1. q. 48. art. 1.

SECVNDO queritur, vtrum malum sit aliqua natura posita. Et videtur quod sic: quia omne quod agit in alterum est quædam natura posita: sed malum in quantum malum agit, ergo, &c. Probatio minoris: quia omne quod alterum corrumpit effectiue agit: sed ex hoc dicitur ali-

quid alterius malum, quia corrumpit ipsum: ergo malum in quantum malum agit.

2 Item natura diuini saluatoris in diuidentibus: 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 di. no. quod malum neque est existens, neque in 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 cū malum opponatur bono (nō enim compatiuntur se circa idem, & secundum idem, & respectu eiusdem) oportet quod opponatur relatiue, vel contradictorie, vel contrariē, vel priuatiue. Non relatiue, quia vnum non 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 correlatiuum est de intellectu alterius. Item nec opponitur contradictorie: quia alterum cōtradietorium necesse est cuiuslibet inesse, siue entis, siue non entis. Chimera enim est lapis, vel non lapis. Sed bonum & malum non sic se habent, ut necesse sit cuiuslibet alterum inesse. Chimera enim vel Hircoceruus nec est bonus nec est malus, ergo, &c. Restat ergo, ut opponatur contrariē, vel priuatiue. Et quidē circa vtrumque inuenitur ratio mali. Dicimus enim ægritudinem esse malum hominis, quæ tamen opponitur bono, scilicet sanitati cōtradietorie. dicimus etiam quod carere pede est malum homini, & tamen carentia pedis in homine dicit solam priuationem. Cū ergo ratio mali non conueniat eis pure æquiuoce, oportet quod conueniat vni per alterum, vel ambobus per tertium, non ambobus per tertium, quia cōtrario & priuatiō, ut summa extrema oppositionis, nihil est commune nisi negatio, quæ est altera pars contradictionis, quodlibet enim oppositum importat negationem sui oppositi: negatio autem quæ est altera pars contradictionis absolute, & in sua communitate accepta non est malum, ut statim dictum est, ergo, &c. Relinquitur ergo quod ratio mali conueniat priuatiōi per contrarium, quod esse non potest, quia in priuatione contrarium non includitur, nec ex priuatione inferitur, vel quod conueniat contrario ratione priuationis, quæ semper includitur in contrario, quod concedimus. Patet ergo quod formalis ratio mali est priuatiua, & non positiua.

5 Aduertendum tamen, quod sicut bonum per prius dicitur de eo quod est conueniens rei intrinsec, pertinet ad eius integritatem, deinde & per habitudinem ad tale bonum dicitur de eis quæ conueniunt rei extrinsec, tanquā causantia vel conferuantia, vel aliter se habentia ad primam bonitatem. Sic malum per prius dicitur de priuatione conuenientie, vel eorum quæ conueniunt rei intrinsec, sicut carentia pedis vel sanitatis, est malum hominis. Omnia autem alia dicuntur mala per relationem ad istud, sicut principij inducium, vel alio modo extrinsec. Quia enim habitudinem habet vnumquodque ad malum, eandem habet ad priuationem, quæ formaliter est ipsa malitia, & ab aliquibus dicitur malum in abstracto. Ex quibus cōcluditur quod malum & bonum in abstracto, hoc est bonitas vel malitia non sunt res: sed rerum habitudines, vna affirmatiua, scilicet bonitas quæ est habitudo conuenientie, altera negatiua, scilicet malitia quæ est priuatio conuenientie debita. Malum autem & bonum in concreto naturas dicunt solum ratione subiecti, quod includunt.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod malum in abstracto quod est ipsa priuatio bonitatis, non corrumpit actiue, sed est ipsa corruptio formaliter. Malum etiam concretue, ut subiectū mali, nec agit, nec corrumpit ratione qua malum, malum verō cōcretiue, ut causa mali nō corrumpit, nec agit in quantum malum, sed ideo dicitur malum quia corrumpit. Agit enim in quantum tale ens, puta calidum, & per se calorem causat: conuenientie autē causat priuationē frigidi connaturalis. Et ob hoc dicitur malum vnde non agit in quantum malum, nec corrumpit contrariū, sed in quantum tale ens prædominans. Econuerso verō in quantum corrumpit dicitur malum. Sic enim priuatiuum est.

7 Ad secundum dicendum quod bonum & malum cōcretiue sumpta diuidunt ens, & sic aliquid ponitur ratione subiecti, non autē malum ratione mali. Abstratiue vero sumpta, scilicet bonitas & malitia nō diuidunt entitatem, sed sunt conditiones entitatis, vna quidem positiua, scilicet bonitas quæ est ratio cōuenientie, alia verō priuatiua, scilicet malitia quæ est carentia debita cōuenientie. Et secundum hoc dicit beatus Dionysius, quod malum (& intelligit de malo essentialiter sumpto quod est ipsa malitia) non est existens per se, nec in existentibus tanquā aliquid positum.

QUESTIO TERTIA.
Vtrum bonum sit causa mali.

Thom. 1. q. 49. art. 1.

ERTIO queritur, utrum bonum sit causa mali. Et arguitur quod non, quia bonum est simpliciter diffusum, secundum Dionysium. Sed si bonum esset causa mali, bonum non esset sui diffusum, sed corruptibile, quia malum est corruptio boni, ergo, &c.

Item super illo verbo Mat. 7. Non 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.

CONTRA. Causa mali praexistit malo, aut ergo ipsa est aliquid bonum, aut malum. Si malum, quare de causa eius, & si erit processus in infinitum, vel dabitur aliquid malum eternum, quod non erit causatum, sed erit aliorum causa, verumque autem horum est impossibile, ergo necesse est malum causari a bono.

RESPONSIO. Bonum & malum aut sumuntur abstractiue pro bonitate & malitia, vel concretive. Si abstractiue sic, non est causa alterius secundum aliquod genus causarum. Cuius ratio est quia esse causam non competit nisi rei absolute non habitudini vel relationi, sed bonum & malum abstractiue sumpta non dicuntur res, sed habitudines & relationes (ut ostensum est in precedente questione), ergo non competit eis ratio causae, vel causati per se. Si vero bonum & malum sumuntur concretive, vel sumuntur cum reduplicatione, vel sine. Si cum reduplicatione, ut dicendo bonum inquantum bonum sit, reduplicatio formalis sic dicendum quod bonum non habet rationem causae respectu mali, vel respectu cuiuscunque. Cuius ratio est quia formalis reduplicatio concreti super seipsum fit ratione abstracti. Sicut si dicatur album inquantum album sit, sensus est quod album segregat ratione albedinis ergo eodem modo cum dicitur bonum inquantum bonum est causa, sensus est quod bono ratione bonitatis competit esse causam. Sed probatur est statim quod bonitati quod est bonum abstractiue dictum non competit esse causam, ergo nec bono inquantum bonum sit fit formalis reduplicatio sicut dictum est.

Sed contra hoc videtur esse quod dicitur secundum metaphysicam finis est cuius gratia & boni rei, ergo bono competit ratio finis vel esse causam per modum finis. Et dicendum ad hoc quod illud cui denominatiue competit esse causam semper est aliquid absolute, sed formalis ratio causalitatis seu ipsa causalitas semper est respectiva, sicut ignis vel calor eius cui competit esse causam caloris in alio, est aliquid absolute unde ad se & secundum se exclusa omni habitudine ad alterum dicitur & ignis & calidus, sed non dicitur causa vel calefaciens nisi in habitudine & respectu ad effectum. Semper enim ratio formalis causae & effectus est respectiva, sed fundamentum cui competit esse causam vel effectum est esse absolute, cum ergo dicitur Aristoteles quod finis est gratia cuius & boni rei, vult dicere quod formalis ratio causalitatis finalis est cuius gratia sit aliquid, & ista ratio est respectiva & includit per se in primo modo formalis ratione boni quae similiter est respectiva, & sic bono quantum ad formalem eius rationem potest competere quod sit aliqua ratio causalitatis maxime finalis, vel includatur in ea sicut superius in inferiori. Sed illud cui denominatiue competit esse bonum est

* alius ab
solutum.

abstractum & eodem potest competere denominatiue esse causam, & si vero loquamur de bono & malo concretive sumptis, & sine reduplicatione, scilicet de eo quod est bonum & de eo quod est malum, sic dicendum est quod bonum potest esse causa mali, sic scilicet, quod res est per se causa rei vel privationis quibus conveniunt rationes boni & mali, quod autem bonum hoc modo sit causa mali per modum efficientis finis & subiecti pater. Et primo de efficiente, quia calor ignis qui est ei bonus, quia est formae suae convenientis est causa caloris excessivi in manu qui est manus malus & disconveniens, & sic bonum efficit malum. De fine autem similiter pater, quia nutritio hominis finis est occisionis bovis. Occisio autem bovis mala est ei, & bona est homini, quare, &c. Similiter per modum causae materialis. Nam oculus vel manus quae sunt hominis bona, subiectum sunt agnitivis quae est ei mala. Sed quia sic loqui de bono & malo non inquantum bonum vel malum, est loqui de eis per accidens, ideo omnes causalitates sic attributae bono respectu mali sunt per accidens, & forte similes possunt inveniri in malo respectu boni, sed quia ea quae sunt per accidens non cadunt sub arte ideo hic dimittuntur.

RESPONSIO. Malum vel peccatum 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 vultum & quilibet privatio habitum sibi oppositum, quia privatio & habitus non sunt simul. Si vero comparatur ad subiectum, sicut per se non corrumpit tale bonum, nec diminuit aliquid, sicut per se tenebras nihil tollit de natura aeris. Si vero comparatur ad dispositionem subiecti quam habet respectu boni, sicut in anima est quaedam habitus ad virtutem & ad bonum, ut patet ex 2. Ethic., quae potest augeri vel minui.

De hoc est dubium, an possit totaliter corrumpi, vel posse in infinitum diminui, & tamen nunquam totaliter auferri. Et dicunt quidam quod semper talis appetitudo ad bonum peccando diminuitur, sed nunquam totaliter tollitur. Quod declaratur sic. Diminutio huius habitus non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus, remissio autem huiusmodi habitus accipienda est e contrario intentioni ipsius intendit, tunc autem per dispositiones quibus materia preparatur ad actum, quae quanto magis multiplicatur, tanto subiectum habilius efficitur, & e contrario, tanto plus remittitur, quanto impeditur multiplicari in infinitum, habitus subiecti diminueretur in infinitum, nunquam tamen totaliter tolleretur, quia semper manet in sua radice, quae est substantia subiecti, sicut si in infinitum poneretur obstacula inter solem & aerem, in infinitum diminueretur habitus aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tolleretur, manente aere. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, quae

est visus, destruitur ratio convenientiae, talis autem natura quae est obiectum mali non est subiectum eius inquantum bonum, sed inquantum est in potentia ad habitum & ad oppositum privationem, haec enim est privatio subiecti quod sit ens in potentia, per hoc enim est alterius receptivum. Causam vero efficientem & positiue influentem non habet malum, quia non est effectus, sed defectus. Nihilominus tamen malum habet causam efficientem secundario & per accidens, non quidem positiue influentem defectum, sed positiue influentem effectum ad quem sequitur defectus alicuius oppositi, sicut ignis incendens calorem vltra quam sit convenientis manus prius convenientiam caloris ad manum, vel impedit influentiam causae agentis, dicitur causare privationem quae habet rationem mali, haec autem non convenit agenti inquantum bonum, sed inquantum contrarium praedominatur, & hoc modo malum habet causam, & non aliter.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod illud quod est bonum & sui diffusum, non tamen ratione bonitatis, sed ratione perfectionis quae virtualiter continet alterum, sicut calor qui est bonus igni diffundit se causando calorem aquae propter perfectionem & dominium suae virtutis super aquam, & per consequens causat malum, inquantum prius aquam frigida sibi conveniente, nec tamen propter hoc est sui corruptivum, quia non causat malum sibi oppositum, nisi secundum communem rationem boni & mali.

AD SECUNDVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

QUESTIO QUARTA.

Vtrum per malum culpae corrumpatur tota
habilitas animae ad bonum.

Thom. 1. q. 48. ar. 4. & 1. 2. q. 85. ar. 2.

QUARTO queritur utrum per malum culpae corrumpatur tota habitus animae ad bonum. Et videtur quod sic, quia omne finitum totaliter consumitur ablatione alicuius finis ab ipso, ut dicitur 3. Physic. sed animae habitus ad bonum est finitum, cum sit aliquid creatum. Cum igitur sit finitum, cum sit aliquid creatum, cum igitur per quolibet peccatum aliquid de hac habilitate subtrahatur, videtur quod ipsa tandem possit totaliter consumi.

Item per aliquid bonum tota habitus seu prout animae ad malum tollitur (scilicet per gloriam), ergo similiter per aliquid malum tota habitus animae ad bonum potest tolli.

IN CONTRARIVM arguitur, quia quod est naturale non tollitur per peccatum, sed habitus animae ad bonum est homini naturalis, ergo non tollitur per peccatum. Probatur minor, quia omnes homines naturaliter appetunt bonum, quia omnes homines naturaliter scire desiderant, & hoc quia scire est

quoddam bonum.

RESPONSIO. Malum vel peccatum 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 vultum & quilibet privatio habitum sibi oppositum, quia privatio & habitus non sunt simul. Si vero comparatur ad subiectum, sicut per se non corrumpit tale bonum, nec diminuit aliquid, sicut per se tenebras nihil tollit de natura aeris. Si vero comparatur ad dispositionem subiecti quam habet respectu boni, sicut in anima est quaedam habitus ad virtutem & ad bonum, ut patet ex 2. Ethic., quae potest augeri vel minui.

De hoc est dubium, an possit totaliter corrumpi, vel posse in infinitum diminui, & tamen nunquam totaliter auferri. Et dicunt quidam quod semper talis appetitudo ad bonum peccando diminuitur, sed nunquam totaliter tollitur. Quod declaratur sic. Diminutio huius habitus non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitatibus, remissio autem huiusmodi habitus accipienda est e contrario intentioni ipsius intendit, tunc autem per dispositiones quibus materia preparatur ad actum, quae quanto magis multiplicatur, tanto subiectum habilius efficitur, & e contrario, tanto plus remittitur, quanto impeditur multiplicari in infinitum, habitus subiecti diminueretur in infinitum, nunquam tamen totaliter tolleretur, quia semper manet in sua radice, quae est substantia subiecti, sicut si in infinitum poneretur obstacula inter solem & aerem, in infinitum diminueretur habitus aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tolleretur, manente aere. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, quae

est visus, destruitur ratio convenientiae, talis autem natura quae est obiectum mali non est subiectum eius inquantum bonum, sed inquantum est in potentia ad habitum & ad oppositum privationem, haec enim est privatio subiecti quod sit ens in potentia, per hoc enim est alterius receptivum. Causam vero efficientem & positiue influentem non habet malum, quia non est effectus, sed defectus. Nihilominus tamen malum habet causam efficientem secundario & per accidens, non quidem positiue influentem defectum, sed positiue influentem effectum ad quem sequitur defectus alicuius oppositi, sicut ignis incendens calorem vltra quam sit convenientis manus prius convenientiam caloris ad manum, vel impedit influentiam causae agentis, dicitur causare privationem quae habet rationem mali, haec autem non convenit agenti inquantum bonum, sed inquantum contrarium praedominatur, & hoc modo malum habet causam, & non aliter.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod illud quod est bonum & sui diffusum, non tamen ratione bonitatis, sed ratione perfectionis quae virtualiter continet alterum, sicut calor qui est bonus igni diffundit se causando calorem aquae propter perfectionem & dominium suae virtutis super aquam, & per consequens causat malum, inquantum prius aquam frigida sibi conveniente, nec tamen propter hoc est sui corruptivum, quia non causat malum sibi oppositum, nisi secundum communem rationem boni & mali.

AD SECUNDVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD TERTIUM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD QUARTVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD QUINTVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD SEPTIMVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD OCTAVVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD NONVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD DECIMVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD UNDECIMVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD DUODECIMVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD TREDECIMVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

AD QUATORDECIMVM dicendum quod ibi comparatur actus exteriori actui voluntatis, quorum unus est alio, malus & malus, sicut bonus & bonus, causalitas tamen respicit per se in utroque entitatem non malitiam, nisi secundario & per accidens. Argumentum in oppositum bene probat quod probat bonum esse causam mali, sed non per se, nec inquantum bonum vel malum.

quae diuidant inter hominem & deum, per quae semper minuitur habitus animae ad gratiam, nec tamen tollitur totaliter ab anima, cuius naturam consequitur.

Sed istud non videtur, quia sicut habitus subiecti ad actum augetur per intentionem alicuius sibi inherentes, sic minuitur per remissionem eiusdem, & neutrum istorum potest procedere in infinitum, ut probatur super lib. 1. dist. 17. nihil ergo subiecto non inherens minuit in aliquo habitatem subiecti. Et ideo positiue oblatulorum inter solem & aerem nec minuit habitatem aeris ad lumen, propter quod non est mirum si eorum multiplicatio non tollit habitatem, quia nec in aliquo minuit. Unde exemplum non est ad propositum.

Ideo aliter videtur esse dicendum, quod duplex est habitus animae ad bonum, scilicet prima & remota, alia vero propinqua: prima & remota nunquam minuitur nec totaliter tollitur, propinqua vero minuitur, & eadem tollitur. Primum patet, quia cognitio principiorum iuris naturalis, & correspondens inclinatio voluntatis non tolluntur ab homine, nec minuitur: pertinent enim ad finem, quae est inherens. Sed ratione horum inest nobis prima inclinatio ad bonum, ergo, &c. Secundum sic patet, omne quod causatur ex actibus nostris, & per eos eadem perficitur, potest per actus contrarios minui, & tandem corrumpi. Ex eisdem enim actibus contrario modo factis generantur habitus & corrumpuntur, ut patet ex secundo Ethicorum. Sed proxima habitus ad bonum causatur ex actibus nostris, illa enim consistit in habitibus acquisitis, ergo, &c.

AD PRIMVM argumentum patet solutio: prima enim habitus non minuitur, nec totaliter tollitur: propinqua autem & minuitur & tollitur.

AD SECUNDVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD TERTIUM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD QUARTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD QUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD SEPTIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD OCTAVVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD NONVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD DECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD UNDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD DUODECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD TREDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD QUATORDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD QUINDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD SEXDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD SEPTDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD OCTIDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD NONDECIMVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

AD VIGINTIQUINTVM dicendum quod in anima non est ex natura sua aliqua remota habitus ad malum, sed solum propinqua causata ex actibus, & illa totaliter tollitur per habitum gloriae. Et similiter propinqua habitus ad bonum minuitur per culpam, & eadem tollitur per obstinationem, remota vero non tollitur, nec minuitur in damnatis.

actuali & mortali. Alio modo secundum Ambrosium, peccatum est praeparatio legis divinae, & celestium inobedientia mandatorum. Postea dicit quod quidam dixerunt quod peccatum consistit solum in actu interiori voluntatis. Alii dixerunt actum tam interiore quam exteriori esse peccatum. Alii dixerunt omnes actus esse bonos, & peccatum nihil esse, sicut dicit Augustinus super Ioan. quod peccatum nihil est, vnde secundum istos actus interiores & exteriores inquantum sunt, boni sunt, & a deo inquantum autem peccata sunt, nihil sunt, quod probatur, quia nisi essent a deo causaliter, nullo modo contingerent, nec pertinerent ad dei providentiam, quod est inconueniens. Item omnis natura est a deo, sed actus interiores & exteriores inquantum sunt, quaedam naturae sunt, ergo sunt a deo. Postea obicit in contrarium, quia si omnia inquantum sunt, bona sunt, & a deo, ergo adulterium & homicidium bona sunt, & a deo. Et respondet quod adulterium & homicidium non nominant solum actus, sed actus cum malitia & deformitate. Postea iterum obicit, quia quaedam peccata consistunt in sola omissione & privatione. Privatio autem & negatio a deo non sunt. Et respondet quod quantumcunque peccatum consistit in omissione, semper tamen intelligitur ibi aliquis actus, scilicet privatio a bono, quod est malum, sicut econuerso peccatum non est poena, sed est poena, vel nihil qualiterque, ergo corrumpitur. Respondet quod sicut abstinere a cibo est privatio, & nihil tamen corrumpit substantiam, sic etiam est peccatum quod corrumpit bonum & elongat hominem a deo, inquantum efficitur deo dissimilis. Vltimo dicit quod corruptio actus est per peccatum. Sed corruptio passiva est poena, & effectus peccati. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum malum sufficienter diuidatur
per culpam & poenam.

Thom. 1. q. 48. ar. 5.

IRCA distinctionem istam queritur primo, utrum malum sufficienter diuidatur per culpam & poenam, & videtur quod non: quia in irrationalibus non est culpa nec poena quae respondet culpae, & tamen in eis inuenitur malum, ergo, &c.

Idem secundum Augustinum in Enchirid. Malum dicitur quia nocet, sed omne quod nocet est poena, ergo omne malum poena est.

IN CONTRARIVM est commune dictum doctorum.

RESPONSIO. Dicendum quod poena & culpa sufficienter diuidunt malum non vniuersaliter sumptum, sed prout reperitur in habentibus lib. arb. Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum malum sit privatio boni, sicut est duplex bonum, vnum pertinens ad perfectionem primam, quae est forma, seu ad integritatem rei, ut pars. Aliud pertinens ad secundam quae est operatio. Sic est duplex malum, vnum quod priuat primum bonum, vel magis est passio priuatiua primi boni, & haec dicitur vniuersaliter malum naturae, sed in habentibus electionem dicitur malum poenae: maxime si sit contrarium voluntari. Aliud vero 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, ut dicitur 2. Physic. Specialiter autem in habentibus lib. arb. vocatur culpa, inquantum talis operatio est in potestate nostra propter libertatem voluntatis. Culpamur enim solum de his quorum habemus dominium, & ita culpa & poena solum sunt in habentibus lib. arb. & in talibus sufficienter diuidunt malum, quod patet dupliciter. Primum quia quot modis dicitur vnum oppositorium & reliquum. Sed bonum humanum dicitur tantum dupliciter, scilicet de bono naturae, & de bono moris, ergo malum similiter: sed malum naturae est malum poenae, malum vero moris est malum culpae, ergo, &c. Secundum quia omne malum humanum vel est malum quod voluntarie facimus, vel inuoluntarie patimur: sed primum est culpa, reliquum vero est poena, ergo, &c. Vtrique patet per Augustinum de lib. arb.

QVAESTIO SECUNDA.
Vtrum omne peccatum consistat
in aliquo actu.

Thom. 1.2. q. 71. ar. 1. In sol. 3. d. 33. q. 1. num. 6.
Gaud. quod. 12. q. 24.

DEINDE queritur, vtrum omne peccatum consistat in aliquo actu. Et videtur quod sic, quia ille qui codem modo se habet nunc ut prius, si prius non peccabat, nec modo peccat, sed qui solum omittit quod praeceptum est, puta qui non surgit, ad matutinas, & tenetur surgere, similiter se habet hora matutinarum ut prius, quantum ad non surgere. Cum ergo non peccet non surgendo ante matutinas, nec peccabit hora matutinarum, (ut videtur) non surgendo, nisi ponatur in eo aliquis actus per quem se habeat aliter nunc quam prius.

2. Item peccatum & meritum opponuntur sed omne meritum consistit in actu interiore vel exteriori, ergo & omne peccatum.

3. CONTRA. Omnis transgressio praecepti est peccatum, sed in pura omissione est transgressio praecepti affirmatiui, ergo ipsa est peccatum, circumscripto quocunque actu.

4. RESPONSIO. Hic non est aliqua dubitatio nisi de peccato omissionis quia consistit quod omne peccatum commissio consistit in aliquo actu exteriori vel interiori. Et idem dicant aliqui de peccato omissionis, scilicet quod consistit in actu vel exteriori, ut cum aliquis vult non facere quod praeceptum est, vel interiori, ut cum aliquis occupat se actibus inopportunitibus ei quod praeceptum est fieri, sicut nimis vigilans non potest surgere ad matutinas. Ratio autem huius opinionis forte haec est: quia videtur quibusdam quod negatio, vel omisio actus non sit in potestate nostra, nec per consequens culpabilis, nisi mediante aliquo actu per quem habemus dominium super negatione actus, quia aliud est non exire in actum, & aliud habere causalitatem super non exire in actum; quia non exire in actum dicitur solum negationem actus habere causalitatem super non exire in actum, dicitur aliquid positum & actuale. Nulla autem res habet causalitatem positivam & actuale super aliquid affirmatiui vel negatiui, nisi aliquid agendo: ergo voluntas non habet dominium vel causalitatem super non exire in actum, nisi aliquid agendo, & sic secundum istos pura omisio non esset peccatum, nisi ratione aliquis actus per quem habemus dominium super omissionem.

5. Sed illud non videtur. Primo quantum ad illud quod dicitur de actu interiore: quia velle facere & velle non facere quod praeceptum est non sic opponuntur, ut necesse sit alterum inesse, sicut dicimus de deo quod non est necesse quod velit mala fieri, vel velit mala non fieri, imo neutrum vult. Similiter non est necesse aliquem velle obedire praecepto, aut velle non obedire, forsitan enim de praecepto non cogitat, & tamen non faciens quod praeceptum est, peccat: ergo nihil prohibet peccatum omissionis esse sine quocunque actu interiore voluntatis.

6. Idem apparet de exteriori actu dupliciter. Primo, quia omne peccatum quod est contra determinatum praeceptum si consistit in actu, consistit in determinato actu. Alioquin non esset determinatum peccatum. Sed actus impossibiles ei quod praeceptum est fieri, sunt in determinati, 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 praeceptum. Secundo quia nullus peccat faciendo quod non est malum de se, nec est prohiberi, sed multi actus impossibiles ei quod praeceptum est fieri sunt huiusmodi, ut vigilare in studio, vel oratione, ergo, &c.

7. Ad rationem eorum dicendum quod ad hoc quod omisio imputetur voluntati, non oportet quod sit in potestate eius mediante aliquo actu, sicut ad hoc quod actus eius imputetur, non oportet quod ille actus sit in potestate eius mediante aliquo actu, sed ex hoc solo imputatur ei actus, vel omisio 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 ei voluntate ponere causalitatem actualem & positivam (quia nulla causalitas positiva directe requiritur ad effectum priuatiuum) sed sufficit non exire in actum, cuius habetur dominium, & sic causatur a voluntate omisio 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 omisio actus debiti est huiusmodi. Est enim defectus (ut de se patet) sed voluntarius non ab actu voluntatis eadem super defectum, ut primi dicit, sed quia in potestate voluntatis fuit vitare ipsum, ergo, &c.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod licet omittens eodem modo se habeat nunc & prius quantum ad operationem & omissionem, non tamen quo ad obligationem, quia praeceptum affirmatiuum cui opponitur omisio obligat pro determinato tempore pro quo solum omisio 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
exteriore.

Thom. 1.2. q. 20. ar. 1. & 2. & 71. ar. 6. ad secundum.

ROSTEA queritur, vtrum peccatum consistat in actu exteriori. Et videtur quod non, quia actus voluntatis est medius inter actum exterioris operis & interioris cogitationis, sed interior cogitatio secundum se nunquam est malum quantumcunque sit de malo, ergo nec exterior opus ut 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 praecepto est peccatum, sed non solum actus interiores, verum etiam exteriores contrariantur praeceptis diuinis quorum quidam sunt de actibus exterioribus ut non occides, non mechaberis, non furtum facies, ergo, &c.

4. RESPONSIO. Sicut apparet ex praecedentibus peccatum dicitur absolute defectum operationis, vel defectum debite perfectionis in operatione. Culpa autem dicitur spiritus illic defectum bonitatis moralis in operatione voluntatis quae sola est in potestate operantis. Item actus exterior potest comparari ad immediatum principium eliciens 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 eliciens ipsum, sed culpa non potest consistere in actu exteriori secundum se, sed solum prout comparatur ad voluntatem imperantem. Primum patet, quia operatio quae non est directa ut congruit est peccatum, sed talis operatio est actus exterior secundum se, sicut claudicatio non est ambulatio directa ut congruit bono pedi, & similiter potest esse in aliis ergo, &c. Et hoc modo claudicatio quae est in eunte ad lupanar bonum peccatum est, rectus autem inesset in eunte ad lupanar bonum. 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 ut 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 imputabilitate eius. Primo sic in essentialiter ordinatis et tunc non habet habitudinem ad primum nisi per medium, sed ratio, voluntas & actus exterior habet ordinem essentialem, ita quod actus voluntatis medius est inter actum rationis & opus exteriorius, ergo opus non est natum regulari per rationem nisi mediante voluntate, sed secundum hoc opus exteriorius habet bonitatem moralem vel malitiam quod natum est regulari per rationem, ergo, &c. Secundo patet idem ex eius imputabilitate, quia per hoc loquitur aliquis actus est nobis imputabilis per quod est in potestate nostra, sed actus exterior solum est in potestate nostra comparatur ad voluntatem imperantem, non autem comparatur ad suum immediatum principium solum. Hoc enim modo est pure naturalis, sed primo modo est voluntarius, ergo, &c. Tercio patet idem per rationem communem vtrique, quia in illo culpa est essentialiter & per se in aliis solum concomitatur quo posito sine aliis habetur vera ratio culpae, aliis autem positis sine ipso nihil est culpabile, sed posito solo actu voluntatis verum & complete ponitur culpa. Aliis autem positis sine ipso nihil est culpabile, ergo, &c.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de actu exteriori, & de cogitatione interiore, quia virtus prioris manet in posteriori & non e converso, & ideo in opus sequens voluntatem redundat culpabilitas voluntatis, non autem in cogitationem praecedentem nisi assensus eius subiacet 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 & speciali.

SCIENDVM tamen est. Superius magister posuit opinionem circa peccati quidditatem. Hic mouet circa hoc incidentem questionem. Et primo facit hoc. Secundo circa determinatam mouet aliam dubitationem. Tercio recapitulat determinatam. Secunda ibi, illud autem diligenter adnotandum est. Tercia ibi, satis diligenter eorum. Prima diuiditur in duas. Primo ostendit quod peccata sunt poena peccatorum. Secundo inquit per quem modum. Secunda ibi, & ideo merito queritur. Haec secunda diuiditur in tres. Primo proponit vnum modum quo modo peccatum posset dici poena peccati. Secundo excludit quendam dubitationem. Tercio ponit alium modum quo modo peccatum posset dici poena declarando in omnibus peccatis generaliter, & in quodam specialiter. Secunda ibi, & licet ex hoc sensu. Tercia ibi, in nullo autem praedictum. In hoc terminatur sententia & diuisio lectionis in generali.

1. IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primo quod peccata quaedam sunt poena peccatorum, esse enim peccatum vel est peccatum & causa peccati, vel peccatum & poena peccati, vel peccatum & causa peccati & poena peccati. Postea querit quomodo hoc sit possibile, cum enim omnis poena peccati iusta sit & a Deo sit, si peccatum in quantum peccatum poena est, a Deo sit. 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 dicitur poena, sed non omne peccatum est poena peccati. Sed illa solum peccata dicuntur poena aliorum peccatorum quae causantur ab aliis. Sane tamen intelligendum est non ipsa peccata, sed ipsorum effectus poenas esse ut 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 rebellionem carnis ad spiritum pernam esse & iuste insulgi. Magister autem dicit quod quaedam peccata scilicet principalia dicuntur poena quia poenam 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 Hieronymus dicat semper esse in potestate hominis peccare & non peccare. Et respondet quod Aug. ibi, de venialibus loquitur & non de mortalibus. Supposito tamen auctorio gratiae, vel aliter, quia Hier. loquitur secundum statum hominis ante peccatum. Aug. autem post peccatum. Vltimo vero recapitulat praedeterminata in parte praecedenti. Et dicit quod omnes actus in quantum sunt boni, sunt a deo. Alii autem actus boni sunt non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam ex genere ut dare elemosinam indigent. Alii 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 queritur primo, vtrum peccatum sit causa peccati. Et videtur quod non, quia facere sibi simile est actus perfecti ut patet ex 4. Methe. Sed peccatum non est aliquid perfectum, sed est defectus debite perfectionis, ergo non potest facere sibi simile, sed potest causare, peccatum faceret sibi simile, ergo, &c.

2. Item motus non est motus, quia esset processus in infinitum, ut dicitur 5. phys. ergo per eandem rationem peccatum non est causa peccati: quia esset processus in infinitum, quia quae ratione sua aliquid causaret aliter, & sic semper.

3. IN CONTRARIVM est, quia ex actibus peccatorum causatur habitus malus, ex habitu malo causatur actus mali & vicius, ergo a primo ad vltimum ex peccato causatur peccatum.

4. RESPONSIO. In peccato omissionis est solus defectus, in peccato autem commissio est actus & defectus. Considerando ergo peccatum ratione solius defectus, contingit vnum

peccatum esse causam alterius per accidens, & per modum remouentis prohibens, quia quod inclinatur in vnum prohibet motum in contrarium. Sed gratia inclinatur ad bonum sine gratia sic bonus habitus creatus, sive beneplacitum speciale deiterno prohibet motum vel lapsum in peccatum. Sed defectus peccati est priuatio gratiae, non quidem effectiue, sed meritorie, vel concomitante, ergo peccatum est causa motus, vel lapsus in quodcumque aliud peccatum, sicut remouens prohibens hoc autem solum est verum de primo peccato quo priuatur gratia, quia per sequentia peccata gratia non tollitur.

5. Si autem consideretur peccatum quoad actum, sic vnum peccatum potest esse causa alterius, per modum cause finalis, efficientis & materialis. De causa finali patet sic, illud quod habet rationem eminentioris boni, respectu alterius potest habere rationem finis respectu eius, sed vnum peccatum 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 eligat furari. De causa vero efficien- te patet similiter, quia illud quod est dispositio inclinans causam agentem ad finem 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 vnius peccati est huiusmodi respectu alterius peccati, pugnat enim de actibus venereis, ergo, &c. Hic autem materia vocatur transumptive obiectum, quia non est materia in qua vel ex qua, quae proprie habent rationem materiae, sed est materia circa quam. Secundum vero genus cause formalis vnus actus peccati non potest esse causa alterius quia forma 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 moralem solum est causa ut 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 repperum, in eo scilicet, quia remouet prohibens, ut primum peccatum per quod amittitur gratia, vel ratione specialis habitudinis actus ad actum modis quibus dictum est.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum peccatum sit poena
peccati.

Thom. 1.2. q. 87. ar. 2.

SECUNDO queritur, vtrum peccatum sit poena peccati. Et videtur quod non, quia poenae sunt medicinae, ut dicitur 2. Erhico. Et in 10. eiusdem dicitur quod poenae sunt inducunt ut per eas homines reducantur in bonum virtutis, sed per peccatum non reducit homo in bonum virtutis, sed in oppositum, ergo, &c.

2. IN CONTRARIVM est, quod dicit Aug. lib. confessio. i. iussu domine, & verum sic est, ut sibi poena sit omnis inordinatus animus, sed inordinatio animi est malum culpae, 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 concomitante. 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 pertinet ad perfectionem secundam, quae est operatio. Haec autem non possunt esse vnum, ideo, &c.

4. Secundum sic patet ubique in malis contingit in idem coincidere actionem cum passione verum aliquid a substantia abiciente, ibi concomitantur se culpa & poena (culpa enim, ut dictum est frequenter, est malum in actione, poena vero in passione ablati

abiciente, quod pertinet ad primam rei integritatem) sed in pluribus actibus malis actio & passio concomitantur se, sicut iram, inuidiam, tristitiam, quæ sunt quedam animæ operationes, sequitur immutatio corporis à debita & conuenienti dispositione in indebitam. Similiter actus corporales simul habent in se aliquid actionis & aliquid passionis, in quantum tum passiones sunt, lassationem & penam habent, in quantum verò actiones sunt, si sine malis, habent rationem culpæ & ideo dicturi sunt mali illud Sapientia. Lassati sumus in via iniquitatis, &c. propter quod sicut concomitantur se actio mala & passio, sic pena & culpa: ideo &c. Isto etiam modo contingit idem esse meritum & penam, scilicet concomitantur, non autem per se & essentialiter: contingit enim bene & meritorie irasci & tristari, ad quæ sequitur vera passio & pena in corpore. Actus etiam corporales boni penales sunt, sicut & mali: ideo identitas penæ 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 à peccato. Et ideo pena adiuncta culpæ rationem habet medicinæ, adiuncta autem merito auget ipsum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum omnis pena inest propter aliquam culpam.

S. Thom. 1.2. q. 87. ar. 7.



TERTIO queritur, vtrum omnis pena inest propter aliquam culpam. Et videtur quod non, quia eiusdem rationis videtur esse, quod peccatores prosperentur & quod innocentes puniantur, sed primum frequenter reperitur. Hic item. 12. via impiorum prosperatur: bene est omnibus qui prauaricantur & inique agunt, ergo videtur quod reliquum possit inueniri, scilicet, quod innocens puniatur, ergo pena quandoque infligitur sine culpa.

2. Item de Christo dicitur primæ Petri secundo, quod peccatum non fecit, neque dolus inuentus est in ore eius. Et tamē ibidem dicitur quod passus est pro nobis: ergo pena non semper disponitur à deo pro culpa.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Hieronymus, quod quicquid patimur peccata nostra meruerunt.

4. RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod omnis passibilitas penæ est in nobis à culpa. Secundum est, quod non omnis pena quam patimur, infligitur nobis neque à deo, neque ab homine pro aliqua culpa. Primum patet ex his quæ dicta sunt supra, distinctione 30. quod mors & aliqui defectus penales sunt in nobis à peccato, saltem sicut à causa remouente prohibens. Secundum patet, quia si pena semper infligeretur pro aliqua culpa, vel hoc esset pro aliquo actuali, vel pro originali. Non pro actuali, quia in multis inueniuntur graues penæ, in quibus nulla est culpa actualis, sicut in pueris nuper baptizatis, in quibus sunt agriitudines, vexationes demonum, & similia. Item nec pro originali, quia culpæ originali non debetur pena sensus, sed damni, licet ipsa passibilitas penæ sensus inest propter peccatum originale modo quod dictum est supra. Sed multæ penæ sensus inest hominibus, ut de se patet, ergo non omnis pena infligitur pro culpa, quod concedendum est. Sed infligitur quandoque ab homine simpliciter iniuste absque aliqua culpa patientis, & à deo, non quidem iniuste, quum sit dominus vitæ & mortis, sed præter iustitiam, quod contingit multis modis, sicut tractat beatus Augustinus super eanticum Deuteronomi: dicens quod quinque modis flagella contingunt, vel ut iustus merita per flagella augeantur, vel ut ad custodiam virtutum ne superbia tentet, ut Paulo, vel ad corrigenda peccata, ut Mariæ lepra, vel ad initium penæ, ut hic videatur quid in infernum sequatur, ut Herodi, vel ad gloriam dei manifestandam, ut cæco nato. In aliquibus autem istorum modorum pena non infligitur pro aliqua culpa, maxime in primo & ultimo, ut de se patet, ideo, &c.

¶ AD PRIMVM argumentum dicendum quod quum malum nullum sit integrum, ut dicitur 4. Ethicorum, Nullus est est adeo malus, quin aliquid boni habeat, quod à 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 nature sibi derelictæ, sicut in agriitudinibus, & aliis passionibus, vel quia ab alio infligitur iniuste, sicut sit in illatis iniuriis, vel

quia à deo immititur dispensatiue, modis quibus dictum est. 6. Ad secundum dicendum quod pena quam Christus passus fuit, ordinem habuit ad culpam, non quidem Christi, sed primi parentis, cuius debitum existens in nobis, Christus per penam quam pertulit exsoluit. Dictum autem Hieronymi adductum in contrarium est intelligendum ut in pluribus. Raro enim contingit aliquem adeo esse innocentem, quin plus peccet quam patiarur, 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.



SUNT autem alij plurimi. Superius magister posuit opinionem quorundam circa quidditatem peccati. Hic verò ponit opinionem contrariam. Et diuiditur in duas partes. Primò determinat intentionem. Secundo subiungit illud in quo ambæ cōueniunt opiniones. Secunda ibi, quum igitur omnes in hoc consentiant. Prima diuiditur in partes tres. Primò ponit opinionem. Secundo ad opinionem illam respondet. Et ad rationes alterius partis. Tercio opponit dupliciter pro opinione secunda ibi, illa quoque est verba. Tertia ibi, ex quo tollitur res aliquas esse. Et in hoc terminatur sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit magister, & proponit primò quod quidam sunt opinari voluntatem malam, & actum malum, nec à deo esse, nec bona esse: sunt enim peccata, peccant autem nihil est. Postea dicit quod illud quod Augustinus innuit, scilicet, quod omne quod est, in quantum est, bonum est: intelligendum est secundum eos de his quæ naturale & substantiale 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 à deo: sed peccata sunt res quibus homo fit deterior, ergo peccata non sunt à deo. Secunda ratio talis est, nihili deus non est auctor, sed peccatum nihil est, ergo non habet deum auctorem. Concludit postea, quod illud quod dicitur, quod omnium quæ sunt deus est auctor non solum intelligendum est de ipsius naturis, ut videtur, sicut supra dicebatur, sed de omni eo quod naturam non viciat, & ideo peccatum sub ipsa generalitate non intelligitur. Vltimò dicit, quod quando dicitur deum non esse auctorem malorum, intelligendum est de malis culpæ. In hoc enim consentiunt omnes, non de malis penæ, quia tamen alibi legitur, quod deus mortem non fecit, intelligendum est quod non fecit peccatum, quod est causa mortis: ipsa tamen mors, quæ est pena, est à deo. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum actio peccati secundum quod actio, sit à deo.

Thom. 1.2. q. 77. ar. 1.



CIRCA distinctionem istam queritur, primò vtrum actio peccati secundum quod actio sit à deo. Et videtur quod non, quia Fulgentius dicit, quod deus illius rei vltor est culus non est auctor, sed deus est vltor peccati quantum ad ipsam actionem, ergo &c. Probatio minoris, quia sicut peccato responderet pena damni ratione auersionis, in qua constituit defectus, ita responderet ei pena sensus ratione conuersionis, in qua constituit actus.

2. Item defectus non assignatur causa, nisi ratione actus, ubi ergo actus & defectus sunt inseparabiles, quicquid est causa actus est causa defectus, sed in actione peccati, puta in verbo blasphemie actus & defectus sunt inseparabiles: ergo cum deus non sit causa defectus (alioquin deo imputaretur peccatum) videtur quod non sit causa actus.

3. IN CONTRARIVM est, quia illud quod non est causa actus, non est causa effectus producti per actum, sed per actionem peccati aliquid effectus in esse producit: generatur enim homines ex adulterio. Si ergo talium actionum deus non esset causa, per consequens nec hominum, qui his actionibus generantur, quod est inconueniens.

4. RESPONSIO. Dicenda sunt tria. Primum est, quod deus est causa actionis peccati vniuersalis, & prima. Secundum est, quod non est causa eius proxima & immediata. Tercium est, quod ex hoc non potest deo imputari culpa. Primum patet, quia à quo

est essentia, est & virtus & operatio saltem mediata, sed omnis essentia est à deo, igitur &c. Secundum patet ex his quæ dicta sunt quæst. 5. supra distinctione prima huius libri. Tercium patet sic, actio non debet imputari agenti nisi secundum quod ab ipso procedit, sed actiones liberi arbitrii non procedunt à deo nisi secundum indifferenciam ad bonum & malum, ergo &c. Minor probatur, quia deus non est causa actionum liberi arbitrii nisi quia liberum arbitrium ab ipso est & conferuatur, sed liberum arbitrium in esse cōferuatur, adhuc est indifferens ad eligendum actum bonum vel malum, nec determinatur eius ad malum est à deo, ergo actiones liberi arbitrii non possunt deo imputari secundum communem cursum nisi secundum indifferenciam ad bonum & malum. Dico autem secundum communem cursum, quia forsitan deus ex beneplacito suo liberum arbitrium inclinat ad bonum, nunquam tamen ad malum, ut sic bona actio deo imputari possit, nunquam tamen mala, & si ratione illius vel huius vel differencie intelligant aliqui quod deus est causa malorum vel malarum actionum in quantum actiones sunt & non in quantum malæ. Verum est, quia omnes huiusmodi actiones reduci possunt in deum secundum indifferenciam & non secundum determinationem ad malum, quia verò principia actionum naturalium sunt determinata ad vnum, ideo actiones naturales eorum deo attribuantur & quantum ad essentiam actus & quantum ad determinationem eius.

¶ Si verò sumatur aliqua singularis actio puta hoc adulterium quæ secundum se separari non potest à deformitate culpæ, impositibile est quod deus sit immediata causa talis actionis non solum propter rationes predictas, 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 materiæ, sicut ribia claudi non potest recte incedere, licet non sit defectus ex parte virtutis progressiue, sed ex indistinctio materiæ. Ad hoc etiam quod defectus sit culpabilis oportet quod sit in potestate agentis, quia quæ non sunt in potestate nostra, non sunt nostre culpabilia. Item requiritur quod defectus non sit ignorantia quæ excuset peccatum. Ex quibus sic arguitur, Omnis defectus culpabilis imputatur agenti producenti, & habenti super actum dominium & non ignorantiam defectum. Si ergo deus immediate causet actum huiusmodi adulterij, cum non agat ex necessitate nature, sed liberè habens plenum dominium actus, neque ignoret defectum adiunctum, non video quin ipsi debeat ad culpam imputari sicut & homini vel magis quam homini cuius ignorantia potest eum quandoque totaliter excusare, vel culpam alleuiare. 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 proleat merces in mare ut saluetur, quas tamen secundum se non vult proleat. 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 libero arbitrio imputatur bona vel mala actio ratione suæ libertatis quia se determinat ad hoc vel ad illud, & sic imputatur ei ad culpam vel meritum & sic premiatur vel puniatur.

¶ Ad secundum patet solutio per iam dicta, cōcessum est enim quod concludit.

¶ AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod per actionem peccati nullus effectus in esse producit, actio enim peccati vel est interior actus voluntatis per quem nihil constituitur, vel est actus exterior imperatus qui est motus localis solum per quem nihil acquiritur, & ideo per actionem peccati nullus effectus producit. Sed verum est quod per actionem peccati actiua & passiua naturalia appropinquantur sicut per actum adulterij coniungitur semen viri cum semine mulieris quibus appropinquat sequitur actio naturalis eorum & effectus, quorum vtrumque deo attribuitur, non autem præcedens actio peccati propter rationem iam dictam.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum deus sit actor mali penæ.

Thom. 1.2. q. 49. ar. 2.



DEINDE queritur, vtrum deus sit actor mali penæ. Et videtur quod non, quia omne malum est ppter intentionem agentis nullus enim aspiciens ad malum operatur, sed in actione diuina nihil potest cōtingere præter eius intentionem, quia quod non est intentum, non videtur esse pgratum: omnia autem sunt à deo prauis, ergo &c.

2. SED CONTRA. Ad eundem pertinet remuneratio bonorum, & punicio malorum, sed dei est remunerare bonos, ergo & punire malos: hoc autem fit per inflictionem penæ, ergo &c.

3. RESPONSIO. Dicendum quod deus est actor mali penæ, non tamen potest esse cuiuslibet penæ actor immediate. Primum patet, quia à deo nihil est negandum, nisi quod sonat in aliquam imperfectionem, sed esse actorem mali penæ, non sonat in aliquam imperfectionem, ergo &c. Minor probatur, quia malum penæ siue sit pena damni, siue pena sensus, consistit in passione: passio autem non est in agente, sed in passio propter quod malum penæ defectum ponit in patiente, & non in agente: defectus enim vel est nature, vel moris: causare autem penam in alio non arguit imperfectionem nature agentis, sed magis perfectionem nature, & prædominium virtutis. Item nec arguit defectum morum, qui contingit penam iuste infligi, & tunc infligitur absque culpa, ideo &c.

4. Secundum patet, quia deus non est immediatus actor illius penæ quæ infligitur actione culpæ, sed quedam penæ sunt huiusmodi, sicut omnes quæ ab hominibus iniuste inferuntur, ergo &c.

¶ AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod malum in quantum malum nunquam est intentum, neque à natura, neque à deo, sed nihil prohibet illud quod est malum nature, esse bonum in genere moris: sic est de pena iusta, & hoc modo potest esse intentus. Similiter malum nature respectu vnius (puta corruptio respectu boni) mala est: quæ tamē respectu hominis, qui ex morte eius consequenter iuuatur, bona est & intentus, & similiter est in omnibus, ideo &c. Argumentum etiam assumit falsum, scilicet quod omne prauisum sit intentus, quod non est verum, quia prauisus, quum pertineat ad intellectum, est omnium tam bonorum, quam malorum: intentio autem quum sit actus voluntatis, est solum bonorum.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum culpa magis habeat de ratione mali, quam penæ.

Thom. 1.2. q. 48. ar. 6.



POSTMODVM queritur, quid plus habeat de ratione mali, culpa an penæ. Et videtur quod penæ, 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 penam, ergo &c.

2. Item sicut se habet meritum ad præmiu, ita culpā ad penam, sed præmiu melius est merito: ergo penæ est deterior culpa.

3. IN CONTRARIVM est, quia omne quod communiter dicitur de causa à causato, verius & principalius dicitur de causa, quā de causato: sed malum dicitur de culpa & penā, ita quā de causa & causato: culpa enim est causa penæ, ergo &c.

4. RESPONSIO. Quid sit malum malum culpa, an penā, improprie queritur, quia quæ comparantur proprie secundum maius & minus debent esse vnius rationis in eo in quo comparantur, ut patet ex 7. Physicorum: malum autem non conuenit vniocē culpæ & penæ, quia penā est malum nature, culpa verò malum moris, ideo &c. Item culpa consistit in actione, penā autem in passione, hæc autem non sunt vnius rationis, ideo &c.

5. Quia tamen largè comparantur quandoque quæ in vna ratione non conueniunt, sicut dicimus quod substantia verius est ens quā accidens: ideo tolerando dictam comparationem, dicendum quod culpa verius habet rationem mali quā penā, quod patet ex propriis rationibus boni & mali, ratio enim boni, ut supra dictum est, est ratio cōuenientie: ratio autem mali est cōuenientie priuatio. Tunc sic, illud est maius malū homini, quod tollit illud quod maxime conuenit ei, sed hoc est magis culpa quā penā, ergo &c. Probatio minoris, quia illud cōuenit maxime homini, quod cōuenit ei secundum quod est homo, sed bonum rationis quod tollitur per culpam est huiusmodi. Cōuenit enim homini secundum quod est homo, quia homo est homo per rationem, quare &c. Item malum culpæ est in potestate hominis, malum

malum autem poenae non, quae autem sunt in potestate hominis imputantur ei: & ideo malum culpae imputatur homini, ut ex ipso dicatur malus, non autem ex malo poenae, & ita loquitur Dionysius quarto capite de diuino nomine. quod poenae non est malum, sed fieri dignum poena, & Augustinus primo de libero arbitrio, quod culpa est malum quod facimus, & quo mali sumus: poena vero est malum quod patimur, non quo mali sumus. Et ideo alibi dicitur quod melius est omnia pati mala, quam malo consentire.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod culpa non est vitanda principaliter propter poenam, sed propter se, etiam si nulla poena sequeretur. Unde & virtuosus plus culpam fugit, quam poenam, ad quam tamen oportet mensurare actus aliorum hominum, ut dicitur tertio ethicorum.

7 Ad secundum dicendum quod licet culpa terminetur ad poenam, sicut meritum ad premium, tamen non intenditur propter poenam sicut intenditur meritum propter premium, sed potius inducitur ut culpa vitetur: & sic culpa maior est siue peior, quam poena.

Sententia huius distinctionis XXXVII.
in generali & speciali.

POST PRAEDICTA de voluntate. Superius magister determinauit de peccato per comparationem ad actus quibus peccamus, ponendo distinctionem peccati. Hic determinat de peccato per comparationem ad potentiam voluntatis, & ad alias potentias. Secundo inquit de peccato voluntatis per comparationem ad alias potentias. Tertio inquit de peccato prout respicit actus exteriores. Secunda in principio distinctionis 39. ibi, hic erit questio. Tertia in principio 40. distinctionis ibi, post haec de actibus est considerandum. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in tres. Primo inquit utrum voluntas habeat rectitudinem tantum a fine. Secundo inquit utrum iste finis sit vnus an plures. Tertio ostendit quomodo se habeant intentio & voluntas adinuicem. Secunda ibi, sed queritur, utrum bonae voluntates. Tertia ibi, solet etiam queri. Prima in duas. Primo ostendit quod voluntatis finis est charitas. Secundo ostendit quod iste finis finem, qui est deus, non excludit. Secunda ibi, ergo charitatem sibi ponit finem. Secunda pars principalis, in qua determinat de unitate & pluralitate finis diuiditur in duas. Primo determinat questionem intentam. Secundo obicit contra determinata, & soluit. Secunda ibi, verumtamen huius sententia. Illa pars principalis, in qua inquit quomodo se habeant intentio & voluntas, diuiditur in duas partes, secundum duas quaestiones quas mouet & soluit. Secunda ibi, sed queritur utrum etiam intentio. Hae est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI vero sic procedit magister. Et proponit primo, quod voluntas rectitudinem & peruersitatem habet a bono vel malo: finis autem bonus est charitas, quoniam propter charitatem fieri debet quicquid sit. Postea dicit quod iste finis ad vltiorem finem ordinatur, scilicet ad deum: male autem voluntatis finis est mala dilectio, vel delectatio. Postea dicit quod poterunt esse plures fines intermedii, tam bonarum quam malarum voluntatum, qui sunt quasi quoddam medium in veniendo ad vltiorem finem. Postea ponit quandam auctoritatem, per quam videtur probare quod duos fines non debemus nobis constituere, & soluit dicens quod hoc intelligendum est, quando illi fines sic se habent quod vnus ad alium non refertur. Postea querit, utrum voluntas & intentio sint idem. Et respondet quod voluntas proprie dicit ipsam potentiam. Intentio vero dicit illud propter quod mouetur ad volendum. Vltimo querit, utrum idem sit actus, quo voluntas vult finem, & ea quae sunt ad finem. Et respondet quod quibusdam non videtur esse idem: quibusdam vero videtur quod sunt idem actus voluntatis: diuersificantur tamen secundum voluta, magister tamen hoc indeclaratum relinquit. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utum bonitas actus voluntatis sit ex fine.

Thom. 1.2. q. 1. ar. 3. & q. 18. ar. 1.3. & 4.



IRCA distinctionem istam primo queritur, utrum bonitas actus voluntatis sit ex fine. Et videtur quod sic, quia motus recipit speciem a termino, sed terminus actus voluntatis est finis, ergo &c.

2 Item Boetius in Topicis suis dicit quod cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est: ergo bonitas finis causat bonitatem operis.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia euangelizare bonum est, manducare bonum est, tamen euangelizare propter manducare non bonum est, ergo bonitas operis non est ex bonitate finis.

4 RESPONSIO. Quum questio sit de bonitate moralis actus voluntatis videnda sunt duo. Primum est, quis actus dicatur moralis, & quare. Secundum est, in quo consistat bonitas actus moralis ipsius voluntatis, & ex his apparebit illud quod queritur.

6 QVANTVM AD primum sciendum est quod actus moralis dicitur actus qui est in potestate voluntatis, siue sit ab ea elicitus siue imperatus. Et dicitur moralis a more seu consuetudine, quia per morem seu consuetudinem possumus nos habere diuersimode circa tales actus, in quantum assuescimus sic vel aliter operari, & omnes tales actus sunt liberi. Circa actus enim patet naturae consuetudo vel mos non habere locum. Si quis enim proficiat lapidem sursum centies millesies, nunquam assuescet ascendere, quia motus eius sursum vel deorsum non est liber, sed vnus est violentus, & alter naturalis. Et propter hoc quod actus morales liberi sunt, & in potestate nostrae iudicio secundum eos laudamur, vel vituperamur, in quantum sunt boni vel mali.

6 ET EST aduertendum quod praedicti actus morales sunt quaedam res in esse naturae, sed dicuntur morales, propter rationem iam dictam, & quamuis esse morale nihil reale addat super naturalem talium actuum entitatem: tamen aliud iudicium est de eis secundum esse suae naturae, & secundum morem, seu secundum genus moris. Actus enim temperatus & intemperatus sunt eiusdem speciei in esse naturae, sed in esse morali dicuntur contrarii. Quod in esse naturae sunt eiusdem speciei patet, quia illi actus sunt eiusdem speciei in esse naturae, quorum sunt eadem principia secundum speciem, sed actuum praecedentium huiusmodi habitus sunt eadem principia secundum speciem in esse naturae, & ex parte appetitus & appetentis, & ex parte obiecti. Si enim duo concupiscunt iacere cum eadem muliere, quae est vxor vnus, & non alterius, quicquid pertinet ad esse naturae, totum est vnus speciei ex vtraque, & tamen vnus actus est intemperatus, & alius temperatus, quare &c. Patet secundo, quia de actibus appetitus sensitui in nobis & in brutis, quantum ad esse naturae est idem iudicium (quod enim appetitus sensitui in nobis obediunt rationi: non autem in brutis potest quidem in facere differentiam in moribus, sed non in esse naturae) sed in naturae, respectu omnium obiectorum quae non differunt specie in esse naturae, ergo & in nobis. In esse tamen morali non dicuntur esse vnus speciei, imo sunt oppositi, & vnus est bonus, & alius est malus.

7 QVANTVM ad secundum, scilicet quid sit bonitas moralis, & in quo consistit. Sciendum est quod quum ratio boni sit ratio conueniens, sicut bonum naturae consistit in esse conueniens naturae, sic bonitas moralis actus voluntatis consistit in conuenientia eius ad rationem rectam. Quod patet dupliciter. Primo ex ratione boni sic, bonitas moralis actus voluntatis est conuenientia eius ad hominem secundum esse morale, sed homo habet primo esse morale per rationem practicam, per quam habet primo liberum iudicium de eligibilibus, hae autem non est conueniens nisi sit recta: ergo bonitas moralis actus voluntatis, & cuiuscunque alterius est conuenientia eius ad rectam rationem. Secundo patet idem ex comparatione actus rationis ad actum voluntatis sic, sicut se habet veritas rationis ad entitatem, reni, sic bonitas voluntatis ad veritatem rationis, causa huius est, quia sicut obiectum intellectus sunt res exteriores, sic bonum a ratione propositum est obiectum voluntatis, sed veritas rationis est conformitas eius ad entitatem rerum: unde diffinitur veritas, quod est adaequatio intellectus ad rem: ergo similiter bonitas actus voluntatis est conformitas eius ad rectitudinem rationis. Huius etiam concordat dictum commune, scilicet quod bonitas cuiuslibet rei consistit in conformitate ad suam regulam: ratio autem est regula voluntatis: semper enim non cognoscitur nata sunt regularia cognoscituribus, ideo &c. Hae autem conuenientia vel conformitas actus voluntatis cum ipsa ratione non attenditur secundum esse naturae: ut talis sit actus voluntatis quoad esse naturae, qualis est actus rationis, sed secundum tendentiam in obiectum, ut in illud tendat actus voluntatis eligendo quod recta ratio prius dictauit eligendum.

8 EX HIS patet tertium videlicet a quo actus voluntatis habet

bet bonitatem moralem, quia tota bonitas moralis actus voluntatis est ex suo obiecto accepto secundum totalem ambitum obiecti, quod patet, secundum hoc enim attenditur conformitas inter voluntatem & rationem, quia voluntas vult quod ratio dicitur obiectum, vel cadit sub ratione obiecti rationis & voluntatis, ergo &c. Minor patet, quia sicut omne quod est visum cadit sub ratione obiecti visus, & omne quod est auditum cadit sub ratione obiecti auditus. Sic omne cognitum dicitur vel ratione est obiectum rationis vel cadit sub ratione obiecti, & omne volitum sub obiecto voluntatis, omne enim in quod fertur quaecunque potest esse obiectum eius, vnde licet plura voluntatum vnus possit esse circumstantia vel finis alterius, omnia tamen respectu voluntatis habent rationem obiecti, patet ergo quod bonitas & conformitas voluntatis ad rationem est totaliter ex obiecto sicut ex fundamento, nec oportet aliam causam querere nisi forte velles inquirere a quo mouetur voluntas in obiectum sibi a ratione propositum, de quo alibi dictum est: nec istud discrepat a communi dicto quod bonitas actus voluntatis est ex obiecto, & ex fine, & ex circumstantiis, nec alterum istorum sufficit, sed oportet omnia concurrere, quia bonum est ex tota causa secundum Dionysium, quia haec omnia comparata ad voluntatem cadunt sub ratione obiecti, ut probatum est, sed comparata inter se vnus est finis vel circumstantia alterius, verbi gratia in volente dare elemosinam indigenti propter deum, dare elemosinam est principium obiectum, sed quod hoc fiat propter deum habet rationem finis, & indigentia eius cui datur rationem circumstantiae, ex quibus omnibus actus voluntatis sortitur bonitatem moralem, & tamen haec omnia cadunt sub ratione obiecti voluntatis sumpti secundum suum totum ambitum.

9 Sed praemis obuiare videtur, quia contingit actum voluntatis esse bonum qui tamen non conformatur rationi recte sed erronee, ut cum aliquis vult reddere debitum mulieri, petenti quae non est sua quae tamen credit esse suam sicut fuit de Iacob, & c. 1.2. ar. 1.3. Et dicendum ad hoc quod etiam in tali casu actus voluntatis conformatur rationi recte seu verae quia actus rationis cui debet conformari actus voluntatis est conclusio syllogismi practici quae est vera dato quod aliqua praemissarum sit falsa, & si arguatur sic, debetur est reddendum vxori. Sed est vxor, ergo est reddendum debitum. In hoc syllogismo licet minor sit falsa quia ista non est vxor. Conclusio tamen est vera quia ei quae non est vxor creditur tamen esse vxor adhibita debita diligentia quae talis ignorantia excusatur, & huius conclusioni verae conformatur actus voluntatis sequens.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod terminis actus voluntatis est suum obiectum, in ipsum enim tendit voluntas nec in finem tendit nisi ut cadit sub ratione obiecti ut dictum est. Ad secundum dicendum quod plura voluntatum vnus potest esse finis alterius. Et si illud quod est finis sit bonum & illud quod ordinatur ad ipsum erit bonum dummodo sit ordo rerum per se, sicut ordinatur domus ad habitationem. Si autem talis ordo sit ex sola intentione ordinantis & non ex natura rerum, non etiam oportet, potest enim quis ordinare futurum ad subueniendum pauperi, nec tamen propter hoc futurum est bonum, reddi tamen voluntatis nullum volutum in quantum huiusmodi habet rationem finis, sed solum obiecta, sed finis voluntatis est finis actus sicut in ceteris rebus, qui si sit bonus voluntas dicitur bona, si malus mala.

11 AD ARGUMENTVM alterius partis dicendum quod voluntas quae vult euangelizare propter manducare mala debet esse bona, nec tamen rationem errantem, finis enim non solum debet esse bonus, sed debet esse melior his quae sunt ad finem, & ideo licet manducare sit bonum, tamen non est bonus finis euangelizandi, propter hoc ratio quae hoc dicit, erronea est, & voluntas quae hoc vult, est mala.

QUESTIO SECUNDA.

Utum intentio sit actus voluntatis.

Thom. 1.2. q. 1. ar. 1.

SECUNDO queritur utrum intentio sit actus voluntatis. Et videtur quod non, quia omnis actus voluntatis, vel est finis, vel eorum quae sunt ad finem, sed intentio non est finis nec eorum quae sunt ad finem, ergo, &c. Minor patet, quia actus voluntatis respectu finis dicitur eligere, quorum vnus est intentio, ergo, &c.

Item naturalia intendunt finem ut dicitur 2. physicorum, sed in eis non est voluntas, ergo, &c.

3 IN CONTRARIUM est, quia meritum & demeritum pertinent ad voluntatem, sed tam meritum quam demeritum attenduntur maxime secundum intentionem secundum Ambrosium, ergo &c. Respondo, si sequeretur interpretationem nominis intentionis, quum intendere sit ex vno in aliud tendere possemus dicere quod intentio esset actus rationis, cuius est ex vno cognito ratiocinando in aliud tendere, & pedis cuius est vno loco in alium tendere, & similiter plurimum aliorum: sed quia interpretatio nominum est quandoque nimis lata (non enim omne latus pedem est lapis, nec omne tritum a pedo est petra) ideo in significatis nominum magis sequendus est usus loquentium, quam interpretatio eorum.

4 DICENDA sunt ergo tria. Primum est, quod intentio est actus voluntatis. Secundum est, quod est respectu finis. Tertium est, quod est respectu finis non absolute, sed ut per aliquid aliud peruenitur ad finem.

5 PRIMVM patet dupliciter. Primo sic, intendere importat in aliquid tendere: tendit autem in aliquid & actio mouentis & mobilis, sed quod mobile tendat in aliquid, hoc procedit ex actione mouentis. Ex hoc sic arguitur, illi potentiae praecipue conuenit intendere cui competit motus actiue & passiue, sed sola voluntas est huiusmodi, ergo &c. Maior patet: sed minor probatur. Aliis enim potentis a voluntate competit tendere ex vno in aliud solum passiuè, sicut rationi competit discurre ex vno cognito in aliud, sed hoc habet actiue a voluntate imperante discursum, & similiter est in aliis. Voluntas autem tendit quid ex vno volito in aliud, sed hoc aliquo modo habet a se actiue, & non solum passiuè, sicut aliae potentiae, sicut alia declaratum fuit, ideo &c. Item nullus intendens ad malum operatur, ut vult Dionysius de 2.4. q. 1. di. 11. Illius ergo potentiae intentio est actus, cuius obiectum est bonum & malum, hae autem est voluntas, ergo &c.

6 SECUNDO patet inter voluta illud habet rationem intenti, quod habet rationem termini, intentio enim importat motum: motus autem per se respicit terminum, & non medium nisi ratione termini, sed finis habet rationem termini, ea autem quae sunt ad finem rationem medij, ergo &c.

7 TERTIVM apparet ex eodem, omnis enim motus est ex quodam in quoddam: intentio autem non importat simplicem actum voluntatis, sed motum, ergo intentio est actus voluntatis ex quodam volito tendens in aliud. Illud autem in quod tendit est finis, ut iam dictum est: illud autem ex quo vel per quod tendit, est res ordinata ad finem, ergo &c. Aduertendum tamen quod licet sic proprie vtamur nomine intentionis, tamen in communis usu loquendi, quandoque nomine intentionis sumitur large pro actu voluntatis, quo immediate volumus aliquid, praecipue in operabilibus, sicut dicimus quandoque quod intendimus ire ad talem locum, vel incedere, vel aliquid huiusmodi.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod intentio proprie est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas potest respicere finem dupliciter, vno modo prout in eo quiescit, & hoc modo actus voluntatis dicitur fructio, alio modo secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur, & sic intentio respicit finem quae differt ab electione. Electio enim est directe de his quae sunt ad finem, licet in habitudine ad finem. Sed intentio est directe de fine, licet in habitudine ad ea quae sunt ad finem modo quo dictum est, forte differentia electionis ab intentione & conuersio est solum secundum rationem. Cum enim simul & eodem actu voluntas feratur in finem, & in ea quae sunt ad finem, simul & eodem actu finem intendit, & ea quae sunt ad finem. Dicitur ergo actus intentio quoad finem, sed electio quantum ad ea quae sunt voluta propter finem: velle autem proprie dicit actum voluntatis absolute respectu boni, non inclusa ratione finis, vel eorum quae sunt ad finem. Cum enim rationes eorum sint relatiuae, impossibile est quod voluntas feratur absolute in aliquid eorum sub propriis eorum rationibus. Sed si feratur in vnum, fertur & in alterum, cum referantur mutuo secundum rationem bonitatis in eis existentis. Quod autem dicit Philosophus 3. ethicorum, quod voluntas est finis, non est intelligendum cum reduplicacione, scilicet quod sit finis in quantum finis, sed quia nihil potest habere rationem finis, nisi habeat aliquam bonitatem in se, ratione cuius voluntas potest ferri in ipsum absolute, multa autem ordinantur in finem, quae nullam habent bonitatem in se & absolute, sed solum ex ordine in aliud (puta medicina amara) ideo voluntas magis dicitur esse finis quam eorum quae sunt ad finem, licet neutrorum sit cum reduplicacione, quia velle dicit actum voluntatis respectu boni absolute.

9 Ad secundum dicendum quod naturalia dicuntur intendere finem metaphorice & non proprie, quia appetitus eorum non dirigitur in finem a se vel ab aliquo sibi coniuncto, sed ab intellectu separato instigante naturam, & ideo magis aguntur quam agant. Voluntas vero mouet se saltem indirecte, quatenus mouet rationem ad deliberandum, quae congruit fini, vel non: & ideo magis

magis competit ei intendere, quam naturae, 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. art. 3.



TERTIO 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 intensius fertur in finem, quam in illud quod est ad finem, ergo &c.

2. Item finis est actus voluntatis respectu finis: uti vero respectu eorum quae sunt ad finem: sed idem actus non potest esse finis & finis, 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 plurimum habetur non est idem actus, sed alius est habitus intellectus respectu principiorum, qui dicitur intellectus, alius respectu conclusionum, qui dicitur scientia: ergo &c.

4. CONTRA. Vbi vnum propter aliud vult finem, & illud quod est ad finem propter finem vnum, tunc vult propter alterum, ergo idem est 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 vult 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. RESPONSIO. Primo 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 tanquam per se noto, sicut primis principiis, & hic assensus vocatur intellectus. Aliis 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 practicis. 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 praemis dicendum quod questio potest dupliciter intelligi. Vno modo, utrum actus quo voluntas vult finem absolute (pura sanitatem) 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. Constat enim quod sunt plures actus, quia quae separari possunt, non sunt vnus per essentiam, sed actus voluntatis, quo aliquid vult absolute, pura sanitatem, 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 vero intelligatur secundo modo, utrum electio vel intentio sit vnus actus. Dicendum quod sic. Quod patet tripliciter. Primo ex natura horum actuum secundum se: electio enim non est aliud quam inclinatio voluntatis in aliquid propter finem: intentio vero 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. Secundo 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 praemis, quia omnis actus voluntatis reducitur in aliquem istorum duorum: sed electio

non potest diuideri in eligere & velle, ergo &c. Maior patet. Minor probatur, quia nihil diuideretur in illud quod eadem ipsum diuiditur, sicut animal non diuiditur in animal & plantam, quia vnum contineat totum diuisum, reliquum vero diuidatur contra ipsum. Electio autem diuiditur contra voluntatem, vel contra velle simplex, ergo &c.

10. Tercio apparet idem ex obiecti formalis ratione, quia quandoque duo sic se habent quod vnus 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 apprehendi illud quod est ad finem, nec refertur 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 intensior & remissior secundum se, sed per comparationem ad obiecta, quia quum sit ad duobus ab vno est 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 principaliter se habet quam secunda. Vel potest dici quod licet voluntas velle intensius finem, quam ea quae sunt ad finem, quando sub distinctione ei proponuntur, puta si diceretur infirmo, utrum magis vellet potionem, an curationem, statim responderet quod sanitatem: tamen quum proponitur copulatiue vnum propter alterum aequè intensè appetuntur.

12. Ad secundum dicendum quod inconueniens est idem esse obiectum vsus & fructus, quia idem non potest habere rationem vltimi finis, cuius est frui, & relativi ad finem cuius est vsus. Sed nullum inconueniens est eundem actum esse vsus & fructum: & 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 vtriusque. Eodem modo est in viatoribus. Vel dicendum quod non omnis actus voluntatis est fructus respectu finis, sed respectu finis in se non autem ut est vltimè in eo quod est ad finem sicut in proposito.

13. Ad tertium dicendum quod intellectus eodem actu fertur in principia & conclusiones, quando conclusiones deducuntur 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 ad 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 relativi ad conclusiones tanquam ad principia) cognitio principiorum & conclusionum pertinet ad eundem habitum, scilicet ad scientiam.

QVAESTIO QUARTA.

Utrum omnium bonarum voluntatum sit vnus finis.

Thom. 1. 2. q. 1. art. 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 in notis, quia quod non est cognitum non est in notis, 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 male contrariae sunt circa idem, sicut voluntas prodigi & auari, talia 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. RESPONSIO. Quum queritur de fine voluntatis, intelligendum est de fine quo intendit voluntas in actu suo, considerato secundum esse morale, sicut dans elemosynam intendit

de 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 secundo Ethicorum, 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 differet bona voluntas à mala, quia male 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.

2. Secundo 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 primo Ethicorum dicit quod multis operationibus existentibus, & artibus & doctrinis multi sunt & fines. Si vero 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 inquantum huiusmodi, nihil quiescit, sed mouetur ad suam perfectionem, quia motus est actus imperfecti, 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 inquantum imperfectum, habet aliquo modo rationem mali, ergo &c.

3. Quantum vero 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. Primo quia voluntas non est bona, nisi praecedat ratio recta practica: vndeque 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 syllogisticus ex principiis fidei deriuatur ex vno primo principio, scilicet ex vita beata: vnde & tam Christus quam Ioan. sic arguebant, penitentiam agite, & appropinquare regnum celorum: sic & in alio loco, vis ad vitam ingredi, serua mandata, & huiusmodi similia, ergo &c. Secundo quia illud quod est vltimum in allocutione, est principium in intentione, sed vltimum quod alleguntur omnes bonae voluntates illuminare per fidem est vita bona, ergo &c.

4. 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 futurus, & est vnus, quia vnum est quod nobis pro premio datur, scilicet visio beata. Sed finis naturalis attingitur proprio opere, est enim vsus alicuius principij naturalis: operationes enim sunt finis, ut patet per operationes non sunt operata, ut dicitur primo Ethicorum. Quum igitur principia operationum multa sint in finem, & habitus virtuosos, quibus redditur opus bonum multi omnium bonarum voluntatum.

5. Sed hoc non obstante probabilius tenendum est quod vnus vltimus finis omnium bonarum voluntatum, quia licet sint in notis eis ordo, quia potentia ordinatur ad potentiam, & habitus ad habitum, & actus ad actum, sicut sensitiuum ordinatur ad intellectum, & habitus & actus sensitiue partis ad habitus & actus intellectuales, licet igitur propria operatio secundum vnamquamque virtutem sit finis proximus illius virtutis, operatio tamen perfectissima potentie secundum perfectissimum habitum respectu perfectissimi obiecti est finis vltimus omnium voluntatum & habituum inferiorum: & hoc modo ponit philosophus quarto Ethicorum, felicitatem quae est optima operatio, esse totius 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 illuminatam per fidem non requiritur quod semper

acta explicite intendatur beatitudo: multi enim sunt bene fideles, qui explicite 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 meritoriis 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 vero per conuersionem ad bonum, quod contingit vno modo: circa eandem materiam. Item non est aliquod perfectum malum ad quod male voluntates vltimo ordinentur, 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.



HIC AVTEM 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 quasdam obiectiones. Tercio mouet aliam questionem. Quarto soluit tangendo diuersas opiniones. Secunda ibi. Ad hoc facile responderet. Tertia ibi, praeterea queri solet. Quarta ibi, proposita est profunda questio. Et haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

1. IN SPECIALI autem sic procedit. Et proponit primò, quum omnis naturalis potentia bona sit, & voluntas sit naturalis potentia, quomodo voluntas potest esse mala, & in ea esse peccatum. Postea responderet quod in quantum est naturalis potentia, bona est: in quantum vero inordinata, est mala. Sed adhuc restat questio, quare in aliis potentiis non est inordinatio, ira sicut in voluntate: & responderet quod in potentia ipsius voluntatis non est inordinatio, sed in actu eius. Sed adhuc restat questio, quare etiam inordinatio non est in actibus aliarum potentialium: & responderet quod hoc ideo est, quia non sunt eiusdem generis cum actu voluntatis. Non enim ordinantur ad aliud consequendum vel disponendum sicut actus voluntatis. Aliquando tamen actibus aliarum potentialium homo virtuosè utitur. 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 competens: alter est voluntatis, in quantum voluntas est, quae per gratiam à seruitute 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. art. 5. & sequentibus.



ICA distinctionem istam primò 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 primò deficere, sed necesse est primò deficere rationem, quam voluntas: 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 q. 1. & 2. ad fantasiam cuius actum supponit, sic voluntas quantum ad bonum & malum ad rationem quam sequitur & supponit, sed q. 1. falsum non est in intellectu, nisi ratione fantasie. Et vult philosophus quarto Metaphysicae, ergo nec malum est in voluntate, nisi propter defectum rationis.

IN CON

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 voluntarii solum per participationem, ergo, &c.

RESPONSI O. Ista questio potest intelligi dupliciter. Vno modo quod defectus rationis practice in iudicando & defectus voluntatis in eligendo sunt duae culpe sicut sunt duo actus & queritur quare istarum praecedat. Alio modo quod non sint plures culpe, sed queratur de quo per prius dicitur nomen culpe. Primo modo questio supponeret falsum, nullus enim dicit quod incontinentes quando iudicat fornicationem esse bonam & eam eligi peccet duobus peccatis. Alioquin cum omnem malam electionem praecedat aliquis defectus in ratione (ut in praecedentibus ostensum fuit) impossibile esset quod 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 debet rectitudinis in operatione cuius habemus li. dominium videtur esse culpa, sed defectus rationis practice in iudicando & voluntatis in eligendo sunt duo defectus quorum cuiuslibet habemus liberum dominium, ergo ut videtur sunt duo peccata, vel duae culpe & non vna tantum.

Et dicendum ad hoc quod defectus rationis practice in iudicando est quoddam peccatum, cum sit carentia debite rectitudinis in operatione, sed hoc secundum se magis habet rationem peccati naturae quam culpae in moribus (defectus enim rationis practice non habet rationem culpae nisi quatenus per ipsum habet regulari electione voluntatis de agibilibus a nobis) rationem enim peccati vel culpae in moribus non habet nisi quatenus per ipsum habet regulari electione voluntatis. Quod patet, quia ratio speculativa erronea quantumcumque sit in nostra potestate non est culpa, vel peccatum in moribus ut cum aliquis existimat quod anguli trianguli non sunt aequales duobus rectis non dicitur malus moraliter, nec peccare in moribus, quia talis existimatio non est nata regulare electionem voluntatis de agibilibus 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 vnum 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 ut declaratum est, ergo vna numero culpa est rationis practice & electionis sequentis. Et istud amplius declarabitur in sequentibus. Sic ergo licet sint duo defectus in ratione practica errante, & in electione mala subsequente, ac 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.

Sic ergo intellecta questione 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 habitudine ad primum, sicut sanum per prius dicitur de animali in quo est subiectum quam de medicina vel vrina 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.

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 libere tendit ad prosecutionem mali. Et talis actus est electio voluntatis.

Ad secundum dicendum quod falsitas attribuitur fantasie, 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, & ob hoc dicitur culpa denominatione extrinseca.

QUESTIO SECUNDA. Vtrum considerare mala sit malum sicut eligere mala est malum.

Thom. vii supra.

POSTEA queritur, vtrum considerare mala sit malum, sicut eligere mala est malum. Et videtur quod sic, quia forma denominatur suum subiectum, sed ratio mali verius est, in intellectu considerare ante malum quam in voluntate eligere, quia intellectus intelligit recipiendo, voluntas autem nihil recipit, ergo, &c.

IN CONTRARIUM est quia non euitatur malum nisi si cognitur, si ergo considerare mala sit malum impossibile esset euitare malum, quia dum consideraretur, incurreretur in non consideraretur non euitaretur, hoc autem est inconueniens, ergo, &c.

RESPONSI O. dicendum quod 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 (ut dicitur 6. metaphisica) verum autem & falsum sunt in anima, cum ergo voluitas per actum suum tendat in obiectum suum secundum quod est in re, ideo ex bonitate, vel malitia rei voluitas actus voluntatis est bonus vel malus, sed intellectus tendit in rem secundum quod est in anima, ratio autem tam boni quam mali non est boni vel mali, ideo cognoscere malum non est malum sed bonum.

Sed illud non videtur sufficere, quia sicut obiectum voluntatis est res extra animam, sic ipsamet ut est extra animam est obiectum intellectus ut est practicus, & sicut ratio rei intellectus est in anima quae ratio non est illud quod intelligitur sed ratio quod aliquid intelligitur, sic ratio rei voluitas est in anima practica secundum opinionem in primo libro positam scilicet quod intellectus & voluntas sunt vna & eadem natura absoluta quae voluntas 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 ut sunt in re, aequaliter fortiter rationem boni vel mali ex bonitate vel malitia obiecti, sed actus intellectus practici & voluntatis aequaliter tendunt in sua obiecta ut sunt in re. Sicut enim quod est voluitas, est voluitas secundum esse quod habet in re & non secundum esse quod habet in anima, sic illud idem est cognitum secundum esse quod est in re & non secundum esse quod habet in anima, imo si non esset cognitum secundum esse quod habet in re non esset voluitas secundum illud esse, cum voluntas non possit ferri nisi in cognitum, ergo si actus voluntatis fortiter propter hanc causam bonitatem vel malitiam ex bonitate vel malitia rei voluitas, per eandem rationem actus intellectus fortiter propter hanc causam bonitatem vel malitiam ex bonitate vel malitia rei intellectus assignatur. Qualiter autem intelligatur illud & metaphisica bonum & malum sunt in rebus, verum autem & falsum in anima, dictum est in primo li. di. 19. quod verum & falsum non sunt obiectum intellectus, ut isti accipiunt, sed sunt denominationes seu denominationes obiecti intellecti conformiter vel dissimiliter ad entitatem rei. Ite si ratio tam boni quam mali in anima est bonum & propter hoc cognoscere malum est bonum cum illa ratio aequaliter se habeat ad cognitionem veram & falsam sequitur 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 ut ostensum fuit supra, tum quia malum cum sit privatio propriam speciem habere non potest, tum quia quia species si qua sit non est illud quod cognoscitur. Et ideo ex ea cognitio non potest habere bonitatem vel malitiam.

Et ideo dicendum est aliter refutando breuiter quod supra positum est scilicet quod malum sive defectus in operatione generaliter dicitur culpa. Ex hoc arguitur sic ad propositum, nec nullus est defectus in operatione aliqua ibi nec est peccatum, nec culpa, ut nec ibi est ratio mali quae consistit formaliter in defectu, sed in sciendo malum nullus est defectus in operatione intellectus, ergo &c. Minor probatur, quia cum obiectum intellectus sit ens, perfectio operationis intellectus consistit in attingendo rem si cur est. Et ideo in omni materia intellectus sic attingens ad rei entitatem quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est, perfectio est in sua operatione, nec est ibi malum, neque defectus, in sciendo ergo malum esse malum nullum est peccatum, nec culpa quantumuis etiam de culpa posset esse ibi specialis ratio quia quandoque non est in potestate vel libertate nostra scire mala, sed necessario sciimus, sicut cum occurrat factum homicidii vel dicitur verbum blasphemiae, vel horum fantasmatum obiectum intellectui, & per oppositum nescire aliquid malum esse malum, vel existimare bonum esse malum, vel malum bonum quod est errare circa cognitionem mali est peccatum vel culpa in his praesertim quae possumus & tenemur scire. Cuius ratio est quia defectus voluntatis debet operationis, vel perfectionis in operatione habet rationem peccati & culpae. Sed ignorantia eorum quae aliquis tenetur scire, & inconsideratio eorum quae tenemur considerare sunt vel proueniunt ex defectu voluntatis operationis debite. Error vero est defectus perfectionis in operatione intellectus, ergo hoc omnia habet rationem culpae, velle autem seu eligere malum semper est malum, sicut

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, ut dictum fuit prius. Et quia voluntas eligens malum sequitur rationem erroneam, & deniat a ratione recta, ideo est mala. Vel dicendum quod si electio est mala, consideratio intellectus enim & fuga voluntatis correspondent affirmationi & negationi intellectus practici: electio quidem seu prosequutio respondet affirmationi, fuga vero negationi, ut dicitur 6. ethicorum. Et ideo si electio seu prosequutio est mala, affirmatio intellectus practici ei correspondens est mala, quia est falsa, nam sicut ostensum fuit in praecedentibus, omnem malitiam voluntatis praecedat aliquis defectus rationis, quoniam enim voluntas non fertur nisi in cognitum sub ratione boni, si cognitio est vera, ita quod cognitum sit verum bonum & ex tota causa, electio est bona, & destructio consequenter, si electio non est bona, cognitio praeterea 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.

AD ARGUMENTVM dicendum quod ratio mali potest accipi dupliciter. Vno modo illud quod malum est malum formaliter, & hic est defectus aliquis, & sic illud est malum, in quo est ratio mali. Sed tunc minor est falsa, scilicet quod in voluntate considerante malum verius sit ratio mali, quam in voluntate eligente malum, quia ut visum est, nullus defectus est in operatione intellectus, per hoc quod intelligit malum, quia non tendit a vero quod est bonum & perfectio eius, sed in actu volutatis eligentis malum est defectus, quia deficit ab eo in quod modo potest accipi ratio mali id quo malum intelligitur, sicut species lapidis dicitur eius ratio in anima, & sic ubi est ratio mali non oportet esse lapideum, nec illud in quo est species vel ratio coloris oportet esse coloratum, & nihilominus etiam minor est falsitas 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 intelligatur per speciem in intellectu existentem.

QUESTIO TERTIA. Vtrum voluntas naturaliter velit bonum.

Thom. i. 2. q. 8. artic. 1. & 2. ad quodlibet. 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.

Item natura non affuecit in contrarium, ut dicitur secundo ethicorum, sed homo per affuefactionem efficitur habilior ad malum volendum, ergo non vult naturaliter bonum.

IN CONTRARIUM est quod dicit Ambrosius super illud ad Romanos primo, Non 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, ut dicitur 1. physiceorum, sed velle malum est defectus quidam, & peccatum praeter naturam voluntatis, ergo velle malum est melius ei naturaliter, ergo, &c.

RESPONSI O. Dicendum quod questio potest intelligi dupliciter. Vno modo, vtrum velle bonum in se naturaliter vult, hoc est secundum convenientiam naturae. Alio modo, vtrum velle bonum conueniat voluntati naturaliter, hoc est modo naturaliter, sicut igni conuenit ferri sursum naturaliter. Primo modo intelligendo questionem, dicendum quod voluntas vult quia illud per quod natura perficitur inest naturaliter, id est, secundum convenientiam naturae, sed natura voluntatis perficitur in praecedendo bonum, & intellectus in intelligendo verum, ut patet ex praecedente questione, ergo, &c. Et eodem modo error in intellectu, & velle malum est praeter naturam, imo contra naturam, id est, contra convenientiam naturae intellectus & voluntatis.

Si autem questio 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 vultum quicquid est vultum) considerari potest secundum 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, ut probatum fuit supra, sed propositio bono secundum communem rationem boni intellectui practico nullus defectus potest esse in ratione, quia sicut intellectus speculativus necessario assentit primis principiis formatis in communibus terminis entis, nec circa ea potest decipere, dicitur 4. metaphisica 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, intellectui practico, nullus defectus potest esse in ratione practica, nec defectus inconsiderationis, nec erroris, aut ignorantiae: ergo nullum peccatum omnino potest esse in voluntate, posset autem in ipsa esse peccatum, si ea non necessario & determinate ferretur in bonum sic propositum, sed libere posset refutare bonum sic oblatum, ergo voluntas necessario, & determinate & vniuersimodum 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 libere refutare ipsum.

Ad primum argumentum dicendum quod voluntarium diuiditur contra naturale, quoad illa, respectu quorum habet voluntas dominium sui actus, & sic diuidit Philosophus 2. Physicorum agens per artem contra agens naturale: ars enim est de facibilibus, respectu quorum voluntas est libere mouens sic vel aliter, sed respectu eorum in quae necessario fertur voluntas voluntarium coeundit cum naturali quoad vltimam conditionem.

Per idem patet ad secundum, quia per affuefactionem homo non habilitatur ad volendum malum sub ratione mali, quia bonum secundum rationem communem boni propositum necessario est vultum, sed habilitatur ad volendum hoc, vel illud malum sub aliqua particulari ratione boni, circa quam ratio decipitur. 8. AVCTORITAS Ambrosii, & vario adducta post oppositum probant quod bonum est vultum naturaliter, id est, secundum convenientiam naturae.

QUESTIO QUARTA.

Vtrum conscientia pertineat ad intellectum, an ad voluntatem.

POST queritur de conscientia. Et primo vtrum pertineat ad intellectum, an ad voluntatem. Et videtur quod ad voluntatem, & non ad intellectum, quia si conscientia pertineret ad intellectum, tunc qui haberet de operandis maiorem conscientiam, haberet autem non est verum, ergo, &c.

Item si conscientia pertineret ad intellectum, vel esset potentia, vel habitus, vel actus, non potentia, quia potentiae insunt a natura, conscientia autem non, nec actus, quia non maneret in homine dormiente, quod falsum est, nec habitus, quia tunc non esset aliquid vnum, cum per multos habitus dirigamur in agendis, conscientia autem ad agenda pertinet, ergo, &c.

IN CONTRARIUM arguitur, quia conscientia secundum etimologiam nominis importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum aliquo scientia, applicatio autem scientiae ad aliquid fit per actum, ergo, ut videtur, conscientia dicitur actum scientiae, & ita pertinet ad intellectum, non ut potentia vel habitus, sed ut actus.

RESPONSI O. Licet haec questio sit de significato nominis, in quo non esset magna vis facienda dummodo constaret 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 conscientia attribuitur ex auctoritate sacrae scripturae, & ex communi modo loquendi.

contra ipsam. Et dicendum quod hoc non potest vno sermone declarari, sed considerandum est qualiter est illicitum id quod conscientia erronea dicitur esse faciendum, quia quandoque est illicitum ut peccatum veniale (sicut quando conscientia dicitur esse mendicium propter vitam innocentis saluandam) quandoque vero ut mortale, sicut quando quis credit esse furandum malis diuitibus ut detur bonis pauperibus. Ex parte autem conscientie erronee considerandum est quid ipsa dicat, quia quandoque dicitur aliquid faciendum tanquam ex precepto, utpote quod non mentiens propter vitam alterius saluandam reus est homicidij, quandoque vero dicit aliquid esse faciendum ut opus misericordie solum, utpote quod furans ut det pauperibus est misericors, & in primo casu sequens conscientia erronea peccat solum venialiter, sed faciens contra ipsam peccat mortaliter. In secundo autem econuerso. Si autem aliquid ex precepto sit faciendum vel dimittendum conscientia autem dicitur oppositum tanquam cadens sub precepto comparandum est preceptum precepto, & secundum hoc iudicandum. Verbi gratia si mulier errante conscientia credat quod licitum sit ei mactare ut saluet suam vel viri vitam, alioquin rea est homicidij ipsa peccat exponendo se vel virum mortem quam mactando, quia maius est non occidere quam non mactare, simili modo iudicandum est in omnibus aliis.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod preceptum inferioris non obligat contra preceptum superioris, quando quis scit vel tenetur scire preceptum superioris, & ideo conscientia errans errore imputabili non obligat contra diuinum preceptum, licet tamen modo quo dictum est. Sed quando preceptum inferioris 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 apprehenditur.

11 Ad secundum dicendum quod illud quod sit contra conscientiam erroneam opponitur alicui precepto diuino non quo ad factum, sed quo ad animum facientis qui apprehendit illud quod conscientia dicitur 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.

PROST HOC de actibus adiciendum est. Superior determinauit magister de peccato prout respicit actum voluntatis interiore. Hic vero determinat de eo secundum quod est in actibus exterioribus. Et diuiditur in partes duas. Primo determinat intentum. Secundo mouet quasdam questiones circa determinata. Secunda in principio 4. d. ubi quæritur intentio. Prima est principalis lectionis. Et diuiditur in duas. Primo ostendit quod actus à voluntate bonitatem & malitiam habent. Secundo inquirat utrum hoc vniuersale sit in omnibus verum. Secunda ibi, sed queratur utrum omnia opera. Hæc secunda diuiditur in tres. Primo mouet questionem, & tangit circa hoc diuersas opiniones. Secundo determinat veritatem. Tercio ostendit quomodo secundum alteram opinionem possit aliter responderi. Secunda ibi, sed Aug. euidensissime docet. Tertia ibi, quæ tamen quidam contempnunt. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et proponit primo quod licet omnes actus sint boni in quantum sunt & à deo sunt, dicitur tamen boni & mali simpliciter in quantum ex bona & mala voluntate, vel intentione procedunt. Postea querit utrum hoc sit vniuersale verum, quod actus omnes à voluntate bonitatem vel malitiam habeant. Et responderi 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 à voluntate. Similiter quidam actus de se sunt mali, nec possunt fieri boni per bonam voluntatem, alij sunt actus qui sunt indifferentes, & illi bonitatem & malitiam à voluntate, vel à fine recipiunt. Postea magister aliter dicit per August. dicendum quod omnes actus possunt à 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 alij minus vel magis mali, ex quo concludit magister quod bonitas in actione est à voluntate, malitia autem ex

actione venit multoties in voluntatem, unde quod dicitur confirmat per actionem Iudæorum crucifigentium Iesum. Quod autem dicit Ambrosius in bonis intelligendum est, & non in peccatis malis. Vltimo dicit quod secundum quosdam, si peccata possunt fieri bono fine, vel bonam causam habere, recipiunt bonitatem à voluntate, sed quia non possunt habere talem causam, vel talem finem, ideo dicit Augustinus ex bonitatem non recipere à voluntate. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum aliqua actio possit esse indifferens ad bonum & ad malum.

Thom. 1.2. q. 18. art. 8. & 9.

IRCA distinctionem istam queruntur tria. Primum est, utrum aliqua actio possit esse indifferens, ita quod nec sit bona, nec mala bonitate vel malitia morali, quam considerat moralis Philosophus. Secundum est, utrum aliqua actio possit esse indifferens, ita quod nec sit bona, nec mala bonitate vel malitia meriti vel demeriti vite eterne, quam considerat Theologus. Tercium est, utrum 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, ut leuare festucam, & beatus Augustinus in lib. de sermone domini in monte, quod sunt facta media quæ possunt bono & malo fieri animo, de quibus temerarium est iudicare, ergo sub his speciebus potest rit inueniri aliquis actus indiuidualis indifferens.

2 Ad idem est quod dicitur in predicamentis quod bonum & malum sunt contraria mediata, ergo non est necesse alterum eorum cuiuslibet actui inesse.

3 IN CONTRARIUM est, quia priuatiue opposita se habent circa subiectum aptum naturæ, quod alterum eorum inest ex necessitate. Sed bonum & malum opponuntur priuatiue, ut visum fuit supra, dist. 34. Actus autem moralis susceptivus est bonitatis & malitiae, ergo omni actui morali necesse est alterum inesse.

4 RESPONSIO. Sciendum est quod de actu morali contingit loqui dupliciter, scilicet secundum rationem quam sortitur ex solo obiecto absque 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, quam quidam vocant considerationem actus secundum speciem. Secunda autem consideratio respectu primæ est particularis, vel singularis, quæ potest dici consideratio actus secundum indiuiduum, & actuale existentiam quæ est cuiuslibet rei secundum esse singulare, & cum omnibus circumstantiis suis. Primo 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 sortuntur 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 disformitate ad rationem, ut patuit supra, distinctione trigesima octaua. Minor declaratur, sunt enim aliqui actus qui secundum rationem sui obiecti includunt aliquid consonum rationi, ut odire deum, alij qui includunt aliquid dissonum rationi, ut odire deum, vel non honorare patrem, alij qui neutrum includunt, sicut leuare festucam. Primi sunt boni, secundi mali, tertij vero nec boni nec mali, quantum est ex ratione sui obiecti.

5 Sed contra rationem istam sic arguitur. Malum opponitur bono priuatiue non contrarie, ergo ad hoc quod actus sit malus sufficit quod careat conformitate ad rationem, in qua consistit bonitas actus, nec oportet quod includat disformitatem contrariam: propter quod maior propositio precedentis 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 priuatione non quædamque, sed in priuatione boni debet inesse, nunquam est actus malus, ex hoc quod caret conformitate ad rationem, nisi careat conformitate debita. Vbi autem ratio non debet esse magis re-

ta affirmando quam negando, ibi voluntas non debet magis conformari rationi affirmatiue quam negatiue, unde potest sic argui, & redit in idem. Ille actus nec est bonus, nec est malus, cuius ratio non potest esse magis recta in affirmando quam in negando, sed leuare festucam quantum est præcise ex ratione affirmando quod leuanda est, neque negando leuandam esse magis recta est, ergo actus de se neque bonus est, neque malus. Maior patet, quia persecutio & fuga actus voluntatis quoad bonitatem vel malitiam correspondent affirmationi & negationi rationis præcise quoad veritatem & falsitatem, & ideo ubi est ratio æque 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, ut leuare festucam, vel huiusmodi, nulla lex aliquid determinat, nec diuina, nec naturalis, nec ex his deriuata, ergo circa eos sic accipere ratio non potest habere aliquam rectitudinem, vel obliquitatem magis in affirmando quam in negando, & hoc fuit minor. Sequitur ergo conclusio.

6 Si autem considerentur secundum rationem quam sortuntur 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, ut conficatio barbe, aut sequitur rationem deliberatam. Si sequatur rationem deliberatam, sic impossibile est aliquem 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 consiliandum 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 à 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.

7 Secunda ratio talis est, si esset aliquis actus indifferens, oportet dare habitum indifferens, consequens est falsum, ergo & antecedens, falsitas consequentis patet, quia habitus determinat potentiam, nam ut dicitur secundo Ethicorum, Potentia est quæ potius, habitus autem quo bene vel male possit bene vel male disponitur ad se vel ad alterum, ergo per habitum potentia determinatur ad bene & ad male. 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 susceptivus bonitatis, aut malitiae morales, quia bonitas supponit entitatem, & talis talem, sed est extra genus moris, quum actus habeat quod sit moralis, ex hoc quod aliquoties à ratione deducitur mediata vel immediate, ergo talis actus nec est bonus, nec est malus, sed indifferens. Sed contra hoc instatur, quia ubi inuenitur dominium rationis vel voluntatis, ibi inuenitur genus moris, sed dominium rationis vel voluntatis inuenitur, non solum in actibus qui sequuntur rationem deliberatam, sed etiam qui procedunt, in distinctione vigesima quarta (alioquin in sensuualitate nullum posset esse peccatum) ergo actus procedentes à sola imaginatione quantum ad genus moris, quia subsunt imperio rationis, susceptivi bonitatis, & malitiae morales, cuius oppositum asseritur pro fundamento.

9 Et ad hoc potest dici quod aliqui actus procedentes ab imaginatione, & præuenientes deliberationem rationis sunt tales, actus quos ratio debet esse peritigil ne insurgant, & tales sunt appetitus sensitiui circa materiam peccati mortalis: & bonitas & malitas actuum quantumque deliberationem præueniunt, potest esse negligens ratio in reprimendo, & peccare quo modo in genere moris, nec sunt indifferentes. Alij autem sunt circa quos ratio nullo modo tenetur esse peritigil, nisi in tali ratione alicuius adiuncti, quia obiecta talium secundum se

non sunt materia alicuius peccati mortalis vel venialis, ut leuare festucam, vel fricare barbam: & tales actus ut sic peruenientes, quos non tenetur præuenire ratio, nisi in casu sunt pure extra genus moris, & indifferentes ad bonum & malum, de quibus intelligenda est prædicta opinio.

10 AD ARGUMENTA vtriusque partis respondendum est. Ad primum, quum dicitur, nulla est species quæ sub se non contineat aliquod 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 poni, & 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 indiuidualem 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 determinate bonus vel malus, sed tamen utrumque potest ipsi per aliud conuenire, sicut homo ex sua specie non habet quod sit determinate albus, vel determinate niger: & tamen per aliud ei utrumque istorum 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, ut dicitur in predicamentis. Dicendum quod Philosophus accipit ita malum strictius, quam nos accipimus, sed solum qui est alteri nocuus, sicut in quarto Ethicorum dicit quod prodigus, qui causa iactantiz 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 ut sic non includit aliquam bonitatem, vel malitiam moralem. Priuatio enim & habitus immediate habent circa subiectum, ut existens, non ut consideratum.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum dabilis sit aliquis actus indifferens inter meritum & demeritum.

Thom. 1.2. q. 21. art. 4.

AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod omnis actus sit bonus vel malus bonitate, vel malitia meriti vel demeriti vite eterne, quam considerat Theologus, quia sicut opponuntur bonum & malum in moribus, sic meritum & demeritum vite eterne opponuntur. Sed omnis actus humanus saltem à deliberatione procedens est bonus vel malus moraliter, ut patet ex precedente questione, ergo similiter omnis talis actus est meritorius vel demeritorius vite eterne.

2 Item nullum bonum remanet irremuneratum, & nullum malum impunitum, sed omnis actus à deliberatione procedens est bonus vel malus, ergo pro omni actu deliberato puniatur homo vel remunerabitur, sed remuneratio & puniatio respiciunt meritum & demeritum, ergo, &c.

3 Item Apostolus dicit primæ ad Corinthios decimo, omnia in gloriam dei facite, sed omne factum ordinatum ad deum est meritorium, omne autem factum non ordinatum ad deum est contra preceptum Apostoli, & per consequens demeritum, ergo, &c.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia nullum bonum est demeritorium, sed carentes gratia faciunt quandoque multa bona, sicut dare elemosinas, honorare patres, & huiusmodi, ergo tales actus non sunt demeritorij, nec sunt meritorij vite eterne, cum sint sine gratia, ergo, &c.

legis diuinae adinuentio aliquo cum fuit, quae quamuis sit vera, non est tam 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 voluntariis cuiusmodi sunt peccata duplex ordo inuenitur, scilicet intentionis & executionis, in ordine intentionis, finis habet rationem principij ex quo totus 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 vitiorum, sed in ordine executionis principium & radix est cupiditas, quod probatur primo de superbia sic, ex illo oriuntur omnia vitia quantum ad ordinem intentionis quod est finis propter quem appetuntur omnia quae inordinat 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 veniunt 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 proprie excellentiae ad quam obinendam omne bonum commutabile potest aliquid cooperari, ergo ex superbia nata possunt oriri vitia 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 diuinitas quarum appetitus est cupiditas sunt huiusmodi eo quod ad habenda quaecumque bona commutabilia potest homo iuuari pecunia, secundum quod dicitur Ecclesi. 10. pecuniam obediunt omnia, ergo cupiditas diuinitas est radix omnium peccatorum.

9. Hae autem omnia licet sint subiliter dicta & probabiliter, tamen non videntur sufficere dicta: quod patet primo de superbia, quia si inordinatus amor sui sit vel esse possit principium inordinatam appetitum omnia commutabilia, & ob hoc secundum 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 inordinat diligit se, sequitur vel natum est sequi quod inordinat appetat vel fugiat omnia quae existimat sibi bona vel nocua, & haec sunt vel esse possunt omnia simpliciter, & ideo omne peccatum potest ex hoc oriri, sed ex inordinato appetitu propriae excellentiae in quo consistit formaliter superbia non est natum sequi, nisi quod inordinat appetantur, vel fugiantur illa quae promouent, vel impediunt propriam excellentiam. Hae 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, poenae etiam & tristitiae quae turpiter fugiuntur per timiditatem non impediunt, nec existimantur impedire propriam excellentiam, propter quod huiusmodi peccata quae consistunt in appetitu delectationis turpium, & in fuga tristitium in rebus bellicis non videntur oriri ex superbia quae est appetitus propriae excellentiae, quamuis ordinentur siue oriatur ex inordinato amore sui, unde in argumento est fallacia consequentis. Similiter quod dicitur de diuinitas 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 diuinitas 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 diuinitas magis impedit affectionem malorum desideriorum quae per distributionem pecuniarum possent impleri quam ad hoc inclinet, vel promoueat.

10. Et ideo dicendum est aliter: videlicet quod radix prima peccatorum est inordinatus amor sui quem Aug. vocat amorem 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 patet supra, quum ageretur de eorum peccato, & non de ordine causalitatis saltem vniuersalis. Item vera 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 omnia peccata, ut probatum est prius.

11. De cupiditate autem quae est amor inordinatus pecuniarum potest dici quod est radix omnium malorum, non quia pecunia praebet facultatem adimplendi omne desiderium malum (ut alij dicunt) sed quia ardentior amator pecuniarum animam suam venalem habet, ut dicitur Ecclesi. 10. Et ideo omni offerenti pecuniam obediunt ad omne malum committendum, & omne bonum fugiendum. Si enim pecuniam obediunt omnia, multo magis cupiditas. Veruntamen non est prima radix, quia & ipsa oritur ex inordinato amore sui.

12. Et per hoc patet responsio ad argumenta praeter quam ad quartum, ad quod dicendum est quod peccata non oriuntur ex errore vel ignorantia, nisi sicut a causa remouente prohibentem, 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 prohibentem (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 QUINTA.

Utrum vitia capitalia bene distinguantur per septem quae sunt superbia, auaritia, &c.



TERTIO principaliter queritur, de diuisione peccatorum, & comparatione eorum. Et primo queritur, utrum vitia capitalia conuenienter distinguantur per illa septem, quae sunt superbia, auaritia, luxuria, &c. Et videtur quod non, quia ita videtur se habere caput ad animalia sicut radices ad plantas, ut in secundo de anima dicitur, nam radices sunt ori similes, igitur cum in peccatis caput & radix dicantur transumptiue, & per similitudinem, illa sola peccata debent dici capitalia quae dicuntur radices aliorum, sed illa septem quae enumerantur in littera non dicuntur radices peccatorum, ut patet ex praecedenti questione, ergo non debent dici capitalia.

2. Secundo vitia capitalia dicuntur quia poena capitalis puniuntur, sed multa inter illa sunt quae non puniuntur poena capitali, imò singula ex ipsis possunt esse venialia vel mortalia, quaedam autem alia sunt quae praedicta poena puniuntur, ut homicidium, & huiusmodi quae non continentur in illis septem, ergo male enumerantur.

3. IN CONTRARIUM est magister in littera. Et Gregorius. 31. moralium ubi praedicta vitia enumerat vocat ea capitalia.

4. RESPONSIO. Sicut nomen radices non dicitur in peccatis proprie, sed transumptiue, sic & nomen capitis. Caput enim in homine est membrum sub quo cetera ordinantur & continentur, & in peccatis illud dicitur capitale quod multa continet, & sub quo multa peccata ordinantur. Peccatum autem dicitur originale, continere dupliciter. Vno modo secundum rationem originis, vnumquodque enim dicitur aliquo modo contineri sub principio suo originali, & peccatum quod se continet aliud, dicitur radix eius, ut patet ex praecedenti questione. Alio modo dicitur vnum peccatum continere aliud secundum rationem vniuersalitatis, sicut genus continet sub se suas species, & peccatum quod sic alia continet dicitur capitale, ita quod diuisio peccati generaliter sumpta per vitia capitalia est quasi diuisio generis generalissimi in pri per vitia capitalia sub ipso continentur, & alia sub se continent, ea quae immediate sub ipso continentur, & talia sunt illa septem, propter quod capitalia dicuntur, & talia sunt illa septem, quod potest videri sic, omne peccatum consistit in deordinato appetitu boni apparentis, vel in deordinata fuga mali apparentis, apparet autem bonum vel apparet honestum quod appetit superbia, vel vile quod appetit auaritia, vel delectabile quod appetit carnalis concupiscentia. Et haec sunt tria vitia capitalia quae enumerantur, totus Ioan. in prim. ca. 1. cap. dicens omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, vel concupiscentia oculorum, & superbia vitiae, omne enim peccatum quod consistit in deordinato appetitu boni apparentis continetur sub aliquo istorum trium, carnis autem boni apparentis continetur sub aliquo istorum trium, delectabile tunc concupiscentia quae respicit apparens delectabile diuiditur secundum diuisionem sui obiecti, nam quoddam est delectabile tactui quod inordinat appetit luxuria, & est aliud delectabile gustui quod inordinat appetit gula, in actu enim & gustu maior est delectatio quam in aliis sensibus, & circa horum obiecta magis contingit peccare & sic habemus quatuor vitia capitalia quae consistunt in deordinato appetitu boni apparentis.

5. Malum autem apparatus quod inordinat fugit appetitus, quod

tamen secundum veritatem est boni duplex est, vel in ipso, & hoc fugit accidia per quam homo renuit laborare vel aliquid triste sustinere propter acquisitionem boni virtutis, vel in altero, & illud in alterum quod refugit ira per quam homo confurgit additum quod refugit invidia quae est tristitia de bono alterius quae existimatur esse in diminutione boni proprii, & ita in vniuerso sunt septem vitia capitalia sub quibus ferè omnia vitia continentur.

6. AD PRIMUM 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 vniuersalis quod competit his quae dicta sunt.

7. Ad secundum dicendum quod peccatum non dicitur capitale, quia puniatur poena capitalis, sed propter causam quam dicta est, abusiue etiam dicuntur septem peccata mortalia cum secundum singula eorum contingat peccare venialiter, & quandoque mortaliter sicut arguebatur.

QVAESTIO SEXTA.

Utrum peccatum conuenienter distinguatur per veniale & mortale.

Thom. 1. 2. q. 88. ar. 1.



QUARTO queritur, utrum peccatum conuenienter distinguatur per veniale & mortale. Et videtur quod non, quia peccatum est dictum vel factum, vel concupitum contra legem dei, ut dicitur Aug. 23. contra Faustum. Sed omne quod est contra legem dei est peccatum mortale, ergo omne peccatum est mortale, & nullum veniale.

2. Secundo quicquid tollit virtutem est peccatum mortale (ut videtur) sed omne peccatum tollit virtutem, declinat enim a mortali & non veniale.

3. Tertio quicquid amore inhæret alicui rei vel inhæret ei vel sicut fructus, vel sicut vena, ut patet per Augustinum in primo de doctrina christiana, sed nullas peccatas inhæret bono commutabili quasi vena. Non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatificat quod proprie est vi (ut Aug. dicit ibidem) ergo quicquid peccat, fructus bono commutabili, sed frui rebus venialis ergo peruersitas peccatum mortale nominet, videtur quod quicquid 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 & veniale. Secundum est quid sit peccatum mortale, & quid veniale.

6. QVANTUM ad primum sciendum quod duplex est modus diuidendi aliquid commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communis. Est tamen quoddam commune vniuersum ad ea de quibus dicitur, & in quae diuiditur sicut animal, & quodlibet commune diuiditur in suas species, & species in indiuidua: aliud sub ipso sunt, sed de vno dicitur simpliciter & secundum perfectiū de substantia & alio autem imperfecte & secundum quid, sicut ens modo dicitur quidam quod diuisio peccati per veniale & mortale non sit primo modo, sed secundo quia ratio peccati perfecte & simpliciter inuenitur in peccato mortali. In veniali vero non, nisi de ratione peccati inuenitur in veniali, sicut minimū quod potest esse de natura entis inuenitur in accidente, vel in ente in potentia. Et hoc ipsum nomen ostendit, quia venia non debetur peccato, nisi secundum quandam imperfectionem peccati.

7. Illud autem nullam habere calumniam si omne peccatum veniale consistit et in subiectis motibus qui prauehant deliberationem et circa materiam peccati mortalis, sicut est subira concupiscentia mulieris occurrentis, quia omnes tales motus habent quod illud est peccatum solum secundum quid, quod est in potestate nostra solum secundum quid, sed motus prauehientes deliberationem non sunt in potestate nostra simpliciter, sed solum secundum quid, nihil enim est perfecte, & simpliciter in potestate nostra illud quod sequitur deliberationem per quam habemus peccatum mortale actum nostrorum, ergo &c. Sed quia peccata in actu deliberato cadere super indebitam materiam siue in delectatione, sicut cum aliquis sciens & deliberans proferit mendacium

iocundum, ideo in talibus non videtur verum quod dictum est, scilicet quod peccatum diuidatur in mortale & veniale per modum analogi dicti de vno simpliciter, & perfecte, & de alio secundum quid, quod patet primo, quia actus voluntarius simpliciter cadens supra materiam simpliciter indebitam est peccatum simpliciter, sed multa venialia sunt huiusmodi ut patet in exemplo adducto & consimilibus, ergo &c.

8. Secundo quia in omnibus quae analogice dicuntur secundum prius & posterius, perfectum & imperfectum, simpliciter & secundum quid ratio nominis nulli competit nisi per attributionem ad vnum quod per prius & simpliciter dicitur tale. (Verbi gratia in ente respectu substantiae & accidentis, entis in actu & entis in potentia) sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad peccatum mortale, quia si non esset aliquid peccatum mortale nihilominus esset de peccato veniale, quod non contingit in his quae analogice dicuntur, quia si non esset substantia accidentis non esset, & si non esset sanitas animalis nihil diceretur sanum, ergo ratio peccati non conuenit analogice peccato mortali & veniali, nisi solum accipiendo veniale quod consistit in subiecto motu circa materiam peccati mortalis, tale enim dicitur peccatum solum secundum quid & in habitudine ad actum deliberatum circa eandem materiam quae est peccatum mortale.

9. Tertio quia si vnum oppositorum dicitur multipliciter & reliquum, sed actus virtuosus & peccatum opponuntur, ergo si in peccatis est multiplicitas analogice in participando rationem peccati, in actibus virtuosis erit similis multiplicitas in participando rationem virtutis, quod non dicimus comparando actum interiorem interiori, & exteriorem exteriori, licet hoc dictum fuerit sicut in praecedente distinctione, comparando actus aliarum potentiarum actui voluntatis, quo etiam modo posuimus analogiam in peccatis, sed talis analogia non est inter veniale & mortale imò inuenitur ratio in mortali quam in veniali comparando actum interiore exteriore, patet ergo quod diuisio peccati per mortale & veniale non est diuisio analogi, sed est diuisio vniuersi, quia ratio peccati simpliciter & vniuersi saluatur in vtroque: licet vni sit grauius altero grauitate alterius rationis specialis, nam & species sub genere naturae generis simpliciter participant, vna tamen non est perfectior altera perfectione differente specificā, & sic patet primum.

10. CIRCA SECVNDVM notandum est quod peccatum veniale dicitur illud de quo de facili venia habetur, quod contingit tripliciter, vno modo quia causa peccati quandoque rationem venie habet sicut cum peccatur per ignorantiam, vel per infirmitatem ex vehementia passionis. Secundo modo ex euentu, quia scilicet per aliquid peccato superueniens efficitur poena eius cito solubilis sicut contritio & confessio superueniens peccato facit poenam eius cito solubilem, quia commutat eternam in temporalem, veniale autem acceptum his duobus modis non distinguitur contra mortale, quia mortale potest per ignorantiam fieri. Et sic est veniale ex causa quantum ad primum, & iterum illud quod est mortale sit veniale per contritionem, & confessionem, & sic dicitur veniale ex euentu quantum ad secundum. Tertio modo dicitur veniale ex genere actus, vocando genus actus rationem quae foritur actus ex materia, vel obiecto, & sic veniale 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 vitae corporalis, sic in peccatis illud dicitur mortale quod inducit priuationem principij vitae spiritualis, veniale dicitur illud quod talem priuationem non inducit, principium autem quo viuimus spiritualiter est charitas per quam homo bene ordinatur ad deum & ad proximum & ideo illud est peccatum mortale ex genere suo quod repugnat dilectioni dei vel blasphemiam, perurium & huiusmodi, vel dilectioni proximi sicut homicidium, adulterium & similia. Haec enim & similia peruerunt debent ordinem subiectionis ad deum & fructus 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 proprii subiecti sicut occidere seipsum, vel peccare contra naturam, sunt contra charitatem & peccata mortalia, quoad vero voluntas peccantis fertur in illud quod in se quidem continet quandam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni dei, aut proximi, nec tollit ordinem debite subiectionis ad deum, nec fructus humanae societatis ad proximum, sicut verbum ociosum, risus superfluus, & similia, talia dicuntur venialia ex genere, & hoc fuit secundum.

12. AD PRIMUM argumentum dicendum quod omne peccatum est contra legem dei naturalem vel inspiratam, vel ab eis deriuatam, nec tamen omne peccatum est mortale, quia in qualibet lege sunt aliqua praecepta & prohibitiones de his quae necessaria sunt ad custodiam ciuitatis, & sine quibus dissiparetur ciuitas.

RESPON

RESPONSIO. quod sit aliquod peccatum in spiritu sanctum originaliter habet ex praedictis locis scripturae. Doctores autem posteriores de hac materia loquentes amplius auctores non modicum diuerentes a prima intentione scripturae. Et ideo sic proceditur, quia primo ostenditur quod sit peccatum in spiritu sanctum secundum scripturam intentionem & secundum doctorum traditionem. Secundo ostenditur quae & quot sunt species peccati in spiritu sanctum.

Q V A N T U M ad primum sciendum est quod secundum intentionem scripturae peccatum in spiritu sanctum dicitur blasphemia prolata contra spiritum sanctum, si spiritus sanctus accipitur pro eo quod est commune toti trinitati propter quolibet personam potest dici spiritus & sancta vel sanctus, & sic accipitur spiritus, Ioan. 4. ubi dicitur deus spiritus est, & sic distinguitur Mat. 11. & Mare. 13. blasphemia in spiritu sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quaedam humanitas comendo & bibendo, & alia huiusmodi faciendo, & quaedam diuinitatem, scilicet demones eiciendo, & alia miracula faciendo per virtutem propriae diuinitatis. Iudei ergo dixerunt primo quaedam contra blasphemiam contra filium hominis dicentes, ut habetur Mat. 11. Vorax est, & potator vini, amicus publicanorum & peccatorum. Postmodum autem blasphemauerunt in spiritum sanctum dum opera quae Christus faciebat virtute propria diuinitatis & operatione spiritus sancti attribuebant principi demoniorum dicentes, In Belzebul principe demoniorum eicit demones. Et haec blasphemia vocatur ibi peccatum in spiritu sanctum secundum intentionem scripturae quam sequuntur antiqui doctores Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus & Chrysostomus.

Secundo accipitur peccatum in spiritu sanctum ab Augustino pro finali impenitentia, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad finem, & dicitur peccatum in spiritu sanctum, quia est contra remissionem peccatorum quae attribuitur spiritui sancto. Posteriores autem doctores aliter accipiunt peccatum in spiritu sanctum, scilicet quando peccatur contra appropriatam spiritui sancto, quod est bonitas, sicut enim patri appropriatur potentia & filio sapientia, sic spiritui sancto bonitas, cum igitur quis peccat ex infirmitate dicitur peccare in patrem, ex ignorantia dicitur peccare in filium, cum autem ex malitia dicitur peccare in spiritu sanctum, nisi quod peccare ex malitia vel ex electione mali quod idem est contingit dupliciter. Vno modo ex inclinatione habitus viciosi qui malitia dicitur, & sic peccare ex malitia non est peccare in spiritu sanctum. Alio modo contingit ex hoc quod per contemptum abiicitur illud quod potest peccatum impedire sicut spes praemiorum, & timor suppliciorum retrahunt a perpetracione peccati. Haec autem abiiciuntur per praesumptionem & desperationem, & quia spes & timor, & huiusmodi quae nata sunt nos retrahere a peccato sunt quaedam dona spiritus sancti in nobis. Ideo sciendum est ea abiicere est peccare in spiritu sanctum, & sic patet primum.

C I R C A secundum sciendum est quod peccatum in spiritu sanctum primo modo acceptum, scilicet pro blasphemia dicta contra spiritum sanctum vnum peccatum est, nec diuiditur in illas species quas doctores assignant. Ipsum etiam acceptum secundo modo pro finali impenitentia, sicut Augustinus accipit libro de verbis domini, non est peccatum secundum se, sed circumstantia peccati quae potest in quolibet peccato reperiri dum homo in quolibet peccato potest perseverare usque ad mortem, & ideo nec sic habet species, sed est circumstantia in quolibet specie peccati repta vel reperibilis. Sed tertio modo peccatum in spiritu sanctum diuiditur in sex species tanquam genus quae sunt praesumptio, desperatio, impenitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnita, & inuidia fratris gratiae, quod patet sic, peccatum in spiritu sanctum est cum ex contemptu abiicitur illud quod potest hominem retrahere a peccato, ut dictum est, talia autem sunt quaedam ex parte dei, scilicet spes praemiorum & timor suppliciorum. Primum abiicit desperatio, secundum abiicit praesumptio. Quaedam sunt ex parte donorum ipsius, quorum vnum est cognitio veritatis contra quam est impugnatio veritatis agnita dum scilicet aliquis veritatem fidei agnita gratis impugnat, aliud est auxilium diuinae gratiae quam impugnat inuidia fratris gratiae, dum scilicet aliquis inuidet non solum gratiae fratris, sed gratiae dei crescenti in mundo. Alia duo sunt ex parte peccati, scilicet inordinatio actus cuius consideratio solet hominem inducere ad penitendum, quia ipsa inordinatio reddit actum, irremissibilem, & contra hoc est impenitentia, non quidem ut dicit solam permanentiam in peccato, sic enim non est speciale peccatum, sed quaedam peccati circumstantia. Sed accipitur hic impenitentia secundum quod importat propositum non penitendi, aliud est paritas & breuitas boni quod quis in peccato querit cuius consideratio solet hominem inducere ad hoc quod eius voluntas in peccato non firmetur iuxta quod dicit Apostolus ad Rom. 6. Quae fructum habuistis in illis in quibus nunc erubescitis. Et contra hoc est

obstinatio per quam homo firmat propositum suum in hoc quod peccato adheret. Alio modo sumuntur haec duo species vtriusque ex parte hominis cui sit remissio peccatorum, in quo duo requiruntur, scilicet dolor de praeterito, contra quod est impenitentia, & propositum cauendi de futuro, contra quod est obstinatio: nec ista distinguuntur solum penes praeteritum & futurum, sed etiam penes ea quae priuant, quia impenitentia priuat emendationem, obstinatio vero cautelam.

A D P R I M U M 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 Iudei attribuebant expulsiorem immundorum spirituum factam per Christum. Belzebuli principi demoniorum, & tunc dicitur peccatum in spiritu sanctum, accipiendo spiritum sanctum non personaliter sed essentialiter, accipiendo autem spiritum sanctum personaliter sic continetur peccare contra spiritum sanctum dupliciter, male sentiendo de persona spiritus sancti, sicut illi male sentierunt qui diuerunt ipsam esse ministrum patris & filij, aut peccando contra eius attributa quod est bonitas, quod sit eis ex certa malitia peccatum. Et cum simili modo contingit peccare in patrem & filium, aut male sentiendo de persona patris aut filij, aut peccando contra eorum attributa quae sunt potentia & sapientia, quod sit cum peccatur ex infirmitate vel ignorantia. Et ideo ratio falsum supponit, scilicet quod nullum sit peccatum in patrem, & filium.

A D S E C U N D U M 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 vehementer passionis absorbente ad horum iudicium rationis sponte eligit prosequi aliquod delectabile non obstante quod non lateat ipsum illud esse malum & contra legem dei, & dicat tamen quod melius est legem dei transgredi, quam delectatione priuari, & in hoc erratur, sed non est iste error vel ignorantia quae excludit scientiam qua aliquis scit malum esse quod agitur, quomodo dicitur aliquis ex ignorantia peccare, imo talis sponte claudit oculos rationis ostendens malum esse quod proponitur ut ipsum liberius prosequatur.

A D T E R T I U M 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 hanc dicitur omne peccatum mortale, sed quia ex hac est possibilis reditus ad vitam deo principaliter praestante remedium & homine cooperante per liberum arbitrium, ideo non quodlibet mortale peccatum dicitur peccatum ad mortem simpliciter, sed solum illud quod inducit mortem quod excludit quantum est de se reditus ad vitam. Et tale est peccatum illud quod abiicit remedium per quod remittuntur peccata, ut impenitentia, obstinatio, desperatio, & huiusmodi quae sunt species peccati in spiritu sanctum, sicut & in corporalibus illa infirmitas per excellentiam dicitur ad mortem quae inducit fastidium medicinae.

Q V A E S T I O S E C U N D A .

Vtrum peccatum in spiritum sanctum sit irremissibile.

Thom. 2. 2. q. 14. art. 3.



S E C U N D O queritur, vtrum peccatum in spiritum sanctum 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, quod esse non potest cum potentia dei cuius est remittere peccata sit infinita, aut negatur omni peccatorum sufficientissime se extendens, aut negatur potentia ex parte hominis remissionem recipientis, quod etiam non potest dici cum homo quamdiu est in statu viae sit capax remissionis, nullo modo ergo peccatum in spiritu sanctum est irremissibile.

I T E M potentior est 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.

I N C O N T R A R I U M est quod dicitur Mat. 26. qui dixerit verbum contra spiritum sanctum non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro. Et arguitur per rationem, quae in hoc saeculo, neque in futuro, deum. Sed pro quia pro omni peccato remissibile est orandum deum, sed pro peccato ad mortem quod magister dicit esse peccatum in spiritu sanctum non est orandum, ut dicitur 1. Ioan. ultimo, ergo peccatum in spiritu sanctum non est remissibile.

R E S P O N

RESPONSIO. De peccato in spiritu sanctum an sit irremissibile varie respondendum est secundum varias eius acceptiones. Si enim vocetur peccatum in spiritum sanctum peccatum cum finali impenitentia sicut accipitur a beato Aug. ut in precedente questione dictum fuit, sic illud peccatum dicitur simpliciter irremissibile, quia nunquam remitti potest nec in vita ista, impediendo finali impenitentia, nec in alia quia in ea non erit status remissionis. Si autem accipitur pro blasphemia dicta in spiritu sanctum, qui est primus modus accipiendi ipsum, vel pro contemptu abiiciente id quod posset retrahere a peccato, qui est tertius modus, sic peccatum in spiritu sanctum dicitur irremissibile, non quia omnino remitti non possit, nam & deus potest ipsam remittere, & homo ex quo in statu viae est potest se per liberum arbitrium ad remissionem praeparare, sed ideo dicitur irremissibile, quia in se non habet aptitudinem ut remittatur, imo 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 sanctum 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 primae ad Timotheum primo, misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci, & per opus peccatum 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 peccato, sed malitia vel industria ex qua peccatum in spiritu sanctum procedit omnem excusationem tollit, & per consequens tollit aptitudinem ad remissionem.

Secundo patet idem sic, illud peccatum tollit aptitudinem ad remissionem quod reddit hominem vix poenitentem, quia ad remissionem peccati requiritur poenitentia peccatis, sed peccatum quod committitur ex certa malitia, ut est peccatum contra spiritum sanctum reddit hominem vix poenitentem, ergo, &c. Maior patet, sed minor probatur, quia qui peccat per ignorantiam, ita ut ignorantia sit causa peccati transiente ignorantia peccati, ut patet ex 3. Ethic. si enim non poenitet, ignorantia se habuit ad actum concomitantem, sed non causaliter, tunc enim ignorantia est causa peccati quando homo non peccaret si non ignoraret, si quo casu cessante ignorantia est ad poenitendum, similiter inobediens qui peccat ex passione, transiente passione peccat, ut patet septimo Ethic. sed impenitentia & quicumque peccatum est ex electione quod vocatur peccatum ex certa malitia, quantum est ex modo peccandi natus est semper immanere suae electioni, ut ibidem dicitur, quia non peccauit per ignorantiam, nec impellit passio, nec subito motus, sed sciens & eligens, & talia insensibilia, quantum est ex conditione peccati, quare peccatum in spiritu sanctum, & omne peccatum quod est ex certa malitia, potest dici irremissibile, quia tollit quantum est de se aptitudinem ad remissionem. Vnde Augustinus in lib. de sermone domini in monte, dicit quod tanta est labes huius peccati, quod humilitatem de peccandi subire non possit, id est, vix possit.

Tertio patet idem ex obiecto peccati in spiritu sanctum sic, sicut est in egritudinibus corporalibus, sicut suo modo in peccatis, ita in peccatis iniquis est quidam infirmitas spiritualis, sed in egritudinibus corporalibus illa infirmitas dicitur incurabilis, quae repellit remedium curationis, puta quae generat fastidium medicinalis quod potest curare morbum, ergo in peccatis illud potest dici irremissibile quod repellit remedia remissionis. Tale autem spirituale peccatum in spiritu sanctum, ut patet ex praecedente questione, ergo, &c. Per hoc tamen non excluditur misericordia & potentia dei via remittendi talia peccata, quae potest omnem languorem corporalem & spirituale sanare pro libito.

A D D U O prima argumenta patet solutio, non enim peccatum in spiritu sanctum dicitur irremissibile simpliciter quod deus remittere non possit, aut quia homo non sit susceptibilis talis remissionis si deus eam facere vellet. Deus enim cuiusque impenitentis potest dare quod poenitet, neque dicitur irremissibile, quia confirmat totaliter in malo, sed quia excludit peccatum ex parte modi, & ex parte obiecti, ut declaratum fuit, ita ut quem sensum intelligendum est illud quod in contrarium arguitur verbo Matthei duodecimo, quod non remittetur &c. quoniam secundum sententiam Chrysostomi, illud peccatum non remitti in hoc saeculo nec in futuro, quia pro eo putatur in praesenti per Romanos, & postea in inferno.

Q U O D ARGUITUR postea quod pro omni peccato remissibile est orandum. Dicendum quod beatus Ioan. non

negat quin pro peccato ad mortem orandum sit, sed innuit quod oratio cuiuslibet fratris non sufficit, unde quum praemisset qui scit 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 deus ei vita merito orationis cuiuslibet fratris, imo oportet quod sic valde magni meriti, & quod ad hoc concurret specialiter dei gratia, sic potest conuenienter dici, quamuis illud dictum Ioannis secundum quandam expositionem glossae, intelligatur de omni peccato mortali, sed illud omittatur, quia est praeter propositum.

D I S T I N C T I O X L I I I I .

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



P R OST praedicta considerare dignum est. Superius determinauit magister de peccato. Hic vero determinat de potentia peccandi. Et diuiditur in partes duas. Primo determinat suum incrementum. Secundo continuat se ad consequentia. Secunda ibi, iam nunc intelligendis. Prima diuiditur in duas. Primo mouet questionem circa potentiam peccandi, & soluit. Secundo incidenter mouet questionem circa obedientiam quae prelati debetur. Secunda ibi, hic oritur questio. Haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

I N S P E C I A L I sic procedit magister. Et querit primo, vtrum potentia peccandi sit a deo. Et respondet quod quidam dicunt quod non est a deo, sicut nec ipsa mala voluntas. Magister vero determinat quod omnis potentia a deo est etiam potestas peccandi: omnis etiam potestas iusta est. Vnde diabolus non habet potestatem peccandi nisi a deo. Postea querit, cum omnis potestas sit a deo, vtrum omnis qui resistit potestati semper peccet. Et respondet quod non est obediendum potestati contra deum. Vnde si plures diuersa praecipiant semper superioribus obediendum est. Vltimo continuat se ad sequentia, & dicit quod in libro tertio intentio est de his quae ad verbi incarnati mysterium pertinent. Et in hoc terminatur, &c.

Q V A E S T I O P R I M A .

Vtrum potentia peccandi sit a deo.



I R C A distinctionem istam primo queritur, vtrum potentia peccandi sit a 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 distinctione 37. ergo nec est causa eius, ut est separata ab actui, & ita nullo modo.

I T E M si potentia peccandi inest nobis a deo, aut esset potentia naturalis, aut liberi arbitrij, aut gratiae, sed non potest esse potentia pure naturalis, quia talibus nec meretur, nec demeretur, nec lib. arb. quia sicut dicit Anselmus de libero arbitrio posse peccare, nec est libertas, nec pars libertatis, nec gratiae quia gratia inclinat ad oppositum peccati, ergo nulla potentia peccandi inest nobis a deo.

I N C O N T R A R I U M est quod dicit Augustinus, quod voluntas est qua peccatur, & recte viuatur, sed voluntas inest nobis a deo, ergo, &c.

I T E M Philosophus dicit in libro Topicorum quod potentiae quae sunt a deo, sunt a deo, ergo potentia peccandi vel malefaciendi est a deo.

RESPONSIO. Quum actus iudicet potentiam, sicut actus peccati duo includit, scilicet actum & defectum debita 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 principii actus) est a deo, quia omne quod quoquo modo participat naturam entis positum, oportet quod reducat in deum tanquam in causam primam, ipsa etiam sic accepta eadem est principium actus ordinati & inordinati: propter quod sicut potentia recte agendi est a deo, sic & potentia peccandi. Quantum ad secundum, scilicet quantum ad defectibilitatem non est a deo, nec directe, nec indirecte, 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 directe & per se. Sed rei creatae inest per se quod ex nihilo, quia si sibi relinqueretur, nihilum est, ergo esse ex nihilo non inest creaturae a deo saltem per se & directe. Item nec

indir

*Indirecte, ut eo modo quo deus dicitur causa privationis gratiae (quia gratiam non conferre) dicitur similiter causa quod creatura sit ex nihilo, quia non est, contulit creaturam quod non sit ex nihilo, quia nihil est causa alicuius defectus, etiam indirecte, nisi res sit capax oppositae perfectionis, sed res creata non est capax huiusmodi perfectionis, scilicet quod non sit ex nihilo quum oppositum in se sit ex se. dicitur enim, ergo deus non est causa quod creatura sit ex nihilo, & iam indirecte, sed per hoc inest rei defectus, ut supponitur, ergo &c.

¶ Sed hic videtur esse multiplex defectus. Primus est, quia accipitur quod creatura ex se habet quod sit ex nihilo, hoc enim non est verum, quod patet resumendo breuiter ea quae dicta sunt supra, distinctione prima, scilicet quod creatura non dicitur fieri vel esse ex nihilo materialiter vel in ratione subiecti, nec ordinabiliter, seu ratione termini, sed negative solum, quia sit, vel est non de aliquo supposito ex parte facti. Hoc autem habet creatura à deo, & non ex se, quod probatur, primo quia illud quod est causa alicuius affirmationis est causa negationis per se & immediate consequentis ad affirmationem, verbi gratia, illud quod est causa quod aliquid sit album est causa quod non sit nigrum, sed deus est causa creaturae, & secundum omne quod est in creatura, ad quam affirmationem sequitur per se & immediate ista negatio, scilicet quod creatura non fiat, nec sit de supposito ex parte facti, quia si aliquid supponeretur, non totum produceretur, ergo deus est causa quod creatura fiat, vel sit non de aliquo, sed solum sub hoc sensu dicitur fieri, vel esse de nihilo ut dictum est, ergo &c.

¶ Secundus, quia tota ratio quae mouet ad ponendum quod creatura habeat ex se, & non ex alio quod sit ex nihilo, est quia creatura si sibi relinqueretur cederet in nihilum, & nihil est, sed illud magis concludit oppositum quam propositum, quia illud quod est causa effectiua, & conservatiua entitatis rei per suam influentiam, est sufficiens causa non entitatis eiusdem rei per subtractionem suae influentiae, ut patet inducendo in omnibus, sed deus per suam influentiam est causa effectiua, & conservatiua totius entitatis cuiuslibet creaturae, ergo ipse solum per subtractionem suae influentiae est sufficiens causa totalis non entitatis creaturae, nec oportet dare causam positivam, sed negativam, scilicet deum non influere, quia effectus non est positivus, sed pure negativus, scilicet creaturam quae prius fuit modo non esse omnino. Sed & illud mirabilis est quod dicitur quod creatura de se non est ens, vel nihil, quum enim haec praepositio de dicat causam aliquam, hic non potest dicere causam formalem, scilicet quod creatura formaliter sit nihil, imò certe formaliter ens, & aliquid, nec materialem scilicet quod creatura sit subiectum nihili, quia nihil est totalis negatio, quae non potest habere subiectum, nec finalem, quia tam finem quam illud quod est ad finem oportet habere rationem euitae & boni quod de nihilo haberi vel dici non potest, nec efficientem, quia nihil non habet causam efficientem, sed deficientem, quae est eade respectu entis efficiendo, & respectu nihili efficientiam subtrahendo. Et ita patet quod ratio prima nihil concludit. Secunda etiam falsum assumit, scilicet quod nihil est causa alicuius defectus etiam indirecte nisi res sit capax oppositae perfectionis, unde videmus quod deus causando alicui in tali gradu causa est quod alicuius deficit ab hoc quod est esse rationale, & tamen alicui non est capax rationalitatis, & idem est in proposito.

¶ Secundus defectus est, quia supponitur quod defectibilitas electionis inest rei ex eo quod est ex nihilo, dicunt enim iuxta sententiam Damasceni, quod creatura ex nihilo competit duplex veritas in nihilo, scilicet in esse natura, & secundum electionem. Primum fieri, si res totaliter annihilaretur secundum sit quum peccatur, quia secundum Augustinum, peccatum nihil est, & ideo quum peccatur electio peccantis vertitur in nihil. Sed istud non videtur sufficere, quod enim creatura ex hoc quod est ex nihilo modo quo expositum est sit veritabilis in nihilo, quod negat totalem entitatem satis est clarum ex his quae dicta sunt, quia ex eo quod deus totum quod est in creatura producit nullo supposito, & productum conservat, relinquitur quod subtracta influentia eius nihil remanet, quod vocatur creaturam verti in nihil, sed quod ex eodem habeat quod sit veritabilis in nihilo secundum electionem peccando non video, quia non solum istae veritabiles sunt in creatura, sed quaedam aliae sicut homo veritabilis est de visu in cecitate, & omnes res corporales de entitate in non entitatem per corruptionem, quae tamen non annihilatur totaliter, & omnes huiusmodi versiones sunt in nihil, sicut versio electionis in peccatum. Peccatum enim dicitur nihil, quia est quaedam privatio, omnes autem praedictae versiones sunt ab habitu in privationem, ergo similis ratio videtur esse de omni mutabilitate creaturae ab habitu in privationem quod inest creaturae ex eo quod est de nihilo, quod tamen communiter non dicitur.

¶ Item esse ex nihilo si sit causa omnium veritabilium suae veritabilium ab habitu in privationem, aut est causa immediata & proxima, aut remota, non potest dici quod sit causa immediata & proxima, quia posita causa immediata & sufficiente ponitur effectus, sed esse ex nihilo convenit aequaliter omni creaturae, ergo si esse ex nihilo esset immediata causa omnium veritabilium, omnes veritabiles euihabet creatura competere. Hoc autem est falsum, quia non sunt creaturae quibus non competit veritabilis corruptionis, ut coelum & substantiae separatae, quaedam quibus non competit veritabilis electio, ut creaturae irrationalibus, & sic de aliis, ergo esse ex nihilo non est causa immediata omnium veritabilium. Si autem sit causa remota & mediata, per eam non poterit sufficienter assignari ratio dictarum veritabilium. Dicere ergo quod defectibilitas electionis inest creaturae, ex eo quod est de nihilo multum infatigabiliter est dictum.

¶ Tertius defectus est quantus ad principalem conclusionem, quia ponunt quod potentia peccandi quantum ad defectibilitatem non est à deo, hoc enim non est verum, quod patet sic, defectus qui non habet rationem mali plus potest causari à deo, quam ille qui habet rationem mali, sed defectus qui non habet rationem mali causatur à deo, malum enim ponit à deo est, ut probatur fuit supra dist. 17. ergo fortiori ratione defectus qui non habet rationem mali, talis autem defectus est positibilitas deficienti eligendo, non enim est culpa, aliquo homo semper peccat, nec pena, quia fuit in statu innocentiae, in quo nihil fuit penale, sed est purus defectus naturae creaturae intellectuales, quae non contingit perfectionem naturae increatae, in qua nullus potest esse defectus, nec in cognoscendo, nec in eligendo, nec tamen iste defectus est malus, quia non tollit aliquam perfectionem creaturae debitam, ergo positibilitas deficienti eligendo est à deo, item sicut prius arguebatur, idem est iudicium de omni positibilitate deficienti quod sit à deo, vel non, sed constat quod positibilitas deficienti per corruptionem est in creaturae corporalibus à deo, ergo pari ratione positibilitas deficienti in eligendo erit à deo. Maior patet. Sed minor probatur, quia ordo universalis est per se intentus à deo, requirit autem ordo universis, quod quidam debere possunt, & quandoque deficient, alioquin non saluarentur, plantae enim videntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, homines vero plantis & animalibus. Et in his corruptione vniuers ordinatur ad conservationem alterius ex ordine naturae & divina institutione quae habetur Genes. primo & nono cap. quare &c.

¶ AD PRIMUM V. argumentum dicendum quod in bonis potentia coniuncta actui perfectior est quae separata ab actu, sed in malis est imperfectior, quia & malum imperfectius est, ut si dicatur perfectior, hoc erit per similitudinem sicut perfectum transferimus ad mala (ut dicitur quinto metaphysice) & ita maior est falsa, minor etiam falsa est, non enim dictum fuit supra, dist. 17. quod deus non sit causa potentiae peccandi ut est quod est, sed quod non est causa immediata ipsius actum, & ideo ipse actus malus non potest ei imputari ad culpam. Ad secundum dicendum quod potentia peccandi est potentia liberi arbitrij, & quod dicit Anselmus quod posse peccare non est libertas, nec pars libertatis. Dicendum quod Anselmus intendit quod non est essentialis libertati posse peccare, alioquin illi qui peccare non potest, non esset lib. arb. non negat tamen quod posse peccare non sit eam libertate.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum praelatio & quaecunque potestas dominandi sit à deo.



ECUNDO queritur verum praelatio & quaecunque potestas dominandi sit à deo. Et videtur quod non, quia quae à deo sunt ordinata sunt ut dicatur à Romanis decemotertio, sed in praelatione vel auctoritate dominandi inueniuntur mala deordinatio (ut patet quod puer dominatur seni, stultus sapienti) ergo talis praelatio vel dominatio non est à deo.

¶ Item Osee octavo dicitur, ipsi repugnaverunt, & non ex me, sed ex te, & in angelis bonis & in hominibus pro statu innocentiae nihil fuisse, nisi quod esset à deo institutum, sed in angelis beatis est praelatio, fuisse etiam in statu innocentiae, ergo &c.

¶ Ad idem est quod dicitur ad Romanos decemotertio, quod qui potestati resistit, dei ordinationi resistit, quod non esset nisi praelatio & dominatio essent à deo ordinata, ergo &c.

RESPON

QUESTIO TERTIA.

Utrum Christiani teneantur obedire principibus secularibus,

Thom. 2. 2. q. 10. art. 10.



ERTIO queritur utrum Christiani teneantur obedire principibus secularibus, & videtur quod non, quia Iac. 1. lex euangelica vocatur lex perfectae libertatis, quod non esset, nisi liberaret ab obedientia cuiusvis principis secularis, ergo, &c.

¶ Item quilibet potest licite recurrere ad iudicium illius cui tenetur obedire, sed Christianis non licet recurrere ad iudicium principum secularium maxime si sint infideles. Vnde Apostolus reprehendit Iad. Cor. 6. quosdam qui recurrunt ad iudices seculares infideles, ergo videtur quod Christiani non teneantur obedire principibus secularibus, maxime si sint infideles.

¶ IN CONTRARIUM est quod dicit Apostolus ad Romanos 13. quod omnis anima potestati sublimiori subdita sit, & quod loquatur de potestate seculari, patet per illud quod subditur: non enim sine causa gladium portat. Constat autem quod loquitur Christianis, quibus & scribit, ergo Christiani tenentur obedire potestati seculari.

¶ RESPONSIO. Principum secularium quidam sunt fideles, & quidam infideles, & in utroque deducitur questio utroque vno generali principio per se noto, isto scilicet, quod si Christianus legitime subest potestati seculari certe tenetur obedire in his ad quae se extendit potestas non solum propter iram, id est, timorem poenae, sed propter conscientiam, quia non obediendo resistit dei ordinationi, ut dicitur ad Romanos decemotertio. Primum ergo ostenditur quod Christiani legitime subunt potestati seculari fideles. Et secundum inquiretur an legitime subunt potestati seculari infideles.

¶ PRIMUM patet dupliciter: primo sic, illud quod est secundum dictamen rectae rationis non tollitur per fidem & gratiam, fides enim & gratia non tollunt naturam seu rationem naturalem, sed perficiunt, sed praelatio secularis debet secundum dictamen rectae rationis esse in hominibus, ut patet ex praecedente questione, ergo haec non tollitur à Christianis per fidem & gratiam, per quae distinguuntur ab aliis. Item ubique potest perturbare ordo iustitiae, deest aliquos esse, qui ex officio faciunt hunc ordinem observari, sed inter Christianos contingit perturbare ordinem iustitiae, non solum in spiritualibus, sed etiam in temporalibus, ergo deest aliquos esse qui ex officio faciunt hunc ordinem observari inter Christianos, ex officio autem non habet hoc nisi ille qui praestit, unde ad Romanos 13. Vis non timere potestatem, bonum fac, & habebis laudem ex ea. Si autem male feceris, time: non enim sine causa gladium portat, minister enim dei est, &c. Deest ergo secundum rectam rationem, quod inter Christianos sint aliqui qui praestant non solum in spiritualibus (ut praelati ecclesiastici) sed & in temporalibus, & hi sunt principes seculares. Patet ergo quod potestas secularis inter Christianos legitima est, cui subditi tenentur obedire in his quae ad ius talis potestatis pertinent.

¶ QVANTUM autem ad secundum an princeps secularis infidelis rite possit praestare fidelibus Christianis, & per consequens Christiani debeant ei obedire. Distingendum est quia dominus vel relatio principis infidelis super Christianum aut praestitit distinctioni eorum per fidem & infidelitatem, ut patet, quia subditus conversus est ad fidem & non princeps, sicut in primitiva ecclesia passim fiebat, vel servus convertitur & non dominus, sicut adhuc quandoque fit de servis Iudeorum, aut talis praelatio, vel dominium de novo introducit. In primo casu dicunt quidam quod distinctio fidelium ab infidelibus non tollit ipso facto praecedentem praelationem, vel dominium infidelium super fideles. Cuius ratio est, quia ius divinum quod est ex gratia non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione, sed praelatio introducta est iure humano & igitur naturali rationi, ut patuit supra. Distinctio autem fidelium ab infidelibus est ex iure divino, ergo haec distinctio non tollit praecedentem praelationem, vel dominium ipso facto, imò adhuc tenentur fideles subditi obedire principibus vel dominis infidelibus. Addunt tamen quod licet ipso facto non tollatur talis dominatio, iustitiam tamen potest tolli per ordinationem ecclesiae, quae habet auctoritatem dei, quia infideles merito suae infidelitatis merentur amittere potestatem super fideles qui transferuntur in filios dei, & hoc quidem ecclesia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis autem infidelibus qui temporaliter subditi sunt ecclesiae, & in membris eius hoc ius ecclesiae statuit, ut servus Iudaeorum factus Christianus statim à servitute liberetur si fuerit vernaculus, id est, in servitute natus, & similiter si fuerit emptus ad servitutum. Si autem fuerit emptus ad mercedem tenetur eum exponere intra tres menses ad vendendum

RESPONSO. Videnda sunt duo. Primum est, quod principaliter queritur, scilicet verum omnis praelatio sit à deo. Secundum erit, verum praelatio fuisse in statu innocentiae, quia hoc implicatur in argumento.

¶ QVANTUM ad primum sciendum quod praelatio est in hominibus ex ordinatione divina quantum ad debitum, non autem quantum ad eius acquisitionem, vel usum malum, nisi sicut dictum fuit actus peccatorum esse à deo, supra distinctione trigesima septima, quod patet sic, illud quod est debitum esse in hominibus secundum rectam rationem, est debitum in eis secundum divinam ordinationem, quia ad hoc rationem indidit hominibus, ut ipsi secundum rectam rationem vivant, sed secundum rectam rationem debitum est praelationem esse inter homines, ergo illud idem debitum est secundum divinam ordinationem. Maior patet, sed minor probatur, quid illud est secundum rectam rationem in moribus, quod est secundum consuetudinem ad bonitatem, quae est in naturalibus, quia ars imitatur naturam, sed ordo praelationis est secundum conformitatem bonitatis, quae est in naturalibus, ergo, &c. Minor per simile probatur, quia in naturalibus inferiora reguntur per superiora & multitudo per unum, denique universum ad modum exercituum ordinatur sub vno principe, ut dicitur duodecimo metaphysice, ergo, &c. Item dicit philosophus primo politicorum, quod in omni pluralitate ordinata naturale est & expedit, quod unus princeps, & cetera sunt subiecta, ergo in pluralitate hominum debitum est & expedit quod unus praestet, & ceteri sint subditi. In hoc autem consistit ordo & ratio praelationis, ergo praelatio est in hominibus secundum debitum rationis & divinae ordinationis. Dico tamen quod non semper assecutus & vult praelati omnes est à deo, scilicet quando modus perveniendi ad praelationem, vel usus praelationis iam adepta est malus, de quibus intelligitur quod dicitur Osee septimo, ipsi regnabunt, & non ex me, & quia iudicium est de re sumendum, secundum quod existit cum omnibus circumstantiis, quarum bonitas requiritur ad bonitatem rei, ideo non omnis praelatio est bona, nec à deo, nisi sicut mala sunt ab eo: & sic patet primum.

¶ DE SECUNDO, scilicet an in statu innocentiae fuisse praelatio, dicendum quod sic, sed non secundum omnem modum. Primum patet, quia ubi in multitudine sunt aliqui apti ad dirigendum & promovere in agendis & sciendis, alij autem apti ad dirigendum & promovere, ibi debet esse ordinem praelationis, sed in statu innocentiae, sic fuisse, ut dictum est, nam unus fuisse plus alio praedicat in lumine sapientiae in speculabilibus & practicijs, per quem & huiusmodi similes alij minus praediti, dirigi possent, & promoveri ad bonum, quare &c. Quod autem non fuisse illi praelatio secundum omnem modum patet. Praefertur enim alij alij dupliciter. Vno modo referendo eum cui praestit nam subditi, & sic praestit dominus servus, & tyrannus per duo, primum est, quia iste modus praestitendi alij non est li- citus nisi respectu eius quod ad hominem tanquam ad finem ordinatur, sicut enim videtur dominus servus, scilicet gratia sui, & non hominem, nec ex gratia, nec ex natura, quia tam natura quam gratia ordinant hominem ad deum tanquam ad finem, non autem hominem ad hominem, ergo in statu innocentiae non praestitit homo homini, tanquam dominus servus, vel tyrannus alio praestitit tamen isto modo ceteris animalibus, uten- do eis propter se. Post peccatum etiam talis praelatio inter alios quos introducta est vel ex violentia, vel in quantum propter peccatum comparatur est homo iumentis insipientibus, & similis nam proprium, & per consequens contritabile est quod bonum fuisse in statu innocentiae, ergo nec praelatio, per quam bonum tenetur esse praelatio domini ad servum, ergo, &c.

¶ Alio modo praestitit alij alij ad bonum illius qui dirigit, vel ad bonum commune quod sit, vel directe, vel indirecte, scilicet removendo impedimenta extrinseca, sicut populi à rebus, & servus modus fuisse in statu innocentiae propter rationem fuisse dictam, sed secundum non fuisse, quia ante peccatum bonum contra dirigit, propter quod non fuisse opus subditos de- ferre ab impugnatione aliorum, nec poenae indigere ad cor- rectionem morum. Patet igitur quod debitum est ex divina ordinatione, quod inter homines sit praelatio, sed executio huius ordinationis per homines plerumque non est à deo, nisi sicut pec-

Per hoc patet responsio ad argumentum utriusque partis.

Magistri Durandi de sancto Portiano

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, prius tenetur, & non secundus. Sed si papa sola voluntate absque vlla necessitate & vtilitate precipere alicui volenti contineri, qui tamen continentiam non vult quod non contineret, ille non tenetur obedire, ut probabitur, ergo multo minus tenetur obedire ille qui continentiam vult, si precipere sibi quod non contineret. Minor probatur, quia concessione superioris inferior renouare non potest: sed Christus, qui est supremum caput ecclesie, concessit & consuevit castitatem seu continentiam, ut patet Matth. 19. & idem consuevit Apostolus 1. ad Cor. 7. ergo papa, qui est inferior Christo, non potest alicui prohibere quin utatur hac concessione, ut si velit continere, nisi sit alteri per matrimonium ligatus, quia talis non habet potestatem corporis sui, ut dicitur 1. ad Cor. 7. & sic pater minor, sequitur ergo conclusio. Item 2. ad Cor. 10. dicit Apostolus de se & ceteris Christi ministris, potestatem dedit nobis deus in edificationem, & non in destructionem, sed si papa pro sola voluntate, absque vlla necessitate & vtilitate posset prohibere ea que sunt supererogationis, quum pertineant ad perfectionem vite, tam in votantibus ea, quam in non votantibus, hoc esset non ad edificationem, sed ad destructionem bonorum morum, & perfectionis vite, ergo ad hoc non se extendit potestas apostolica: & ita patet quod prohibere alicui religiosum non seruare vota principalia sue religionis absque vlla necessitate vel vtilitate, sed pro sola voluntate excedit limites potestatis papæ: & hoc expressè dicunt & scribunt doctores, quod aliqua sunt in quibus homo est ita liber quod contra præceptum papæ potest ea facere, vel committere, ut sunt castitas, paupertas, & similia diuina, que Christus suadet. 8. Secundo principaliter patet idem de statutis ceremonialibus, ut sunt non comedere carnes, orationes, statuta vigiliarum, & huiusmodi: potest hoc probari per rationes statim factas, maxime per secundam & tertiam, quia magis tenetur abstinere à carnibus monachus qui professus est regulam que prohibet eum vesci (scilicet carnibus) quam secularis qui nihil tale promissit sed si papa absque vlla ratione, sed pro mera voluntate precipere seculari volenti abstinere propter deum à carnibus, & orare, & vigilare, & ieiunare quod nihil faceret horum ille non tenetur obedire: alioquin papa posset pro voluntate sua absque quacunque ratione prohibere cuilibet seculari & omnibus simul, non solum pro vno die, sed pro toto tempore, quod non faceret ea que sunt consilij & supererogationis, quod nullus sanæ mentis diceret: ergo fortiori ratione monachus qui professus est regulam que prohibet eum vesci carnibus, & mandat seruare cetera regularia instituta, non teneretur obedire papæ precipienti quod comedat carnes, & quod transgrediatur legitima sui ordinis instituta, si consister quod hoc precipiat ex sola voluntate absque vlla causa necessitatis vel vtilitatis: alioquin vno verbo posset papa prohibere omnibus religiosi de mundo, quod nihil tenerent de obseruantia sue religionis, quod 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 pertinere potius ad destructionem bonorum morum, quam ad edificationem, ad quod non se extendit potestas data à Christo, sed potius ad oppositum: & ideo non videtur quod in talibus sit obediendum papæ, & si monachus non teneretur in eisdem obedire abbati, si cut expressè dicit auctoritas beati Bernardi prius allegata, in qua dicitur sic, nihil mihi prælarus prohibeat eorum que promissit. Sicigitur patet quod precipienti sibi sine vlla causa necessitatis, vel vtilitatis transgredi vota sua, & legitima statuta sui ordinis ad que seruanda se obligauit, quin potius quia sunt opera supererogationis, que Christus suadet, & pro eis seruandis subiecit se religiosi obediencie abbatis: ideo quodcumque illorum

precipiat ei abbas seruare, tenetur obedire ei, etiam si papa precipere oppositum, dum tamen constaret quod hoc faceret sine causa necessitatis, vel vtilitatis, nec hoc est propriè hoc quod abbas habeat maiorem potestatem super monachum, quam papa, aut quod auctoritas abbatis non dependeat ab auctoritate papæ, sicut prius dictum est, sed quia monachus obligauit se ad talia faciendâ, & quoad talia obedire, & præceptum abbatis est iuxta tenorem sue obligationis, præceptum vero papæ esset discordans, imò totaliter contrarium obligationi, qui est de talibus, à quibus nullus sine causa prohiberi potest.

10. Vnde quod dixi aliis in fine secundi libri sententiarum primæ lectionis, quod quantum ad talia potestas abbatis in nullo dependet à potestate papæ, non est intelligendum ratione potestatis huius & illius, quia constat quod vna est in omnibus alteri subiecta, sed ratione materie, que talis est, quod papæ vel cuiusque precipienti contrarium absque causa & ratione sit de hoc consister, licitum est non obedire, & facere quod est supererogationis, maxime illi qui talia promissit: & hunc sensum expressè facis ibidem dicendo sic, quod quantum ad talia potestas abbatis in nullo dependet à potestate papæ, ut papa possit pro voluntate sua precipere ista non abseruari, nisi quando obseruantia talium præiudicaret bono communi, ad quod procurandum quilibet tenetur obedire papæ.

11. AD ARGUMENTA in oppositum dicendum quod obediencia que promittitur alicui, aut promittitur ei, ut personæ singulari, aut ut personæ publicæ, que præest alicui legitimo collegio, prima promissio non transit in aliam personam, vnde qui promissit Guilielmo se facturum aliquid pro eo, quando ille iusserit non tenetur ex tali promissione ad iussorem alio modo simile facere. Secunda autem promissio que sit personæ publicæ, que 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 proficundo promittit suo prælato: & ideo obligat ipsum cuilibet superiori, & potissimum papæ, à quo auctoritas cuiuslibet legitimi collegij dependet: propter quod monachus tenetur obedire papæ in omnibus in quibus tenetur obedire abbati: & in illis in quibus procuraretur vtilitas vniuersalis ecclesie, etiam si abbas precipere oppositum: & per hoc patet responsio ad vtrumque argumentum.

12. ARGUMENTVM autem quod est pro altera parte bene probat quod plus obedire debet monachus papæ quam abbati, quia sicut tota auctoritas proconsulis dependet ab auctoritate imperatoris, ita tota auctoritas abbatis supra monachum dependet ab auctoritate papæ, tam si papa iubeat aliquid quod sit contra iussorem 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 esset si papa sine vlla causa prohiberet monachum seruare que promissit. De episcopo autem & abbate non sic est sicut de papa & abbate, quia abbas non subiecit eum 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 quam abbati in aliis autem non, deo autem est simpliciter obediendum in omnibus, quia ipsi substant omnia, & ab omnibus qui est benedictus in secula seculorum, Amen.

Et sic finitur tractatus secundi libri, in quo si quid bene dicta 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 amulus reprehensor.

Finis questionum magistri Durandi in secundum librum sententiarum.

Deo sint gratie.

INCIP

INCIPIT TABULA
QUESTIONVM MAGISTRI
DVRANDI IN PRIMVM LIBRVM
SENTENTIARVM, ET PRIMO
IN PROLOGVM QUESTIONVM OCTO.

Questio prima.



Trum theologia prout communiter traditur & habetur sit scientia propriè dicta.

Questio secunda.

Trum theologia sit scientia supposito quodam lumine quod quidam ponunt esse in doctoribus perfectioribus.

Questio tertia.

Trum virtute diuina possit communicari puro viatori cognitio scientifica de articulis fidei.

Questio quarta.

Trum theologia sit vna scientia.

Questio quinta.

Quid sit subiectum in theologia, vtrum deus an aliud.

Questio sexta.

Trum theologia sit practica an speculatiua.

Questio septima.

Trum theologia subalternetur alteri scientiæ.

Questio octaua.

Trum ipsa subalternetur alicui scientiæ humanitus inuentæ ut metaphysicæ.

Distinctio prima.

Questio prima.

Trum frui sit actus intellectus an voluntatis.

Questio secunda.

Trum solus deus sit obiectum fruitionis an etiam aliquid aliud.

Questio tertia.

Trum utri sit actus intellectus an alterius potentie.

Questio quarta.

Trum omnibus circa deum sit vtendum.

Distinctio secunda.

Questio prima.

Trum sit tantum vnus deus.

Questio secunda.

Trum attributa diuina differant aliquo modo ex natura rei circumscripta omni operatione intellectus.

Questio tertia.

Trum aliquis intellectus possit concipere distinctionem attributorum diuinorum absque dicta operatione ad creaturas.

Questio quarta.

Trum cum vnitatis essentie diuinæ stet realis pluralitas personarum.

Distinctio tertia.

Questio prima.

Trum possumus ex his que sunt in creaturis probare deum esse.

Questio secunda.

Trum possumus cognoscere de deo quid est.

Questio tertia.

Trum deum esse sit per se notum.

Questio quarta.

Trum in omni creatura sit vestigium trinitatis.

Secunda pars eiusdem distinctionis.

Questio prima.

Trum in homine sit imago trinitatis.

Questio secunda.

Trum potentie anime sint id quod essentia an aliquid addit.

Questio tertia.

Trum memoria & intelligentia sint vna potentia an diuersæ.

Questio quarta.

Trum intellectus & voluntas sint eadem potentia.

Questio quinta.

Trum necessarium sit ponere intellectum agentem esse aliquam potentiam anime nostre.

Distinctio quarta.

Questio prima.

Trum in diuinis sit generatio.

Questio secunda.

Trum ista sit vera deus genuit deum.

Distinctio quinta.

Questio prima.

Trum essentia generet vel generetur.

Questio secunda.

Trum filius possit dici de substantia patris aut ex nihilo.

Distinctio sexta.

Questio prima.

Trum pater genuerit filium necessitate.

Questio secunda.

Trum pater genuerit filium natura.

Distinctio septima.

Questio prima.

Trum in diuinis sit potentia generandi.

Questio secunda.

Trum potentia generandi dicat quid an solum ad aliquid.

Questio tertia.

Trum potentia generandi sit in filio.

Distinctio octaua.

Questio prima.

Trum qui est vel esse conueniat deo propriè.

Questio secunda.

Trum in solo deo esse & essentia sint idem.

Questio tertia.

Trum solus deus sit immutabilis.

Distinctio nona.

Questio prima.

Trum deus sit omnino simplex.

Questio secunda.

Trum anima rationalis sit composita ex materia & forma.

Questio tertia.

Trum tota anima sit in qualibet parte corporis vel extendatur quantitatiue extensione corporis.

Questio quarta.

Trum sola materia sit ratio retinendi quantitatem, vel sola forma vel compositum.

Distinctio nona.

Questio prima.

Trum pater sit alius à filio.

Questio secunda.

Trum pater sit prior filio.

Questio tertia.

Trum pater & filius possint dici plures æterni.

Questio quarta.

Trum generatio diuina debeat exprimi per verbum presentis temporis dicendo filius semper nascitur, an per verbum præteriti dicendo filius semper natus est.

Distinctio decima.

Questio prima.

Trum spiritus sanctus sit proprium nomen alicuius personæ diuinæ.

Questio secunda.

Trum in diuinis possint esse plures personæ quam tres.

Distinctio undecima.

Questio prima.

Trum spiritus sanctus procedat à patre & filio, an à patre tantum.

Questio secunda.

Trum si spiritus sanctus non procederet à filiis distingueretur ab ipso.

Questio tertia.

Trum pater & filius spirent spiritum sanctum inquantum sunt vniuersi an inquantum sunt plures.

Distinctio duodecima.

Questio prima.

Trum generatio filij sit prior processione spiritus sancti.

Questio secunda.

Trum spiritus sanctus plenius seu perfectius procedat à patre quam à filio.

Questio tertia.

Trum spiritus sanctus sit à patre mediante filio vel per filium.

Distin

Magistri Durandi de sancto Portiano

Distinctio decimatercia.
Questio prima.
Vtrum in diuinis sit aliqua processio.
Questio secunda.
Vtrum generatio filij & processio spiritus sancti sint emanationes distincte realiter.
Questio tertia.
Vtrum spiritus sanctus possit dici ingenuus.
Distinctio decimaquarta.
Questio prima.
Vtrum in diuinis sit aliqua processio temporalis.
Questio secunda.
Vtrum processio temporalis ponat in numerum cum aeterna.
Questio tertia.
Vtrum per processionem temporalem ipse spiritus sanctus detur an tantum eius dona.
Questio quarta.
Vtrum pater & filius detur a sanctis viris.
Distinctio decimaquinta.
Questio prima.
Vtrum mitti conueniat alicui personae diuinae.
Questio secunda.
Vtrum missio dicat aliquid notionale an essentialia.
Questio tertia.
Vtrum aliqua persona possit mitti a seipsa vel ab alia a qua non procedit.
Questio quarta.
Vtrum missio inuisibilis competat filio.
Distinctio decima sexta.
Questio prima.
Vtrum spiritui sancto competat inuisibilis missio.
Questio secunda.
Vtrum debuerit fieri visibilis missio ad Christum & ad quos debeat fieri.
Questio tertia.
Vtrum species in quibus factae fuerunt inuisibiles missiones fuerint verae res.
Questio quarta.
Vtrum pater sit maior filio.
Distinctio decima septima.
Questio prima.
Vtrum necessarium sit charitatem esse habitum creatum in homine ad hoc quod homo sit deo charus.
Questio secunda.
Vtrum necessarium sit ponere charitatem habitualement ad hoc ut possimus aliquid mereri apud deum.
Questio tertia.
Vtrum charitas detur secundum proportionem naturalium.
Questio quarta.
Vtrum ille qui est in charitate possit cognoscere certitudinaliter se habere charitatem.
Questio quinta.
Vtrum charitas possit augeri.
Questio sexta.
Vtrum sit causa suscipiendi magis & minus an essentialia.
Questio septima.
Vtrum eadem forma numero possit esse intensa & remissa.
Questio octaua.
Vtrum charitas augeatur per quemlibet actum meritorium.
Questio nona.
Vtrum possit augeri in infinitum.
Questio decima.
Vtrum charitas possit diminui.
Distinctio decima octaua.
Questio prima.
Vtrum donum in diuinis sit aliquid essentialia an notionale.
Questio secunda.
Vtrum spiritus sanctus eo sit donum quo deus.
Questio tertia.
Vtrum conuenienter dicatur spiritus sanctus noster.
Distinctio decima nona.
Questio prima.
Vtrum inter personas diuinas sit aequalitas.
Questio secunda.
Vtrum esse aeternum conueniat deo.
Questio tertia.
Vtrum in diuinis personis sit circuminsessio hoc est vtrum vna persona diuina sit in alia.
Questio quarta.
Vtrum in diuinis sit dare totum & partem.
Questio quinta.
Vtrum veritas sit ens reale an rationis.

Questio sexta.
Vtrum veritas sit in rebus an in anima seu intellectu.
Distinctio vigesima.
Questio prima.
Vtrum filius sit omnipotens sicut pater.
Questio secunda.
Vtrum in diuinis sit ordo naturae.
Distinctio vigesima prima.
Questio prima.
Vtrum dictio exclusiua addita vni correlatiuorum excludat aliud.
Questio secunda.
Vtrum dictio exclusiua possit verè addi termino essentiali respectu praedicari personalis.
Distinctio vigesima secunda.
Questio prima.
Vtrum aliquod nomen conueniat deo proprie.
Questio secunda.
Vtrum nomina dicta de deo dicantur de eo secundum substantiam.
Distinctio vigesima tertia.
Questio prima.
Vtrum nomen personae significet substantiam an relationem.
Questio secunda.
Vtrum haec nomina substantia, substantia, essentia, & persona sint idem an differant in diuinis.
Distinctio vigesima quarta.
Questio prima.
Vtrum termini numerales ponant aliquid in diuinis.
Questio secunda.
Vtrum vnum quod est principium numeri aliquid addat superius & super vnum quod conuertitur cum ente & quid sit illud.
Distinctio vigesima quinta.
Questio prima.
Vtrum nomen personae dicatur voluente de deo & creaturis.
Questio secunda.
Vtrum persona sit aliquid commune in diuinis.
Distinctio vigesima sexta.
Questio prima.
Vtrum omnes personae diuinae distinguantur per relationes.
Questio secunda.
Vtrum relationes distinguentes diuinas sint reales.
Distinctio vigesima septima.
Questio prima.
Vtrum proprietates relationum praecedat actus notionales an conuersio.
Questio secunda.
Vtrum verbum in nobis sit ipse actus intelligendi an sit aliqua forma producta differens realiter ab actu intelligendi.
Questio tertia.
Vtrum verbum in diuinis dicatur personaliter an essentialiter.
Distinctio vigesima octaua.
Questio prima.
Vtrum ingenuus vel inuisibilis sit notio patris.
Questio secunda.
Vtrum sit proprietates constitutivae personae patris.
Questio tertia.
Vtrum imago in diuinis dicatur essentialiter an personaliter.
Distinctio vigesima nona.
Questio prima.
Vtrum vna persona possit dici principium alterius.
Questio secunda.
Vtrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.
Questio tertia.
Vtrum pater & filius possint dici plures spiratores.
Distinctio trigesima.
Questio prima.
Vtrum aliquid dicatur de deo ex tempore.
Questio secunda.
Vtrum in creaturis relatio differat realiter a suo fundamento.
Questio tertia.
Vtrum relationes dei ad creaturam quae dicuntur de deo ex tempore sint reales.
Distinctio trigesima prima.
Questio prima.
Vtrum aequalitas sit realis relatio in diuinis.
Questio secunda.
Vtrum aequalitas dicatur positiue an priuatiue in diuinis.
Questio tertia.
Vtrum essentialia attributa debeant appropriari aliquibus personis.
Distinctio trigesima secunda.
Questio prima.
Vtrum pater & filius diligant se spiritu sancto.
Questio secunda.
Vtrum filius sit sapiens sapientia genita.

Tabula Dist. & Quaest. in secundum lib. sen.

Distinctio trigesima tertia.
Questio prima.
Vtrum in diuinis essentia & relatio differat aliquo modo realiter.
Questio secunda.
Vtrum proprietates relationum sint in essentia & personis.
Distinctio trigesima quarta.
Questio prima.
Vtrum suppositum & natura differant realiter in creaturis.
Questio secunda.
Vtrum persona in diuinis sit idem quod essentia.
Questio tertia.
Vtrum conuenienter dicatur quod sint tres personae vnius essentiae.
Questio quarta.
Vtrum aliqua nomina dicantur conuenienter de deo translative.
Distinctio trigesima quinta.
Questio prima.
Vtrum deus cognoscat se tantum vel alia a se.
Questio secunda.
Vtrum deus habeat propriam & distinctam cognitionem de aliis a se.
Questio tertia.
Vtrum cognoscat distincte singularia.
Questio quarta.
Vtrum scientia dei sit vniuersalis an particularis.
Distinctio trigesima sexta.
Questio prima.
Vtrum deus cognoscat mala.
Questio secunda.
Vtrum creaturae sint in deo.
Questio tertia.
Vtrum in deo sint aliquae idae.
Questio quarta.
Vtrum in deo sit pluralitas idearum.
Distinctio trigesima septima.
Questio prima.
Vtrum sit in omnibus rebus.
Questio secunda.
Vtrum deus sit ubique.
Questio tertia.
Vtrum angelus sit in loco.
Questio quarta.
Vtrum moueatur localiter.
Distinctio trigesima octaua.
Questio prima.
Vtrum scientia dei sit causa rerum.
Questio secunda.
Vtrum deus sciat enunciabilia.
Questio tertia.
Vtrum deus sciat futura contingentia.
Distinctio trigesima nona.
Questio prima.
Vtrum deus possit nescire quod scit, vel scire quod nescit.
Questio secunda.
Vtrum deus cognoscat inuisita.
Questio tertia.
Vtrum omnia subsint diuinae providentiae.
Questio quarta.
Vtrum providentia dei sit idem quod fatum.
Distinctio quadragesima.
Questio prima.
Vtrum praedestinatio habeat certitudinem.
Questio secunda.
Vtrum pertineat ad deum aliquem reprobari.
Distinctio quadragesima prima.
Questio prima.
Vtrum electio praecedat praedestinationem an conuerso.
Questio secunda.
Vtrum praedestinationis sit aliqua causa praeter dei voluntatem.

Questio tertia.
Vtrum praedestinatio possit mutari precibus sanctorum.
Distinctio quadragesima secunda.
Questio prima.
Vtrum potentia sit in deo.
Questio secunda.
Vtrum potentia dei se extendat ad omnia quae sunt ab aliis possibilis.
Distinctio quadragesima tertia.
Questio prima.
Vtrum potentia dei sit infinita.
Questio secunda.
Vtrum deus possit aliquid infinitum actu.
Questio tertia.
Vtrum omnipotentia possit communicari creaturae.
Questio quarta.
Vtrum deus agat ex necessitate naturae.
Questio quinta.
Vtrum deus agat ex necessitate iustitiae.
Distinctio quadragesima quarta.
Questio prima.
Vtrum deus possit facere vnam & eandem creaturam numero meliorem quam fecerit.
Questio secunda.
Vtrum data quacunque creatura deus possit facere aliam perfectiorem secundum speciem, ita quod non sit status in perfectionibus specificis sed sit processus in infinitum.
Questio tertia.
Vtrum deus possit facere vniuersum melius quam fecerit.
Questio quarta.
Vtrum deus potuerit facere aliquid melius beata virgine vel Christi humanitate & vtrum modo possit quicquid unquam poruit.
Distinctio quadragesima quinta.
Questio prima.
Vtrum deus velit alia a se.
Questio secunda.
Vtrum deus immediatus agat per intellectum per quem per voluntatem vel conuersio.
Questio tertia.
Vtrum voluntas dei congrue distinguatur in voluntatem signi & in voluntatem beneplaciti.
Distinctio quadragesima sexta.
Questio prima.
Vtrum voluntas dei semper efficaciter impleatur.
Questio secunda.
Vtrum deus velit mala fieri.
Distinctio quadragesima septima.
Questio prima.
Vtrum aliquid possit fieri praeter voluntatem diuinam.
Questio secunda.
Vtrum illud quod sit praeter voluntatem diuinam vel contra eam obsequatur voluntati diuinae.
Questio tertia.
Vtrum deus possit precipere quod fieri non vult.
Questio quarta.
Vtrum deus possit precipere malum fieri.
Distinctio quadragesima octaua.
Questio prima.
Vtrum voluntas nostra possit conformari voluntati diuinae.
Questio secunda.
Vtrum omnes teneantur conformare voluntatem suam voluntati diuinae quantum ad volitum.

Explicita est tabula questionum in primum librum sententiarum subtilissimi doctorum per Reverendum Magistrum Durandum de sancto Portiano de ordine predicatorum, doctorem theologiae & Meldunensem episcopum.

Deo sint gratiae.

SEQVITVR TABVLA QV AESTIONVM EIVSDEM SECVNDI SENTENTIARVM PER DISTINCTIONES SIGNATARVM.



Distinctio prima.
Questio prima.
Vtrum creatio sit possibilis.
Questio secunda.
Vtrum creatura habet esse fixu & permanens potuerit ab eterno produci.
Questio tertia.
Vtrum essentia successiva ut morus & tempus potuerit fuisse ab eterno.
Questio quarta.
Vtrum potentia creandi possit creaturæ communicari.
Questio quinta.
Vtrum deus agat immediate in omni actione creaturæ.
Questio sexta.
Vtrum deo competat agere propter finem.
Distinctio secunda.
Questio prima.
Vtrum coelum empyreum sit locus corporeus.
Questio secunda.
Vtrum habeat aliquam influentiam in hæc inferiora.
Questio tertia.
Vtrum in æuo sit successio.
Questio quarta.
Vtrum nunc æui sit idem quod æuum.
Questio quinta.
Vtrum vnum æuum sit mensura omnium æternorum.
Questio sexta.
Vtrum esse rei generabilis & corruptibilis mensuretur tempore.
Distinctio tertia.
Questio prima.
Vtrum angeli sint compositi ex materia & forma.
Questio secunda.
Vtrum individuatio seu personalitas conveniat angelis.
Questio tertia.
Vtrum plures angeli possint esse sub vna specie.
Questio quarta.
Vtrum angeli sint in aliquo magno numero.
Questio quinta.
Vtrum potentia cognoscitiva angeli sit idem quod sua essentia.
Questio sexta.
Vtrum angeli cognoscant per species an per suam essentiam.
Questio septima.
Vtrum angelus cognoscat singularia.
Questio octava.
Vtrum intellectus angelicus sit quandoque in potentia.
Distinctio quarta.
Questio prima.
Vtrum angeli fuerint creati beati an miseri.
Questio secunda.
Vtrum omnes angeli fuerint creati in gratia.
Questio tertia.
Vtrum boni angeli fuerint præscij suæ confirmationis & mali sui casus.
Distinctio quinta.
Questio prima.
Vtrum angelus peccare potuerit.
Questio secunda.
Vtrum potuerit peccare in primo instanti suæ creationis.
Questio tertia.
Vtrum angeli boni meruerint suam beatitudinem.
Distinctio sexta.
Questio prima.
Vtrum primus angelus inter peccantes fuerit de supremo ordine angelorum.
Questio secunda.
Vtrum peccatum prim. ang. li fuerit aliis causa vel occasio peccandi.
Questio tertia.
Vtrum in demonib. sit ordo prælationis.
Questio quarta.
Vtrum demon semel victus possit postea tentare aliquem.

Distinctio septima.
Questio prima.
Vtrum angeli boni possint peccare.
Questio secunda.
Vtrum angeli mali possint aliquid bonum facere.
Questio tertia.
Vtrum demones possint futura prædicere.
Questio quarta.
Vtrum materia corporalis obediatur demonibus ad nutum.
Questio quinta.
Vtrum angelus per intellectum moueat coelum vel quodcunque corpus per intellectum & voluntatem.
Distinctio octava.
Questio prima.
Vtrum angeli sint corporei.
Questio secunda.
Vtrum angeli in corporibus assumpti possint exercere opera vitæ.
Questio tertia.
Vtrum demon possit subintrare corpus hominis.
Questio quarta.
Vtrum demones possint immutare sensus nostros.
Questio quinta.
Vtrum angeli cognoscant cogitationes & affectiones nostras.
Distinctio nona.
Questio prima.
Vtrum distinctio Hierarchie data à Dionysio sit bona.
Distinctio decima.
Questio prima.
Vtrum angeli omnes mittantur in ministerium.
Questio secunda.
Vtrum angeli omnes assistant.
Distinctio undecima.
Questio prima.
Vtrum quilibet homo habeat angelu ad sui custodiæ deputand.
Questio secunda.
Vtrum angeli proficiat in cognitione per muram locutionem.
Questio tertia.
Vtrum vnus angelus proficiat in cognitione per illuminationem alterius.
Distinctio duodecima.
Questio prima.
Vtrum omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium sit eadem materia.
Questio secunda.
Vtrum deus potuerit producere materiam primam absque omni forma.
Distinctio decimatercia.
Questio prima.
Vtrum lumen sit corpus.
Questio secunda.
Vtrum lumen habeat esse reale in medio vel intentionale.
Distinctio decimaquarta.
Questio prima.
Vtrum aliqua aqua sit super celos.
Questio secunda.
Vtrum motus celi sit naturalis.
Questio tertia.
Vtrum stelle moueantur solum motu suæ spheræ.
Questio quarta.
Vtrum coelum sit figura spherice.
Distinctio decimaquinta.
Questio prima.
Vtrum corpora celestia habeant aliquam causalitatem super hæc inferiora.
Questio secunda.
Vtrum coelum habeat causalitatem super actus liberi arbitrij.
Questio tertia.
Vtrum coelum agat per motum.
Distinctio decimasexta.
Questio prima.
Vtrum in solis creaturis intellectualibus sit imago dei.
Questio secunda.
Vtrum imago dei sit æqualiter in homine & in angelo.

Tabula Quæstionum in secundum lib. sententiarum.

Distinctio decimasextima.
Questio prima.
Vtrum anima intellectiva volatur corpori tanquam forma.
Questio secunda.
Vtrum anima primi hominis fuerit producta ante corpus.
Questio tertia.
Vtrum paradysus terrestris fuerit locus conueniens humanæ habitationi.
Distinctio decimasextima.
Questio prima.
Vtrum corpus mulieris fuerit formatum de costa viri sine additione materie.
Questio secunda.
Vtrum in costa sint aliquæ rationes seminales.
Questio tertia.
Vtrum anima intellectiva traducatur cum semine.
Distinctio decimasextima.
Questio prima.
Vtrum immortalitas Adæ in statu innocentie fuerit naturalis.
Questio secunda.
Vtrum corpus Adæ fuerit passibile.
Distinctio vigesima.
Questio prima.
Vtrum in statu innocentie fuisset generatio.
Questio secunda.
Vtrum in actu matrimoniali fuisset amissio virginis.
Questio tertia.
Vtrum in statu innocentie generassent pueros in utroque sexu.
Questio quarta.
Vtrum pueri fuissent nati perfecti secundum corpus.
Questio quinta.
Vtrum fuisset natus in iustitia originali.
Distinctio vigesima prima.
Questio prima.
Vtrum tentatio sit peccatum.
Questio secunda.
Vtrum tentatio sit appetenda.
Questio tertia.
Vtrum peccatum primorum parentum fuerit grauissimum.
Questio quarta.
Vtrum homo in statu innocentie potuerit primo peccare venialiter.
Distinctio vigesima secunda.
Questio prima.
Vtrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia.
Questio secunda.
Vtrum primus homo appetierit esse vt deus.
Questio tertia.
Vtrum ignorantia sit peccatum.
Questio quarta.
Vtrum ignorantia excuset peccatum.
Distinctio vigesima tertia.
Questio prima.
Vtrum alicui creaturæ possit conferri quod sit impeccabilis per naturam.
Questio secunda.
Vtrum primus homo viderit deum per essentiam.
Questio tertia.
Vtrum homo in statu innocentie potuerit decipi.
Distinctio vigesima quarta.
Questio prima.
Vtrum liberum arbitrium sit potentia habitus, an actus.
Questio secunda.
Vtrum potentia pure passiva possit liberari libertate arbitrij.
Questio tertia.
Vtrum actus intellectus sit liberior quam actus voluntatis, an econuerso.
Questio quarta.
Vtrum ratio superior & inferior sint vna potentia, an duæ.
Questio quinta.
Vtrum aliquod peccatum mortale possit esse in sensualitate.
Questio sexta.
Vtrum morosa dolectatio quam quis habet de peccato mortali sit peccatum mortale.
Distinctio vigesima quinta.
Questio prima.
Vtrum liberum arbitrium sit solum respectu eorum quæ sunt ad finem.
Questio secunda.
Vtrum liberum arbitrium sit solum in habetibus intellectum.
Questio tertia.
Vtrum inueniatur æqualiter in omnibus in quibus est.

Questio quarta.
Vtrum liberum arbitrium possit cogi.
Distinctio vigesima sexta.
Questio prima.
Vtrum gratia & virtus sint idem.
Questio secunda.
Vtrum gratia sit in essentia animæ sicut in subiecto.
Questio tertia.
Vtrum diuisio gratiæ per operantem & cooperantem sit bona.
Distinctio vigesima septima.
Questio prima.
Vtrum virtus sit habitus.
Questio secunda.
Vtrum habens gratiam possit mereri gloriam de condigno.
Distinctio vigesima octaua.
Questio prima.
Vtrum sine gratia possit homo cognoscere aliquam veritatem.
Questio secunda.
Vtrum sine gratia possit homo aliquid bonum facere.
Questio tertia.
Vtrum sine gratia possit homo vitare quodcunque peccatum mortale.
Questio quarta.
Vtrum sine gratia possit aliquis implere diuina præcepta.
Questio quinta.
Vtrum sine speciali motione spiritus sancti potest homo se ad gratiam preparare.
Distinctio vigesima nona.
Questio prima.
Vtrum homo in statu innocentie indigeret gratia.
Questio secunda.
Vtrum habuisset omnes virtutes.
Questio tertia.
Vtrum opera hominis fuissent tunc magis meritoria quæ nunc.
Distinctio trigesima.
Questio prima.
Vtrum defectus quos sentimus in nobis scilicet mors & fames ægrotudines & huiusmodi insint nobis à natura, an sint pœna alicuius culpæ.
Questio secunda.
Vtrum aliquis defectus in nos per originem transiens possit habere propriam rationem culpæ.
Questio tertia.
Vtrum originale peccatū sit carentia iustitiæ, an aliquid aliud.
Questio quarta.
Vtrum alimentum conuertatur in veritatem humanæ naturæ.
Questio quinta.
Vtrum semen sit de superfluo alimenti.
Distinctio trigesima prima.
Questio prima.
Vtrum peccatum originale traducatur per originem carnis.
Questio secunda.
Vtrum formatus miraculose ex humana carne puta digito vel pede contraheret peccatum originale.
Questio tertia.
Vtrum peccatum originale sit in essentia animæ, an in eius potentia tanquam in subiecto.
Distinctio trigesima secunda.
Questio prima.
Vtrum peccatum originale tollatur in baptismo.
Questio secunda.
Vtrum sit in anima à deo.
Questio tertia.
Vtrum omnes animæ ab origine sint æquales.
Distinctio trigesima tertia.
Questio prima.
Vtrum peccata proximorum parcerem sint vel redundant in filios.
Questio secunda.
Vtrum peccatum originale in vnoquoque sit vnum, an plura.
Questio tertia.
Vtrum pueri decedentes in peccato originali doleant de carentia visionis diuinæ.
Distinctio trigesima quarta.
Questio prima.
Vtrum ratio boni sit absoluta.
Questio secunda.
Vtrum malum sit aliqua natura positua.
Questio tertia.
Vtrum bonum sit causa mali.
Questio quarta.
Vtrum per malum culpa corrumpatur tota habilitas animæ ad bonum.

Magistri Durandi de sancto Portiano Tabula Dist. & Quæst. in 11. lib. sen.

- Distinctio trigesimaquinta.*
Quæstio prima.
Vtrum malum sufficienter diuidatur per peccatum & culpam.
Quæstio secunda.
Vtrum omne peccatum consistat in aliquo actu.
Quæstio tertia.
Vtrum peccatum consistat in actu exteriori.
Distinctio trigesima sexta.
Quæstio prima.
Vtrum peccatum sit causa mali seu peccati.
Quæstio secunda.
Vtrum peccatum sit poena peccati.
Quæstio tertia.
Vtrum omnis poena insit nobis propter aliquam culpam.
Distinctio trigesima septima.
Quæstio prima.
Vtrum actio peccati sit à deo.
Quæstio secunda.
Vtrum deus sit actor mali poenæ vel econuerso.
Quæstio tertia.
Vtrum culpa plus habeat de ratione mali quam poenæ.
Distinctio trigesima octaua.
Quæstio prima.
Vtrum bonitas actus voluntatis sit ex fine.
Quæstio secunda.
Vtrum intentio sit actus voluntatis.
Quæstio tertia.
Vtrum sit idem actus voluntatis respectu finis & eorum qui sunt ad finem.
Quæstio quarta.
Vtrum omnium voluntatum bonarum sit vnus finis.
Distinctio trigesima nona.
Quæstio prima.
Vtrum culpa per prius sit in voluntate an in ratione.
Quæstio secunda.
Vtrum considerare mala sit mali sicut eligere mala est malum.
Quæstio tertia.
Vtrum voluntas naturaliter velit bonum.
Quæstio quarta.
Vtrum conscientia pertineat ad actum, an ad intellectum, an ad voluntatem.
Quæstio quinta.
Vtrum conscientia erronea liget vel obliget.
Quæstio sexta.
Vtrum plus peccet faciens contra conscientiam erroneam an faciens secundum eam paulo post. D. in superiore quæstione.
Distinctio quadragesima.
Quæstio prima.
Vtrum aliqua actio possit esse indifferens ita quod nec sit bona nec mala bonitate vel malitia morali quam considerat moralis philosophus.
Quæstio secunda.
Vtrum aliqua actio sit indifferens ita quod non sit bona vel ma-

la bonitate vel malitia meriti, vel demeriti, quam considerat theologus.

- Quæstio tertia.
Vtrum idem actus numero possit esse bonus, vel malus.
Distinctio quadragesima prima.
Quæstio prima.
Vtrum fides dirigat intentionem.
Quæstio secunda.
Vtrum omne peccatum sit voluntarium.
Distinctio quadragesima secunda.
Quæstio prima.
Vtrum actus interior & exterior in malis sint duo peccata.
Quæstio secunda.
Vtrum actus interior & exterior in bonis sint duo merita.
Quæstio tertia.
Vtrum transiente actu peccati remaneat reatus poenæ.
Quæstio quarta.
Vtrum radices peccandi bene assignentur à magistro in littera.
Quæstio quinta.
Vtrum vitia capitalia conuenienter distinguantur per illa septem quæ sunt superbia, auaritia &c.
Quæstio sexta.
Vtrum peccatum conuenienter distinguatur per veniale & mortale.
Quæstio septima.
Vtrum peccatum veniale & mortale differant per poenas eis debitas.
Quæstio octaua.
Vtrum omnia peccata sint paria.
Distinctio quadragesima tertia.
Quæstio prima.
Vtrum aliquod peccatum sit in spiritum sanctum.
Quæstio secunda.
Vtrum peccatum in spiritum sanctum sit irreversibile.
Distinctio quadragesima quarta.
Quæstio prima.
Vtrum potentia peccandi sit à deo.
Quæstio secunda.
Vtrum prelatio & quæcunque auctoritas seu potestas dominandi sit à deo.
Quæstio tertia.
Vtrum Christiani teneantur obedire principibus secularibus.
Quæstio quarta.
Vtrum religiosi teneantur prelati suis in omnibus obedire.
Quæstio quinta.
Vtrum monachus teneatur plus obedire abbati quam episcopo vel pape in his quæ pertinent ad regulam & statuta religionis.

Finitur tabula quæstionum Magistri durandi de sancto Portiano Anticri. episcopi ordinis predicatorum, in secundum librum Magistri sententiarum.

Libri III. Distinctio. I. Quæstio I.

181

RESOLVTISSIMI PATRIS, ET VERITATVM THEOLOGICARVM SOLIDI SECTATORIS

Magistri Durandi de sancto Portiano, Liber tertius sententiarum incipit.

FRAS PATIO.



EST DEVS in celo reuelans mysteria, Dan. 2. Hæc verba assumpta fuerunt à principio, & ut dictum fuit tunc, sacra scriptura excellit aliis certitudine, quod notatur ibi reuelans. Quæcumque enim in sacra scriptura traduntur, aut solum, aut principaliter, diuina auctoritate tenentur: talia autem sunt certissima, ut alias declaratum fuit. In eodem etiam verbo tangitur materia tertij libri. Sententiarum. Postquam enim deus multipliciter multisque modis olim loquens patribus reuelauit eis secreta sua, Et per eos nobis (Quia non facit dominus verbum nisi reuelauerit secretum suum) ad seruos suos prophetas, Amos 3. nonisimè locutus est nobis in filio suo incarnato, per quem excellentiora sacramenta deitatis manifestauit, nec mirum, quia nemo nouit patrem, nisi filius, & qui 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 persisterentibus agit in tertio libro. Decebat autem, ut per filium incarnatum reuelarentur nobis diuina secreta, & nostræ fidei sacramenta propter tria. Primo ut caperentur familiarius ex reuelantis conformitate humili. Secundo, ut tenerentur certius ex reuelantis veritate stabili. Tercio, ut implerentur efficacius quod agenda ex reuelantis exemplaritate vili.

QUANTVM ad primum sciendum est quod auditiones contingunt secundum consuetudinem. Nam ut consueuimus ita dignamur dici (ut habetur 2. Met.) Et quia consuetus est hominibus doceri ab hominibus propriissimus 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, ut adimpleretur illud Esa. 33. ubi est doctor paruulorum cui potest responderi quod filius dei qui factus est homo factus est paruulus. vnde potest dici illud Mat. 11. Abscondisti hæc à sapientibus & prudentibus, & reuelasti ea paruulis. Et merito, filius enim honorat patrem. (Mat. 1.) Et quia opera dei reuelare & cõfiteri honorificum est (Thob. 12.) ideo decuit filium esse reuelationem paternorum secretorum.

QUANTVM ad secundum notandum est quod licet pater sit veritas, & filius veritas, & spiritus sanctus veritas, & simul omnes tres vna veritas, tamen filius per appropriationem dicitur veritas, non solum ea ratione qua est secunda in trinitate pernitentia assumpta, quatenus veritas à tota trinitate de redemptio humani generis promissa in sola persona filij, & per sola personam filij meritorie est implera. Sic enim gratia & veritas per factum Christum facta. (Ioan. 1.) propter quod decuit, ut veritas filij quæ rationem naturalem excedit ad hoc ut firmius teneretur, reuelaretur nobis per illum, qui cum patre & spiritu sancto est vna veritas promittens, & in seipso est vna veritas promissa ad deum patrem de filio, Parasti ante faciem omnium populorum, lumen ad reuelationem gentium.

QUANTVM ad tertium notandum quod sicut dicit Sen. loquum iter est per verbum, breue autem & efficax per exemplum, ita factum enim factum concluditur per locum à simili, Luc. 10. quis viderit proximum suum in latrone & ille diuade & tu fac similiter. Sed ex dicto non concluditur factum. Multi enim dicunt & non faciunt, Mat. 23. & ideo ad hoc, ut illa quæ sunt agenda pro salute nostra efficacius impleretur, profuit valendum nobis ex facto suo concludit dicens apostolis Ioan. 13. Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita & vos faciat. Ideo dicit apostolus Ephes. 3. Quod aliis generationibus non est agnoscum filius hominum, sicut nunc reuelatum est san-

ctis apostolis. Concludendo ergo cum apostolo dicamus illud Ephes. 1. Deus pater domini nostri Iesu Christi pater gloriæ det vobis spiritum sapientiæ & reuelationis in agnitionem eius. Nunc quidem per fidem, ut tandem in reuelatione gloriæ eius gaudeatis, 1. Pet. 4. Quod vobis concedat, &c.

Sententia literæ Magistri sententiarum in generali & speciali valde ingeniosa & utilis. Et primo primæ distinct.



CVM AVTEM venit plenitudo temporis &c. In hoc tertio libro determinat magister primò de mysterio incarnationis & passionis Christi. Tercio de virtutibus & donis quibus Christus plenus fuit, & fideles animas impleuit. Et secundum hoc liber iste diuiditur in duas partes. Primò determinat multipliciter de incarnatione. Secundo, de virtutibus & donis nobis per Christum collatis vsque ad 23. distinct. ibi. Cum verò supra habitum sit. Prima diuiditur in duas. Primò determinat de diuina incarnatione. Secundo prosequitur 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. Secundo ex parte assumpti, quid sit. Secunda ibi, distinct. 2. Et quia in homine tota natura. Tercio ex parte verusque, cuius sit distinct. 5. ibi præterea quærit oportet. Prima est principalis lectionis, & diuiditur in quatuor partes. Primò enim auctoritate apostoli ostendit quid sit incarnatio, & quod persona incarnata sit filius dei. Secundo ratione inquit, quare filius potius fuerit incarnatus ibi, diligenter verò notandum. Tercio inquit, vtrum pater, vel spiritus sanctus poruerit incarnari ibi. Si verò quæritur vtrum pater. Quarto mouet obiectionem & soluit ibi. Sed forte aliquis diceret, Et hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

IN SPECIALI verò 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 diu 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 condiderat, per sapientiam omnia restauraret. Et hoc confirmat per parabolam Euangelij, & muliere quæ reitragmam perdidit. Secunda ratio sumitur ex ipsius origine, quia est ab alio, vnde primò missus est filius qui est à solo patre. Secundo 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 concludit quod vnus est dei filius & hominis, qui est verus deus & homo, ideo neque confitemur duos filios, sed vnum manere in duabus substantiis, ita quod vna per alteram non destruitur, nec vna in alteram transeat ut non sint, sicut illa quæ miscetur adinuicem, sed sint sicut vnita. Deinde inquit, vtrum pater vel spiritus sanctus carnem quam poruerit tunc assumere, nunc possent assumere. Et respondet quod sic, quia eadem est personarum potentia. Vltimò obicit contra prædicta si enim indiuisa sunt opera trinitatis, quæ ergo ratione filius carnem assumpsit eadem ratione pater & spiritus sanctus. Alioquin aliquid faceret filius quod non faceret pater, vel spiritus sanctus, quod falsum est. Et respondet 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 non 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.

QUÆSTIO PRIMA.

Vtrum incarnatio sit possibilis.

Thom. 3. p. q. 1. art. 1.

A CIRCA

IRCA dicitur primam tertij libri sententiarum queritur primò, utrum incarnatio sit possibilis. Et videtur quod non, quia quicquid cōuenit deo ex re, oportet quod cōueniat ei ex mutatione sui, vel creaturæ, quia non est nouitas sine mutatione. Sed incarnatio temporalis non potest deo cōuenire per mutationem sui, vel creaturæ, ergo nullo modo. Minor probatur, quod enim incarnari non cōuenit deo per mutationem sui, planum est, cum scriptum sit Mal. 3. Ego deus & non mutor. Et in primo apud quem non est transmutatio &c. Quod autem non cōueniat ei per mutationem creaturæ probatur sic, quia illa mutatio esset secundum locum, vel secundum formam non secundum locum, quia talis mutatio est ad aliquid diffans, secundum locum, quod non potest dici de deo respectu creaturæ, non enim longè est ab vno quoque nostrum Act. 17. nec secundum formam, quia natura humana sibi derelicta, vel assumpta, nihil plus vel minus habet, quare &c.

Item natura spiritalis non vnitur corporali nisi dupliciter, scilicet, per modum forme, vel per modum mouentis, sed natura diuina non potest vniri alicui naturæ creaturæ per modum forme, quia natura diuina nullius potest esse forma inherens de qua loquimur, ergo vnitur ei per modum mouentis, sed talis vnio non sufficit ad incarnationem. Alioquin omnis creatura esset vnita deo, quare &c.

Item deus non potest esse in creaturis nisi per essentiam, præsentiam, & 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 præsens creaturæ nisi vel secundum se, vel secundum suam operationem, si secundum se sic est præsens secundum essentiam. Si secundum operationem, aut secundum operationem intrinsecam, sicut intelligere, & sic dicitur esse in rebus per præsentiam modo quo dicimus ea que sunt in prospectu nostro esse nobis præsentia, & nos ipsis, aut secundum operationem transcurrentem extra & sic est in rebus per potentiam. Et præter hos modos non videtur alius possibilis, minor de se patet, quia his modis dicitur deus esse præsens omnibus creaturis que tamen non dicuntur assumptæ.

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 prædicamento substantiæ, sed nulla natura potest carere sua propria indiuiduatione, ergo nullum suppositum in genere substantiæ potest carere sua suppositione, & ita nullum suppositum in genere substantiæ (vt videtur) potest substantiari in supposito diuino, & sic non est possibilis incarnatio quæ dicitur esse vnio humanæ naturæ cum supposito diuino.

IN CONTRARIUM est quod habetur Ioh. 1. verbum caro factum est, & ad Phil. 2. dicitur de hō quod exinanuit semetipsum formam serui accipiens, igitur &c.

RESPONSIO. circa istam questionem videnda sunt tria. Primum est quod importetur nomine incarnationis secundum est utrum ipsa sit possibilis. Tertium est cui modo vnionis assimilatur incarnatio.

Q V A N T V M ad primum sciendum est quod per incarnationem nihil aliud intelligimus nisi vnionem humanæ naturæ 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 quod factum est quod homo esset deus & deus homo. Ad hoc autem requiritur, quod sit vnio naturæ humanæ cum diuina in eodem supposito, quia quæ distinguuntur secundum supposita non prædicantur 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.

Q V A N T V M ad secundum dicendum quod incarnatio est possibilis, & quamuis omnino non possit hoc demonstrari probari, tamen potest satis probabiliter persuaderi hoc modo. Omne illud est deo possibile quod non includit contradictionem, vel repugnantiam intellectui (vt patet ex dictis in 1. lib.) Sed deum incarnari non includit contradictionem vel repugnantiam intellectui, ergo hoc est deo possibile. Minor probatur, quia si includeret contradictionem, vel repugnantiam intellectui, aut hoc esset ex parte creaturæ, aut ex parte dei. Sed ex parte neutrius est ibi repugnantia seu contradictio, quare, &c. Quod autem non sit repugnantia ex parte creaturæ dupliciter declaratur. Primum sic, prius virtute diuina potest absolui a posteriori. Sed singularitas naturæ humanæ prior est suppositione sua, ergo virtute diuina ipsa potest habere propriam singularitatem, dato quod non habeat propriam suppositionem, sed si non habet 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 singulare quia est hoc aliquid, & vnum numero, super hoc autem addit suppositio esse in se & per se, & non in alio, quod autem se habet per additionem ad alterum posterior est illi, quare, &c. Secundum sic, sicut natura substantiæ complexa est existeret per se, & in proprio supposito, ita natura accidentis est in alio supposito existeret, sed virtute diuina in sacramento altaris fit quod accidens salua sua essentia & natura quærum 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.

CA V S A autem huius hinc sumenda est, quia omnis natura actualis & absoluta. (Actualis dico propter materiam primam & absolutam propter respectus relationis) potest sine contradictione existeret sine omni eo quod non est intrinsecum de ratione sua, sed solum extrinsecum & concomitantium, quia ibi non est repugnantia intellectui, vt in contradictione, esse autem in alio non est intrinsecum de ratione accidentis, sed extrinsecum solum & concomitantium, quia secundum cursum naturæ accidentis non esset nisi inesse. Similiter esse per se non est intrinsecum de ratione substantiæ, sicut expresse ponit Auic. sed est realis proprietatis, vel modus substantiæ, quia substantia completa sibi derelicta proprium suppositum constituit, propter quod absque contradictione potest substantia priuari proprio modo existendi per se, & accidentis modo existendi in alio, sic igitur patet quod ex parte creaturæ non est repugnantia, quin possit in alieno supposito substantiari.

Quod autem non sit repugnantia ex parte dei, probatur sic, quia quicquid cōuenit creaturis pertinet ad perfectionem, hoc totum cōuenit creatori. Sed posse naturam aliam ab ea que suppositum constituit in se substantiari, pertinet ad perfectionem in creaturis, unde & hoc cōuenit soli substantiæ quæ sunt & de qua dicuntur alia, sicut accidentia, quare & hoc potest deo cōuenire circumscriptionis tamen imperfectionibus, (sicut patet ex his que deo & creaturis cōueniunt imperfectiones & ad legantur) pertinet autem ad imperfectionem substantiæ & ad eius potentialitatem quod accidentis in ipsa existens ipsam infuset & sit actus eius, & ideo natura assumpta a diuina persona ipsam non informat, sed absque informatione in ipsa substantiatur, ideo substantiatur natura humana a diuina natura nulla iam 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 quæ ratio potentia passiuæ reducitur ad subiectum, nihil enim est subiectum nisi per potentiam passiuam, nec potentia passiuæ est nisi subiectum vt subiectum est nihil autem est subiectum nisi per comparationem ad illa que sibi inheret. Cum igitur natura humana non ponatur existere in supposito diuino per modum inheretis, sed per modum ordinis & contractus virtualis esse vt in quo ipsa existit non arguit in persona diuina aliquam potentiam passiuam, siue imperfectionem, & sic patet secundum.

Q V A N T V M ad tertium notandum est quod licet incarnationi ex toto non possit inueniri similis modus vnionis in creaturis, assimilatur tamen magis infirmitati quæ alicui vnioni quod patet discurrendo per singulos modos quibus aliqua in supposito vniantur. Quædam enim vniantur constituendo vniam naturam, quædam vero non constituendo vniam naturam. Primum fit tripliciter. Primum ex corruptione omnium que vniantur, vt cum miscetur modicum de aqua in multo vino. Tertio saluatis omnibus his que vniantur, vt ex materia & forma substantiæ sit vna natura composita, neutrum istorum modorum competit incarnationi. Non enim natura diuina & humana transeunt in tertiam sicut elementa in mixto, nec vna alteram (vt modica aqua posita in multo vino) sed manet vtraque saluata post vnionem aliquam non esset vera incarnatio quæ diceretur homo deus, & deus homo, nisi ambe remanerent nature. Item nec sic vniantur vt eis salua sit quedam tertia natura, sicut fit ex vnione materie cum forma natura composita, quia natura diuina & humana non possunt esse partes eiusdem complexionis naturæ, quemadmodum materia & forma sunt partes nature complexæ, ideo &c.

Alia vero vniantur in supposito non constituendo vniam naturam, quod fit dupliciter. Vno modo per inheretiam nature ad naturam, & sic vnitur accidens substantiæ, & hic modus differt multum ab vnione incarnationis, quia incarnatio est vnio duarum naturarum quarum vtraque natura est constitutiva vnus suppositus, accidens autem non est huiusmodi. Item vnio accidentis ad substantiam est per inheretiam. Hoc autem arguit in subiecto potentiam passiuam, quod exclusum est ab incarnatione, ideo &c. Alio modo vniantur aliqua per infirmitatem non constitutivam, nouam naturam, sicut infirmitas ramus stipitis, non enim est sititur noua natura nisi continuatione præexistensium, & contrariio quando continuum diuiditur in plura eiusdem ratio

rationis non est ibi noua generatio, sed præexistens diuisio. Et hic modus est in vno dissimilis incarnationi, quia est ibi vnio similis cum simili ratione, cuius est ibi continuatio, & non solum contractus: hoc autem exclusum (quod & in proposito excludi potest rationabiliter, quia quod potest natura creata respectu similis secundum speciem, hoc potest natura diuina propter suam illimitatam perfectionem respectu nature creæ & dissimilis) totum residuum est simile, natura enim diuina & humana non constituunt vniam naturam, vniantur autem per modum infirmitatis, quam facit ordo, non sicut: secundum enim beatum Augustinum, quod facit situs in corporalibus hoc facit ordo in spiritualibus. Et ideo sicut mediante contactu, vel sicut ramus inseritur arbori, & efficiuntur vniam secundum suppositum. Sic mediante ordine quem habet natura creata ad diuinam essentiam, & ad diuinum suppositum, in quo est omnis ratio suppositi potest natura creata virtute diuina, quasi diuino supposito infusa in ipso substantiari. Haic autem concordat scriptura loquens de incarnatione Christi, vel de Christo incarnato, dicitur enim Apoc. 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 vnium per infirmitatem, sic ex natura diuina tanquam ex radice, vel trunco & natura Christi humana sumpta de stirpe David, tanquam ramo infuso factus est vnus Christus per incarnationem, tanquam per infirmitatem: vnde Iac. 1. vocatur verbum infusum, in mansuetudine inquit, suscipite infusum verbum: vbi glossa dicit verbum diuinum quod infusum est & seminat in die redemptionis.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod incarnatio tempore deo ex tempore, non ex mutatione sui, sed creaturæ, quædam assumitur mutatur non secundum locum, nec secundum aliquam formam absolutam, sed dicitur mutari inquantum suscipit vnium modum essendi cum priuatione proprii modi. Et si dicatur quod iste modus non dicit nisi quandam relationem ad quæ non potest esse actio, dicendum quod verum est de actione creaturæ, quæ non attingit ad respectum, nisi per fundamentum propter determinatam finem modo agendi: deus autem potest immediate super modum rei influendo, vel subtrahendo sicut ei placet.

Ad secundum dicendum quod philosophi solum considerauerunt in alio habere cursum naturæ, secundum quem non videtur quod naturam spirituales vniri corpori, nisi per modum vnionis per modum forme: deus autem ad hoc non limitatur, sed potest facere.

Ad tertium dicendum quod deus esse in rebus per essentiam, non tamen per vnio modo, sed dupliciter. Vno modo per communem exhibitionem sue essentie, qui modus vocatur communis in se, & hic modus quæ sit communis respectu omnium non sufficit ad incarnationem. Secundo modo per specialem illapsionem, quem quidam vocant circumcissionem, nos autem incisionem, & hic modus non est communis omnibus, sed est proprius nature assumptæ, ideo &c.

Ad quartum dicendum quod indiuiduum & suppositum non se habent præ se, sicut vniuersale & particulare, ita vt illud sonet quod dicit indiuiduum in omni genere dicat suppositum in genere substantiæ, quia materia & forma in genere substantiæ sunt quedam indiuidua, nec tamen sunt supposita, indiuiduum enim solum dicit illud quod est singulare, seu vnum numero, in omni genere. Suppositum autem super hoc addit determinari modum essendi, videlicet quod sit completum in natura, & per se existens, & alteri non innitens, & illo modo essendi potest ca- vera talis natura, licet non possit carere sua indiuiduatione.

Q V A E S T I O S E C U N D A .

Vtrum vna persona potuerit incarnari sine alia.

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

SE C U N D O queritur, utrum vna persona potuerit 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 essentie diuinæ, quæ est communis omnibus personis: in diuinis enim esse existentia est idem esse essentia, ergo nulla persona in diuinis potest terminare dependentiam nature assumptæ sine alia.

Item ad hoc vt persona possit assumere, non requiritur nisi vt sit infirma virtutis, vt possit hoc facere, & infinita perfectio, vt possit alterius dependentiam terminare, sed in his perso-

na diuina non distinguuntur, sed potius sunt vnium, ergo nulla persona potest aliquam naturam assumere sine alia.

Item in actu reciproco quicquid est principium 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 cum quilibet persona sit principium talis actus, & non vna sine alia, videtur quod idem sit de termino.

Item nullus actus notionalis terminatur ad aliquid essentiale, ergo nec actus essentialis ad aliquid notionale, sed incarnari est actus essentialis, ergo non terminatur ad personam.

IN CONTRARIUM arguitur, quia filius dicitur minor patri, Ioh. 14. Pater maior me est. Hoc autem non esset si filio assumente naturam humanam, pater similiter assumpsisset. tunc enim patri filius esset æqualis secundum naturam humanam, sicut est secundum diuinam, ergo filius sic assumpsit naturam humanam quod non pater.

RESPONSIO. 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 humanæ naturæ cum diuina persona præexistit vnio eiusdem nature humanæ cum essentia diuina. Secundum est quod vnio nature cum natura non sufficit ad vnionem personalem nature cum persona: sed ulterius requiritur vnio cum his que sunt propria personæ inquantum persona. Tertium est quod illa vltior vnio est possibilis cum proprio vnus personæ absque proprio alterius in quo consistit principalis titulus questionis.

PRIMUM patet præmittendo prius differentiam quæ inter suppositum diuinum & creaturæ quæ talis est: licet enim vniumque 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 & conueniunt 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 & completius per proprietatem relationis, subsistit autem non per proprietatem relationis, sed per essentiam vel substantiam. Cuius ratio est, quia subsistere dicitur esse secundum perfectissimum modum essendi, sed perfectissimus modus essendi est esse in se vel ad se, hoc autem non cōuenit alicui in diuinis nisi ratione essentie, 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 relatiue subsistit, sicut relatiue pignit & relatiue dominatur, iam substantia non est substantia, quia relatiuum est, sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantia dicitur. Absurdum est autem, vt substantia relatiue dicatur: omnis ergo res ad seipsam subsistit quanto magis deus? Si tamen digoum est, vt deus dicatur subsistere: quod adie Augustinus, aut quia subsistere est sub alio existeret, & sic non competit deo, aut quia nobiliori modo subsistit quam creaturæ, vt magis proprie dicatur subsistere. Si vero aliquis esse ad aliud vocet subsistere, abusus loquitur ignorans vim vocabuli, esse enim ad aliud quod est relatiuum inquantum inuicem non importat aliquam perfectionem sicut subsistere importat, alioquin aliqua perfectio esset in vna persona quæ non esset in alia, cum aliqua relatio sit in vna persona, quæ non est in alia quod est inconueniens, subsistere ergo in diuinis est vnicum & absolutum competens omnibus personis ratione essentie.

Ex hoc patet primum sic, per illud primò competit personæ diuinæ vniri naturæ assumptæ, per quod competit ei dependentiæ nature assumptæ terminare. Sed personæ diuinæ competit terminare dependentiam nature assumptæ ratione substantiæ, vel essentie: ergo personæ diuinæ primò competit vniri naturæ assumptæ ratione essentie. Maior patet, quia sicut natura assumpta vnitur, quia dependet, ita persona assumens eam sibi vnir, quia terminat eius dependentiam. Minor apparet ex suppositione prius declarata, scilicet quod persona diuina non subsistit nisi per essentiam, vel ratione essentie, per illud autem per quod competit ipsi per se subsistere competit ipsi per se primò terminare dependentiam inexistens nature assumptæ, & hoc est essentia (vt dictum est) quare &c.

Sed contra istam rationem instatur dupliciter. Primum, quia non oportet quod nulla natura per quam suppositum subsistit sit immediata ratio vnionis eius ad naturam quæ 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 quam subsistit, sed superficies mediante qua

QVÆSTIO QVINTA.

De hoc vi
de Scoti
praesent
quest. 6.
Hericum
quodl. 6.
quest. 6.

est. Dicendum est ad maiorem per interemptionem, non enim oportet quod illa natura sola sit assumptibilis ad unitatem personae diuinae, cuius aliqua potentia eleuabilis est ad visionem & fructum dei. Et ad primam probationem eius respondendum est, quod dicitur quod sicut se habet esse naturale ad posse naturale, &c. concedatur, sed quum dicitur quod natura assumpta per assumptionem habet esse diuinum & supernaturale. Dicendum quod falsum est. Natura enim assumpta nulli esse intrinsecu sibi habet, quod non habuisset si sibi fuisset derelicta, & haberet si sibi relinqueretur: sed per assumptionem fit quod suum esse naturale & intrinsecu habet in supposito diuino, & eodem modo potentia naturae assumptae non debet habere aliam operationem, quam naturalem ex vi assumptionis, sed illam habet in supposito diuino, ita ut dicatur esse illius suppositi tanquam operantis. Quod autem per assumptionem natura assumpta non acquirat esse supernaturale, cui correspondeat in potentia posse supernaturale, quale ponitur (scilicet ut possit in visionem & fructum essentiae diuinae) patet, quia esse & posse sibi correspondentia se habent, quod potentia nunquam potest in actum operationis suae, nisi natura habeat actu esse, sicut videmus in naturalibus, ex quibus ipsi similitudinem sumunt. Nulla enim res potest habere operationem naturalem, nisi habeat esse naturale: si ergo posset in visionem diuinam essentiae correspondere esse assumptum, impossibile esset quod aliqua creatura videret deum per essentiam, nisi esset actu assumpta a persona diuina, quod est manifeste falsum & erroneum. Item si eleuata essentia ad esse diuinum per assumptionem necesse sit potentiam eleuari ad posse in diuinam operationem, non solum oportet quod una potentia eleuaretur ad tale posse, sed omnes potentiae illius naturae, quia non ponitur eleuatio potentiae ad tale posse, nisi propter eleuationem essentiae ad tale esse. Omnes autem potentiae supponunt naturam, & in ipsa fundantur: ergo ea eleuata omnes eleuantur: hoc autem est falsum, tunc quia natura humana non esset assumptibilis, quia non omnes potentiae eius sunt eleuabiles ad visionem & fructum diuinum, sed solum intellectus & voluntas eleuantur. Eleuantur ergo potentia & essentia proportionabiliter, quia sicut non eleuatur essentia, ut habeat intrinsecu & inherere aliquid esse quod prius non habebat, sed solum ut sit altioris suppositi, sic eleuatur potentia, non ut habeat aliquid posse quod prius non habebat, vel aliquid actum, sed quia ipsa & actus eius sunt altioris suppositi, tanquam operantis.

10. Ad secundam probationem dicendum quod non oportet quod maius non possit communicari ei cui non potest communicari minus, nisi maius & minus sint eiusdem rationis, vel saltem minus includatur in maiori, sicut minus est volare, quam intelligere: & tamen homo qui potest intelligere, non potest volare: eleuatio autem potentiae ad fructum & visionem diuinam, & eleuatio naturae ad unitatem diuinam personae non sunt eiusdem rationis, ut de se patet, nec vnum includitur in altero, sicut probatum fuit, sunt enim separabilia, quare, &c. Vel potest dici ad maiorem per interemptionem, quia assumi in unitatem diuinam personae non est maius, accipiendo maius pro meliore & digniore, quam videre deum, & frui deo: sicut enim melius est deum mentem concipere, quam carne si hac adiunxerit separatur (ut dicitur in libro de sancta virginitate) pari ratione melius est & dignius videre deum per essentiam, quam vniri deo per substantiam, si hac adiunxerit separatur, & quod dicit Augustinus super Ioannis 1. non sic accipiendum est quasi melius & dignius sit assumi, quam filii dei fieri, sed quia maior dignatio ostensa est in vno quam in alio: & ideo dato illo datur confidentia de alio, vel dato quod esset maius assumi, quam filium dei fieri in natura, quae est capax vtriusque, puta in homine, in quo proposito loquitur beatus Augustinus, tamen in creatura, quae non est capax diuiniae filiationis (ut est creatura irrationalis) maius esset filium dei fieri, quam assumi, quia primum implicat contradictionem, secundum autem non. Prima tamen responsio melior est.

11. Ad tertiam probationem patebit responsio infra, distinctione duodecima, quando queritur verum Christus potuerit peccare.

12. Dicendum est ergo aliter ad questionem. Primum quod deus de potentia absoluta naturam irrationalem potuit assumere. Secundo quod de potentia ordinata hoc non decuit. Primum patet sic, quia si deus non posset assumere creaturam irrationalem hoc esset vel ex defectu diuiniae potentiae non potest terminare dependentiam talis naturae, aut ex parte naturae non potestis carete propria substantia sui esse. Primum non potest dici propter infinitatem diuinam perfectionis, in qua est ratio substantiae creaturaeque suppositi. Nec secundum similitudinem, quia quilibet creatura potest carere propria substantia, ut probatum est supra. Et specialiter patet hoc de creatura irrationali, quia si ea quae sunt perfectionis posset separari a creatura rationali quae est perfectior, a fortiori ratione possunt separari a creatura irrationali, quae est imperfectior, sed subsistere in se est perfectionis, ut probatum fuit supra, & tamen potest separari a creatura rationali (ut

patet de humanitate assumpta) ergo potest separari a creatura irrationali, quo facto necessarium esset quod existeret in alieno supposito, sed non creatore, ergo increato. Secundo patet idem sic, quia si creatura irrationalis esset inassumibilis, tunc separata anima a corpore Christi fuisset separata diuinitas ab eodem, quia corpus sine anima est natura irrationalis: consequens est falsum, ergo & antecedens. Quod consequens sit falsum patet, quia fides ponit filium dei fuisse in sepulchro in triduo mortis: hoc autem non intelligitur secundum deitatem, sed secundum quam est vbique, quia eodem modo pater & spiritus sanctus fuerunt in sepulchro, ergo intelligitur secundum naturam assumptam, non secundum animam, quia secundum illam descendit ad infernum, ergo secundum corpus, quod non esset si diuinitas esset separata a corpore.

13. Ad hoc respondetur, quod hoc non est contra positionem precedentem, quia dato quod suppositum diuinum remanserit vnitum cum corpore anima separata, non propter hoc potest dici quod creatura irrationalis sit assumptibilis vel assumpta, quia tale corpus non erat simpliciter creatura irrationalis, sed rationalis aliquo modo, scilicet per participationem in quantum erat natum animae reuniri. Sed istud non valet, quia corpus Christi mortuum, aut erat corpus per aliquam formam, quae non mansit adueniente anima in reunionem, vel quae mansit simul cum anima. Si primo modo tunc tale corpus non erat reunibile animae nisi sui corruptione, hoc est, corrupta forma, per quam erat corpus, hoc autem modo quodlibet corpus communicans cum homine in materia est vnibile animae: idque vel per multa media & opere natura, vel immediate per diuinam virtutem, si ergo propter hoc dicitur corpus rationale per participationem, & per consequens vnibile supposito, quia sui corruptione potest vniri animae, tunc quodlibet corpus generabile & corruptibile est vnibile supposito diuino, quia est rationale in potentia, & per participationem, quod est contra eos: Item illa forma quae corrumpitur nunquam animae vnitur, nec est vnibilis, & tamen de nono fuit vnita verbo: ergo quum ipsa sit purae irrationalis naturae purae rationalis potest assumi. Si vero corpus Christi mortuum erat corpus per aliquam formam quae mansit adueniente anima (sicut quidam ponunt praeter animam formam corporeitatis), adhuc sequitur quod tale corpus erat natura purae irrationalis, quia secundum naturam tale corpus non est reunibile nisi sui corruptione, & per multa media, ergo secundum naturam suam non est rationale per participationem. Quod si diuina virtus sit effugiata ad modum corporis humani, vel quodcunque aliud simile: & tamen talia sunt naturae penitus irrationalis, quare &c. Patet ergo quod quantum est de potentia absoluta, deus potuit assumere creaturam irrationalem.

14. Secundum patet, scilicet quod de potentia ordinata non decuit quod assumeretur, nisi creatura rationalis & humana. Et hoc patet primo ex fine assumptionis: ex fine enim sumenda est ratio eorum quae sunt ad finem. Finis autem assumptionis fuit curatio naturae assumptae, ut patet per scripturam vbique loquitur de hac materia: & Damascenus tertio libro, quod illud quod est inassumibile est incurabile, ex quo potest sic argui, non decuit quod aliqua natura assumeretur, nisi quae curaretur, vel esset curabilis, sed creatura irrationalis non est curabilis, quia non est susceptiva infirmitatis peccati, de cuius curatione loquitur natura vero intellectualis & angelica, licet fuerit peccati susceptiva, peccatum tamen eius fuit irremediabile: sola autem natura humana curatione indiguit, & eam suscipere potuit, ergo sola natura humana assumi debuit. Secundo patet idem ex modo curationis, quia per meritum & satisfactionem assumptis meritis, tunc sic, quod non est voluntarium non est meritum: sed quicquid fieret in natura irrationali si assumeretur esset inuoluntarium, vel magis non voluntarium, quia voluntatem non habet, licet esset voluntarium voluntate diuina, sed illius non est meritorium, ergo nihil tale esset meritum ad finem nostrae redemptionis, nisi non decuit igitur quod natura irrationalis assumeretur.

15. AD PRIMVM argumentum dicendum quod infinita natura non est capax supremi doni, si esset donum communicatum per inheretiam, quia non quocunque forma nata est recipi in quocunque materia, sed nobilior in nobiliori: si autem sit donum communicatum per habitudinem relationis, nihil prohibet quod communicetur infirmis naturae, sicut suprema, & sic est in proposito, quia natura assumpta non est in assumptum, sed inheretiam, nec econuerso, sed per habitudinem relationis, non quocunque, sed dependentis ad terminum dependentiam, ut in quo existit.

16. Ad secundum dicendum quod licet natura irrationalis non sit personalis personalitate propria, est tamen personalis in personalitate aliena, quia in aliena persona potest existere, nec aliter personatur assumptum in assumptum. Dico etiam quod

quod non posset personari personalitate aliena, posset tamen suppositari in supposito alieno, quia sibi non repugnat ratio suppositi, nec proprii, nec alieni, & hoc sufficeret ad assumptionem. Ad tertium dicendum quod si creatura irrationalis vniretur personae diuinae, non vniretur perfectius quam natura rationalis. Quod autem ibi esset communicatio idiomatum totius naturae assumptae & partium eius cum persona assumptum non esset propter perfectiorem vnionem, sed quia talis natura, puta lapidis vel aeris homogenea, hoc est vnus natura in toto & in partibus, non sic autem creatura rationalis: & ideo illud quod predicatur de toto, predicatur de partibus in natura irrationali, non autem in rationali. Nec adhuc sequitur quod quilibet pars lapidis sit deus, quia quum dicitur lapis est deus, verificatur pro supposito sub hoc sensu, suppositum habens naturam lapidis est deus: quum autem dicitur in minore, quod quilibet pars lapidis est lapis: lapis ibi accipitur pro natura, & non pro supposito, propter quod medium variatur.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum filius dei assumpserit naturam humanam quoad partes omnes simul, an ordine quodam.

Thom. 3. q. 6. ar. 5.

SECUNDO queritur, vtrum filius dei assumpserit naturam humanam quoad totum & partes simul, an ordine quodam. Et videtur quod simul & non vnum mediante altero, quia si esset ibi aliquis ordo, hoc esset, aut quia totum assumeretur mediantibus partibus, vel partes mediantibus toto, aut vna pars mediantibus alia, non totum mediantibus partibus, quia aut hoc esset mediantibus partibus diuinitatis, aut conuinctis, non mediantibus diuinitatis, quia partes humanae non fuerunt a principio diuinitatis assumptae, nec mediantibus conuinctis, quia partes conuinctae sunt idem quod totum, eiusdem autem ad seipsum non est medium: ergo totum non fuit assumptum mediantibus partibus.

2. Item nec partes mediantibus toto, quia secundum Damascenum, naturam quam primo verbum assumpsit, nunquam dimisit, sed constat quod naturam humanam, quoad totalitatem suam, dimisit in morte: alioquin non fuisset verum mortuus, ergo non primo assumpsit totam naturam, & per eam partes, sed postea econuerso. Et iterum sublato medio, per quod aliqua vnatur, aufertur vnio eorum, sed in morte Christi, ut dictum est, ablata fuit natura humana quoad totalitatem suam, & tamen non fuit sublata vnio personae diuinae cum partibus humanae naturae: ergo totum non fuit medium vnionis respectu partium.

3. Per idem probatur quod caro non fuit assumpta mediantibus animae, quia sublata vnione animae ad carnem, non fuit sublata vnio personae diuinae ad eandem: ergo illa anima non fuit medium quo caro vniretur verbo: & per eandem rationem nec caro fuit medium quo anima vniretur.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quod partes assumptae sunt mediantibus toto, quia Damascenus dicit tertio libro, in domino Iesu Christo non partes partium intuemur, sed quae partes opponuntur (scilicet humanitatem & diuinitatem) anima & corpore: ergo totum quod componitur ex anima & corpore: ergo filius dei assumpsit partes mediantibus toto.

5. Sed quod assumpserit totum mediantibus partibus, Arguitur de prioribus prius facta est vnio, sed partes sunt priores toto, ergo prius facta est vnio cum partibus, quam cum toto. Et hoc videtur dicere Augustinus in libro de Agone Christiano dicens quod inuicibilis & incommutabilis veritas per spiritum animam, & per animam corpus, & sic totum hominem assumpsit per Augustinum, qui dicit ad Volusianum quod ipsa magnitudo diuinis virtutis animam sibi rationalem, & per eandem corpus humanum totum hominem in melius mutando coaptauit.

7. & RESPONSTIO. Similiter & ordo aliquorum potest attendi dupliciter. Vel secundum rem, vel secundum rationem. Si secundum rem adhuc dupliciter, quia vel secundum tempus, vel secundum naturam tantum. Et in his omnibus deducetur conclusio. Si ergo queratur de similitudine vel ordine temporis in assumptione humanitatis & partium eius: sic dicendum est quod filius caro Christi concepta & animata anima rationali & natura humana ex his perfectis vnita verbo. Quod patet sic. Caro non prius tempore fuit concepta quam verbo vnita, nec econuerso,

nec prius verbo vnita quam animata, ergo simul fuit caro concepta animata & natura perfecta verbo vnita. consequentia patet, quia quando aliqua sunt simul in eodem instanti quicquid est simul cum vno est simul cum alio, si ergo conceptio carnis & animatio carnis fuit simul cum conceptione sequitur necessario quod fuit simul cum vnione, ita ut haec tria essent simul conceptio animatio & vnio.

8. Antecedens probatur quantum ad duos articulos quos continet. Primus est quod caro Christi non prius fuit concepta quam verbo vnita. Et hoc patet sic, quia filius dei dicitur fuisse conceptus ex virgine (Luc. primo. Ecce concipies in vtero &c. Et in symbolo apostolorum de filio dicitur qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine.) Hoc autem non potest dici ratione diuiniae naturae, quia secundum illam non fuit ex matre conceptus, sed a patre aeternaliter genitus, ergo secundum naturam assumptam, non ratione animae, quia illa est per creationem, ergo ratione carnis, sed ratione carnis non potest dici conceptus nisi in eodem instanti caro esset verbo vnita, quia vnio facit communicationem idiomatum, ergo &c. Similiter caro non potuit prius esse vnita quam concepta, quia nihil potest vniri alteri antequam sit, sed caro Christi incepit esse per conceptionem, ergo non potuit prius esse vnita quam concepta, & sic patet primus articulus antecedentis. vnde Augustinus de fide ad Petrum. Firmissime tene & nullatenus dubites non carnem Christi sine deitate conceptam in vtero virginis.

9. Secundus articulus est quod caro Christi non prius fuit concepta quam animata, & hoc patet sic, agens infinitae virtutis simul & in instanti materiam disponit & vltimam formam inducit, nisi sit successio congrua fini, quem intendit, quia non potest ibi esse successio ex resistentia passivi ad agens infinitae virtutis nisi sit successio ex libera voluntate agentis considerantis successione congruere fini actionis, sed in conceptione carnis Christi spiritus sanctus qui est infinitae virtutis agens fecundum illud Luc. primo. Spiritus sanctus superueniet in te, &c. Nec congruebat fini huius actionis successio, ergo simul & in instanti in conceptione carnis Christi materia fuit disposita & anima rationalis introducta. Quod autem fini huius actionis non congrueret successio, nec etiam actioni, patet, quia si fuisset prius caro concepta quam animata cum non prius fuerit concepta quam verbo vnita ut statim probatum est, sequeretur quod filius assumpserit carnem habentem esse carnis per aliam formam quam sit anima rationalis, sed constat quod adueniente anima illa forma cessasset, ergo frustra fuisset assumpta prima, quia ad finem assumptionis nihil fecisset scilicet ad redemptionem hominis. Patet ergo quod simul fuerunt haec tria carnis conceptio, eius animatio & vnio vtriusque cum persona verbi. Et hoc est quod dicit Damasc. lib. 3. simul dei verbum caro, simul animata caro rationalis & intellectualis, nullus ergo fuit ordo temporis.

10. Sed dicit aliquis quod insufficienter inductum est, quia posset dici quod anima prius tempore fuisset creata, & verbo vnita quam caro concepta & animata, & verbo vnita. Et sic creatio animae & eius vnio cum verbo praecessisset tempore illa tria quae supra dicta sunt. Sed istud non valet, quia forma nunquam tempore praecedit compositionem cui dat esse & speciem (ut patet ex 12. metaph.) Cum igitur anima sit forma dans esse & speciem homini quod facit per vnionem sui cum materia, inconueniens est dicere quod fuit anima Christi prius tempore creata & a verbo assumpta, quam carni vnita. Et ideo dicit Dam. lib. tertio non ut quidam mentiuntur ante eam quae est in virgine incarnationem intellectus est iunctus dei verbo. Nullus ergo fuit ordo temporis in praedictis.

11. Si autem loquamur de ordine naturae, sic dicendum est quod conceptio praecessit animationem & animatio vnionem naturae cum verbo. Sed in ipsa assumptione nullus fuit ordo, nec totius ad partes, nec partium ad totum, nec partium adinuicem. Quod autem conceptio praecessit ordine naturae animationem, patet sic, dispositio materiae quacunque sit illa praecedit secundum naturam introductionem formae. Sed primum vocatur conceptio in proposito nostro, non enim conceptio fuit aliud nisi preparatio materiae. Secundum vocatur animatio, ergo conceptio secundum naturam fuit prior animatione. Quod autem animatio similiter praecessit vnionem naturae cum verbo, patet sic, prius secundum naturam aliquid est actu ens in se quam vnitum alteri a quo non habet formaliter suam actualitatem, quod dico propter materiam quae nullam actualitatem habet nisi per formam, & ideo non est prius actu ens, quam forma vnita. Sed in ceteris infallibiliter verum est, oportet enim omne illud quod vnitur alteri, esse ali- quid in se vel in potentia, quando vnitur sic formae substantiali, vel in actu quando vnitur alteri, a quo non habet formaliter esse in actu, sed natura assumpta a verbo non habet ab ipso esse forma

ubi non le-
non -

est natura
ingenerata,

d. 1. q. 2.
num. 8.

d. 1. q. 2.

Secundò si culpa potest esse per solum instans in anima, p
ratione & gratia, & loquimur nunc de instanti quòd non con
venit pluries sumere, & cui in tempore nostro non potest re
spondere nisi instans, sed hoc posito clarè sequitur instans tem
poris

poris cōtinuū succedere alij instāti, quod est inconvēiens, ergo &c.
12. Tertiū, quia, omnis variatio subiecti est motus vel mutatio, sed variatio animæ de culpa ad gratiā 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 instanti, sequeretur ut prius, quod instans instanti esset immediatū, nec potest esse motus, quia omnis motus est diuisibilis vel secundum latitudinem formæ ad quam est, vel secundum aliqua media inter terminos. Primum non potest dari in proposito, quum anima sit indiuisibilis secundum partes quantitativas, nec secundum, quia possibile est quod tota gratia infundatur in instanti primo, sic quod nihil post illud infunderetur, nec tertiū, quia culpa & gratia habent se immediatē circa subiectum apertum narum, 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 quod non est simile, quia recessus ab vbi quod vltimo acquiuit faba per propriū motum est per nouū motum quem habet faba motu molari, & ille motus mensuratur tempore. Non autem est inconvēiens quod instanti succedat tempus, & ideo non est inconvēiens quod 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 non potest esse instanti immediatū, ideo impossibile est quod culpa fuerit in anima per solum instans. Et vniuersaliter (ut dicunt) causa, quare aliquid subiectum potest esse per solum instans in vna dispositione, siue secundum locum, siue secundum formam est, quia recessus ab illa dispositione est per motum, & quia a culpa in gratiam nō est recessus per motum, sicut ab illo vbi quod acquiuit faba in instanti, ideo non est simile quod pro simili inducatur.
14. His tamen non obstantibus prior opinio videtur verior, scilicet quod deus potuit facere quod beata virgo per solum instans esset in originali culpa, & toto tempore sequenti in gratia. Quod patet, deus potest facere quod aliquid sit per solum instans in gratia, & toto tempore sequente sit abique gratia, ergo similiter potest facere quod aliquid sit per solum instans sit in culpa & toto sequenti tēpore sit in gratia. Probatio antecedentis & consequentis. Antecedens probatur sic, agens quod agit per voluntatem, & non actione successiva potest per vnum solum instans agere, & toto tempore sequenti ab actione cessare, & hoc patet de se, quia ex quo actio non est successiva, potest esse in instanti, & ex quo procedit ab agente liberā potest tale agens cum voluerit ab actione cessare, sed deus influens gratiam agit per voluntatem, & liberā, nec oportet quod influentia gratiæ sit successiva, ergo deus potest per solum instans gratiam influere & conservare, & toto tempore sequenti cessare ab influxu, ut gratia non sit, & sic patet antecedens. Consequentia probatur, quia sicut recessus a culpa in gratiam nō est per motum, sed per simplicem gratiæ infusionem, sic processus a gratia in non gratiam, modo quo dictum est non est per motum, sed per simplicem gratiæ infusionem vel influentiam defensionem, & ideo nihil obstat vni, quod non obstat alteri. Nō obstant rationes alterius opinionis, prima nō, quia sicut ibi dē respondetur instantia tēporis discreti possunt sibi inuicē succedere, qualia sunt instantia quæ mensurant esse culpæ, & infusionem gratiæ, & quum arguitur vltra quod quicquid dicitur de instantibus tēporis discreti, oportet similiter intelligere per quādam coexistentiam de instantibus temporis nostri, dicendum quod non est necessarium, quia si non esset tempus continuum, nihilominus posset esse tempus discretum, & instantia temporis discreti immediatē sibi succedentia: supposito autem quod sit tempus continuum coexistens tempori discreti, nunquid oportet cuiuslibet nunc temporis discreti correspondere nunc aliquod actuale in tempore nostro, ut illi dicunt, certe non videtur, quia nunc tēporis discreti non facit quod nunc temporis continui sibi correspondens habeat aliquam actualitatem, quam nō habet ex se, & ideo tali nunc coexistit, quale inuenit, in tempore autē secundū se non est aliquod nunc actū, cum totum tēpus sit cōtinuum, sed solum in potentia, quæ si reduceretur ad actum, non esset aliquod indiuisibile postivum, sed solum principiatō vltioris cōtinuationis, ut dictum fuit a libro. Et ideo non oportet, si in tempore discreti vñ nunc actuale succedat alteri immediatē quod propter hoc in tempore continuo vñ nunc actuale alteri nunc succedat. Et quod non oportet dare nunc actuale in tempore nostro quod coexistat nunc temporis discreti, probatur deducendo eos ad simile inconvēiens, ad quod reducere volunt, scilicet, quod instans instanti sit immediatū, quia dato quod instans mensuratur esse culpæ possit coexistere tēpori nostro, sic ut culpa, si per tempus nostrū secundum coexistentiam sequitur quod nunquam poterit deleri per gratiam, nisi instans instanti sit immediatū, quia, ut isti dicunt, instans temporis discreti dum est, necessario coexistit cuiuslibet instanti temporis nostri, & e converso, quodlibet instans tē-

poris nostri dum est, coexistit instanti temporis discreti, ergo quia ratione instans temporis nostri coexistit instanti mensuranti esse culpæ, dum primo est, sic aliquid aliud instans necessario coexistit ei dum vltimo est: si ergo instans mensurans infusio nem gratiæ existit in tempore nostro aliquid aliud instans, sequitur quod instans temporis nostri est alij instanti immediatū: sicut instans temporis discreti est immediatū alteri, & ita non poterit culpa per gratiam deleri, quod est inconvēiens.
15. Et si dicatur quod non est dare vltimum instans temporis coexistens durationi culpæ, quumvis sit dare primum instans temporis coexistens durationi gratiæ, instans enim semper est posterioris passionis, ut dicitur a. Phys. Et sic instans nō est instanti immediatū, sed tempori. Nō valet, quia omne finitum quæ ratione habet indiuisibile principium sui, eadem ratione habet ali quod indiuisibile pro termino, sed tempus mensurans vel coexistens durationi culpæ & durationi gratiæ est finitū, ergo quæ ratione habet instans in quo primo est gratia vel culpa, eadē ratione habet instans in quo vltimo est culpa vel gratia: & idem intel ligo de omnibus formis, vel de formis & privationibus, quæ succedunt sibi in eadē materia, vel subiecto. Quod autem dicatur quod instans semper est posterioris passionis, ita quod est dare in stans quo forma quæ acquiritur primo est, sed non est dare in stans, in quo forma vel privatio quæ abicitur vltimo sit, sine ratione dictū fuit ad vitandum illud inconvēiens, ne instans esset instanti immediatū. Hoc autem non oportet dicere, quia existentia formæ substantialis in materia est per tempus, vel potius per nō coexistens tempori: & ideo sicut tempus est tempori immediatū, sic forma quæ acquiritur immediatē succedit formæ quæ abicitur, nec est dare in tēpore nostro aliquid instans in actu quo primo sit forma, quæ acquiritur, sicut ab illo vbi quod instans in actu quo vltimo sit forma quæ abicitur, quia in existentia formæ in materia nō est dare primum & vltimum, siue prius & posterius, quā sit tota simul, quādiu est: & existentia magis sit per solum instans tēporis discreti, quod est eius propria duratio, quā sit per tempus continuū, cui soli coexistit accidentaliter, si ergo in existentia formæ secundum se non sit dare primum nunc & vltimū, quum sit tota simul, & secundum se indiuisibilis, sequitur quod nec in tempore sibi coexistente, in tempore enim secundum se non est dare aliquid instans in actu, nec ratione formæ existentis tempori, quia illa nihil variat in tempore: quare nullo modo sequitur quod sit dare aliquid instans in actu quo forma primo fiat in materia, sicut non est dare aliquid instans in actu quo forma quæ abicitur vltima sit in materia: & hoc sufficit ad præscios, quia de hac materia forsitan aliis plus dicetur.
16. Ad secundam rationem dicendum quod aliqua duo sunt quandoque possibilia diuisim: vnum sicut aliud, quorum tamen neutrum est possibile positio alio, seu coniunctum, sicut æque possibile est aliquem moveri, sicut quiescere, positio tamē quod quiescat, non est possibile quod simul moueatur, nec e converso, scilicet dico quod æqualiter potest esse gratia per solum instans, & culpa, & e converso culpa sicut gratia, sed positio quod culpa fuerit per solum instans, quod non convenit pluries sumere, non est possibile quod gratia sequens sit solum per simile instans, sed oportet quod sit per instans, quod possit tempori coexistere, sicut in tempore nostro non potest post nunc actū significarum aliquid nunc actū 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 & quilibet 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 immediatū, quia talis mutatio non est terminus motus, ut sic mensuratur nunc tempore nostri, sed est mutatio quæ est actio permanentis mensurata per nunc temporis discreti, cui non necessario correspondet actuale nunc in tempore nostro, sed aliqua pars temporis: & ideo non sequitur quod vñ nunc temporis nostri sit alteri nunc immediatū. Per idē apparet quod dictū eorū non est vniuersaliter verum, scilicet quod ea sa quare aliquid potest esse per solum instans in vna dispositione, quia recessus ab illa dispositione est per motum, hoc enim non oportet, sed sufficit quod sit per motum, vel per actionem quæ coexistit tempori, sicut motus per tempus mensuratur. Cum igitur nihil sit subtrahendum potentia diuinæ nisi illud quod est contra additionem implicat, ponere autē quod beata virgo fuerit per solum instans in originali peccato, & deinceps semper in gratia, solum instans in originali peccato, & deinceps magnā probabatur non implicet clare contradictionem, imō habet magnā probabatur ipse nouit, quia de his quæ merē dependent ab eius voluntate nō possumus habere plenam certitudinem, nisi ipse reuelauerit.
18. Ad rationes principales respondendum est: ad primā quod in beata virgine prius fuit quod est animale, & post quod spirituale, quia

quia prius fuit secundum carnem cōcepta in originali culpa, deinde per spir. san. sanctificata tamen ante natiuitatē ex vtero.
19. Ad secundam dicendum quod quumvis sanctificatio beatæ virginis in vtero non legatur expresse in nouo vel veteri testamento, haberi tamen potest ex his quæ ibi legantur: enim Hieronimus propheta, & Ioannes Baptista, qui Christum prænuuntiant, leguntur in vtero sanctificati, fortiori ratione beata virgo quæ genuit Christum.

Q V A E S T I O T E R T I A .

Utrum beata virgo per primam sanctificationem fuerit liberata a fomite.

Thom. 3. q. 27. art. 3.



Sed beata virgo liberata a morte, ergo nec a fomite.
Item Damascenus dicit lib. 3. quod in beata virgine superuenit spiritus sanctus ante cōceptionem filij dei purgans eam, sed illa purgatio non potuit esse ab originali culpa, quia ab illa in vtero purgata fuerat, nec ab actuali, quia illam nunquam cōmisit, & sic relinquatur quod fuerit a fomite, ergo per primam sanctificationem non fuit liberata a fomite, sed solum per secundam.

3. IN CONTRARIUM est quod beate virginis aliquid cōferendum fuit vltra commune legem, sed sanctificatio quæ sit secundum legem commune, aufert originale culpam fomite remanente, ergo vltra hoc sanctificatio beatæ virginis fomite ab ea remouit.

4. R E S P O N S I O . Quæstio ista vñ supponit, & aliud querit, supponit duplicē sanctificationē fuisse in beata virgine, quia prima non dicitur nisi in comparatione ad secundam, & quærit de effectu primæ sanctificationis respectu ablationis fomitis.

1. Q V A N T V M ad primum sciendum est quod duplex fuit sanctificatio beatæ virginis: prima in vtero, quam conuincit ratio, ut dictum fuit in præced. quæst. Secunda fuit in conceptione filij dei, quam exprimit scriptura Luc. 1. quando dixit angelus eam, spiritus sanctus superueniet in te, &c. Quantum ad fecundum quod principaliter queritur, videnda sunt tria. Primum est, quid sit fomes, & an possit ligari, vel totaliter auferri. Secundum est, utrum possit ligari vel auferri per solum gratiam gratam facientem, an vltius requiratur aliqua gratia gratis data. Tertium est, utrum per aliquam sanctificationē fuerit in beata virgine fomes ligatus, vel totaliter ablatus.

2. Q V A N T V M ad primum sciendum est quod fomes nihil aliud est, quam inclinatio habitualis appetitus sensitui in aliquod delectabile secundū sensum, præter imperiū rationis, quæ quidē inclinatio maior vel minor in homine, secundū alia & aliam dispositionē corporis, & causar in nobis pronitatē ad malum, & ad bonū, nec talis inclinatio dicitur necessario aliquid appetitū sensitui, licet actus eius, qui est actualiter inclinatus, præter imperiū rationis possit esse aliquid additum: talis autē fomes est in nobis, secundū se quidē defectus naturæ, actus autē eius semper est peccatū sicut veniale. Talis enī inclinatio est, quæ potest ligari, ne exeat in actū: multis enim modis potest ligari, & hoc in beata virgine potuit remanere appetitus sensitui, & habitualis inclinatio in delectabile secundum sensum, præter imperiū rationis, & tamen impediri ne vogue tam modo exiret in actum: quod impedimentum potuit esse, vel aliquis habitus formaliter ipsam perficiens, vel diuina providentia ei assilens, quæ impendebat ne aliquid occurreret quod rationem exciteret. Qualiter autē fomes possit totaliter auferri non video, quia naturalis inclinatio rei accepta secundum suam actualis inclinatio sepe impediatur, sicut ab accidente, non diuina in sacramento altaris fiat quod nō sit actū in subiecto, sicut ab humanitate non potest tolli, quia possit per se esse, & contra additionem implicat, ponere autē quod beata virgo fuerit per solum instans in originali peccato, & deinceps semper in gratia, solum instans in originali peccato, & deinceps magnā probabatur non implicet clare contradictionem, imō habet magnā probabatur ipse nouit, quia de his quæ merē dependent ab eius voluntate nō possumus habere plenam certitudinem, nisi ipse reuelauerit.

3. Et si dicatur quod ab actuali inclinatio appetitus sensitui in delectabile secundū sensum absolute accepta non potest auferri

ab appetitu sensitui, ut bene probat ratio illa, tamē illa quæ est præter imperiū rationis potest auferri, quia in nobis est ex corruptione naturæ per peccatū: hoc importatur nomino sensuatis, vel fomitis. 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 a natura, & alia a peccato, sed vna & eadem, quæ est a natura per se, a peccato vero sicut causa remouente prohibens, quia per peccatum amor est originis infusitæ quæ prohibebat ne appetitus sensitui ferretur in obiectum suum præter imperiū rationis, & sic impendebat talem actum, sed non tollebat potentiam, nec inclinationem habitualem.

8. Quid est ergo quod dicunt doctores, quod fomes potest totaliter auferri remanente appetitu sensitui, & ablati fuit ab Adam & auferretur a resurgentibus. Dicendum quod dictū eorū potest saluari secundum mentē eorū sic, fomes enim nō nominat appetitum sensitui præcisē, sed prout est pronus ad malum: hæc autē pronitas potest impediri dupliciter, ne exeat in actū. Vno modo, per causam extrinsecam, puta per providentiā diuinā, & tunc dicitur ligari. Alio modo per qualitatē vel dispositionem aliquam intrinsecam, & habituaram, sicut fuit forte in statu innocentie, & perfectius erit resumptio corpore in statu resurrectionis, & sic dicitur fomes auferri, nō solum ligari, quia ligamentum videtur aliquid extrinsecum nominare: licet neutro modo ipsa habitualis inclinatio secundum se tollatur. Et sic patet primum.

9. Q V A N T V M ad secundum, scilicet an per solum gratiā gratam facientem possit fomes ligari, vel auferri. Dicendum quod non, ut videtur, quia aut gratia gratam faciens hoc faceret immediatē, aut mediatē. Non immediatē, quia ipsa non perficit appetitum sensitui, nullius autem habitus immediatē disponit, nisi ad actum illius potestatem quem perficit. Nec mediatē, quia illud medium nō esset nisi actus voluntatis perfectæ per gratiā: habitus enim nō perficit actum imperatum, nisi mediante actu elicto, sed actus voluntatis quantumcunque perfectæ per gratiā (nisi plus ponatur) non potest impedire quin appetitus sensitui possit aliquando exire in obiectū suum, præter imperiū rationis: ergo gratia nō potest conuenienti modo ligare, vel auferre fomitem. Quod autē actus voluntatis perfectæ per gratiā nō possit appetitū sensitui impedire prædicto modo probatur sic, gratia gratū faciens, videtur solum hæc duo facere, scilicet voluntatē inclinare efficaciter ad bonū, & reddere actū meritorij. Sed ex neutro istorū sit quod appetitus sensitui plus obediat rationi, quā sine illis, quare nō videtur quod per solum gratiam gratam facientem appetitus sensitui possit ligari, ne feratur in obiectum suum præter imperiū rationis: si ergo ligeretur 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 de secundo, quia inferius quando tractabitur de virtutibus plenius dicetur, qualiter appetitus sensitui possit obedire, vel non obedire rationi.

10. Q V A N T V M ad tertium, scilicet quod fomes fuerit in beata virgine per aliquā sanctificationē ligatus, vel totaliter ablati, eo modo quo auferri potest. Dicendum quod per primā sanctificationē solum fuit ligatus, sed per secundā ablati. Quod patet vniua ratione sic, fomes dicitur ligari, quādo appetitū sensitui per causam extrinsecā impeditur, ne feratur in malū. Auferri vero dicitur quādo idem sit per habitū intrinsecū, sed post primā sanctificationē beatæ virginis impendebatur in ea appetitus sensitui, ne ferretur in malū solum per diuinā providentiā assilentē, post secundā autē impendebatur per habitū ipsam perficientē, ergo per primā sanctificationē fuit fomes ligatus, sed per secundā fuit ablati. Maior patet ex prædictis. Minor probatur, quia cū reparatio humanæ naturæ fuit facta per Christū, sicut nullus ante Christū glorificatus est quoad animam, nec plene liberatus est a seruitute corruptionis, quoad corp⁹ (ipse enim surrexit primitig dormienti ad statū perfectæ immortalitatis) sic nullus ante ipsum liberatus est perfecte a fomite, qui est inobedientia viriū sensituarū ad rationē. Cum hæc sit quædam inchoatio beatitudinis corporis, secūda quæ corpus erit plene subiectū spiritui. Corpus autē Christi nō fuit ante a fomite immune, quā conceptū, ergo nec corpus beatæ virginis ante quā cōcepit Christū, cum qua conceptione cōcurrat secunda sanctificatio. In prima ergo sanctificatione ligatus fuit fomes per diuinā providentiā assilentē, sed in secunda sublati fuit per habitū appetitū ipsius perficientem.

11. A D P R I M V M in contrariū patet responsio, quia fomes, prout dicit naturalem inclinationē tantū, secundū appetitū nūquā fuit sublati a beata virgine, nec a statu innocentie, cū hæc sequatur principia naturæ, sed utrumque tam potentia moriendi

moriendi, quā naturalis inclinatio appetus seculi ligari fuerunt in statu innocentie, & perfectius ligabuntur in statu glorie, ne exeant in actum defunctuorum. In beata autē virgine illa inclinatio fomitis fuit ligata primò per diuinam prouidentiam. Secundò 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 potentie moriendi plus ligari in matre, quā in filio, propter rationem iam dictā. 12. Ad secundum dicendum quod illa purgatio, de qua loquitur Damascenus, non fuit à peccato originali, nec à peccato actuali, quod iam inesset, quia, ut postea dicitur, ipsa nunquam peccauit mortaliter, nec venialiter, sed fuit immunis à peccato veniali quod inesse poterat. Et fortè sub eodem sensu loquitur Ambrosius super Lucam, dicens quod spiritus sanctus superueniens in virginem, mentem eius ab omni forde vitiorum castificauit, vel purgationem illam vocat Damascenus gratiam gratis datam, per quam perfectè ligabatur fomes in ea qui prius per solam dei prouidentiam ligabatur.

13. AD ARGUMENTVM Alterius partis patet responsio, quia non oportet quod illud quod plus collatum est beatæ virgini in sua sanctificatione, quā ceteris sanctis fuerit ablatio fomitis per essentiam, sed fuit abundantior gratia & ligamentum fomitis per diuinam prouidentiam.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum beata virgo post sanctificationem peccare potuit.

Thom. 3. q. 27. ar. 4.

DEINDE queritur de alio effectu sanctificationis, vtrum beata virgo post sanctificationem peccare potuit. Et videtur quod sic, quia Augustinus dicit in questionibus 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 Mattheum exponens illud, Ecce mater tua & fratres tui foris stant querentes te: dicit manifestum est, quod faciebant ex vana gloria. Et super illud Ioannis secundo, vnum non habent, dicit idem Chrysostomus, quod volebat seipsum clariorem facere per filium, & fortassis quid hu manum pariebatur, quemadmodum & fratres dicentes, manifeste sta te ipsum mundo. Constat autem quod talia sunt peccata saltem venialia: ergo beata virgo post secundam sanctificationem non fuit immunis ab omni peccato.

3. IN CONTRARIVM est quod Ber. subdit in epistola ad Lugdunenses, loquens de prima eius sanctificatione, & dicens, ego puto quod copiosior gratia sanctificationis, quā in aliis sanctis ab vtero sanctificatis, in ipsam descendit, quæ non solum ortum eius sanctificauit, sed eam ab omni peccato deioccepit custodiuit immunem: ergo non solum per secundam sanctificationem, sed etiam per primam adepta est beata virgo immunitatem ab omni peccato. Et idem dicit Augustinus in lib. de natura & gratia.

4. RESPONSIO. Questio ista alia est à præcedente, quia quamuis per primam vel secundam sanctificationem beata virgo fuisset totaliter liberata à fomite, non propter hoc tamen fuisset confirmata in bono, ita ut non posset peccare, quia peccare ex inclinatione fomitis est peccare ex infirmitate, siue ex passione. Contingit autem aliter peccare, quā ex infirmitate, scilicet ex ignorantia, vel ex electione, siue ex malitia, ergo ablatio, vel aligatio fomitis non potest esse causa totius impeccabilitatis.

5. Item in angelis non est fomes, nec fuit in primis parentibus pro statu innocentie, vel saltem fuit in eis ligatus. Et tamen tam angeli quā primi parentes peccauerunt: ergo carere fomite non potest esse sufficiens ratio, quare aliquis non possit peccare. Restat ergo inquirendum an beata virgo fuerit per aliquā sanctificationem à 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 coadiuante. Primo modo nullus purus viator confirmatur in bono adeo quod peccare non possit, sed soli beati. Cuius ratio est, quia existere possibili defectu in ratione possibile est voluntatē peccare in electione, quia electio voluntatis sequitur iudiciū 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 necessitatis, vel saltem inconsiderationis: soli enim cōprehensores hæc habet ex hoc quod semper actu vident quicquid ad eos pertinet: & ideo non videtur quod aliquis purus viator possit per aliquod donum sibi inherens sic confirmari in bono quod non possit quandoque 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 arbitriū est per donum inherens sic confirmatus quod peccare non potest, talis non potest mereri abstinendo à peccatis, quia meriti est à lib. arb. flexibile ad vtrūque, & ideo ubi lib. arb. est in vno confirmatum, sic quod non est flexibile ad alterum ibi non est meritum quo ad illud, sicut etiam dicimus de beatis quod non merentur quantum ad illa, in quibus liberum arbitriū est in vno confirmatum. Et quia liberū arbitriū bonorum est in bono confirmatum, ideo non merentur abstinendo à 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 à peccatis quod est contra rationem viatoris, cuius est procedere in via per meritum. Propter quod cum beata virgo fuerit pura creatura viatrix non videtur quod hoc modo, scilicet per donum inherens, fuerit per aliquā sanctificationem confirmata sic ut peccare non posset.

8. Secundo autem modo credibile est beatam virginem fuisse confirmatam in bono ex diuina prouidentia sibi coadiuante & præseruante eius liberum arbitriū ne inclinaretur ad malum, non cogendo ipsum, sed iuuando & inclinando ipsum ad bonum, quo existente 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. Primò sic, quia gloria filiorum sunt patres eorum, ut dicitur Prover. 17. Et e contra ratio ignominia parentum redundat in filios propter quod si mater vnuquam actualiter peccasset ignominia eius aliquo modo in filium redundasset quod non decuit. Secundò quia sicut ipsa fuit media inter filium qui est sanctus sanctorum & alios sanctos, ita decuit ut medium gradum sanctitatis teneret: sed filius eius nullum peccatum contraxit originale, nec actuale commisit, alii 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 precedentibus allegatum, quod decuit ut illius hominis, id est Christi cōceptio ex purissima matre fieret quæ ea puritate niteret quia sub deo nequit maior intelligi.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod dubitatio quæ sonat in infirmitatem fidei peccatum est, nec talis debetur fidei firmissima. Fuit tamen in ea quedam dubitatio admirationis dum considerabat eum quæ tam dignè genuerat sic ignominiose pari.

10. Ad secundum dicendum quod Chrysostomus excessit in verbis illis quamuis possit exponi ut intelligatur dominum cohibuisse motum inanem glorie, non qui fuerit in matre quo ad ipsam, sed qui in ipsa esse ab aliis poterat extimari.

Sententia huius distinctionis Quarta in generali & speciali.



QVVM verò incarnatio verbi. Superius ostendit magister quid & cuius conditionis fuerit assumptum à verbo dei incarnatione. Hic deinceps assumptum à verbo dei incarnatione. Hic deinceps assumptum à verbo dei incarnatione. Hic deinceps assumptum à verbo dei incarnatione.

buatur. Et soluit. Secundò 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. Secundum ibi, Sed non est in hoc diuersum immorandum. Tertiò querit cur eum natum profiteamur cū apostolus dicat eum factum ibi, Sed queri solet Cur nos solemus. Hæc est sententia & c.

IN SPECIALI sic procedit, & primò proponit quandam questionem, cū 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 nomine alius intelligitur, sicut & in aliis actibus essentialibus in operationibus tamè non rationalibus vna persona aliam excludit. Postea querit cū Christus sit natus de spiritu sancto, Vtrum debeat dici filius spiritus sancti, ostendit primò quod non, quia si pater edidit secundum quod est verbum & spiritus sanctus secundum quod est homo cōpositum esset ex duabus naturis, scilicet diuina & humana, & secundum vnā esset filius vnus, & secundum aliam filius alius.

alterius, quā spiritus sanctus esset matri pro viro, quod aures humane non sustinent. In contrarium obicit quare non dicitur Christus filius spiritus sancti, sicut dicitur filius virginis, cum de vtroque sit natus. Et respondet quod Christus natus est de virgine, tanquam de matre, sed de spiritu sancto natus est non tanquam de patre, non enim omne natum de aliquo est filius eius. Nam vermes nascuntur de homine, nec sunt eius filij. Et qui baptizantur nascuntur ex aqua & spiritu sancto, nec dicuntur filij aquæ, sed ecclesie. E 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 inuicendum 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.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti.

Thom. 3. q. 32. art. 3.



CIRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti. Et videtur quod sic, quia ille de quo actus alius est cōceptus & genitus dicitur pater eius, sed Christus secundum humanitatem fuit de spiritu sancto conceptus, ut patet ex symbolo apostolicis de sacra genitrici filium, & multo magis genuit Christum, & Christus filius spiritus sancti potest dici pater eius secundum philosophum lib. 3. de generatione animalium, pater est principium actuum in generatione, mater verò ministrat materiam solum. Sed beata virgo dicitur fuisse mater Christi propter materiam quam ministravit: ergo spiritus sanctus dici potest pater eius, quia fuit principium actuum eius conceptionis.

IN CONTRARIVM est quod dicit beatus Augustinus in 24. cap. quod Christus natus est de spiritu sancto, non de matre. Sic autem de illa, scilicet beata virgine, sicut de matre. Sed conceptio Christi non est facta à spiritu sancto per naturam, sed per beneplacitum voluntatis: ergo Christus non debuit dici genitus à spiritu sancto, nec per consequens filius.

RESPONSIO. Nomen filij non dicitur tantum vno modo, sed multipliciter, scilicet de filio per generationem, & de filio per creationem & adoptionem. De his autem non dicitur secundum quid, & simpliciter, per prius enim & simpliciter dicitur aliquis filius per generationem: posterius autē & secundum quid secundum creationem & adoptionem. Dicendum ergo non est, quod Christus non potest dici filius spiritus sancti absolute: potest tamen dici filius eius cum determinatione non simpli, sed duplici, non ex æquo, sed secundum prius & posterius, si per se sumatur, non, vel saltem ex vfu loquendi, sed filatio dicitur de filiatione per generationem & creationem, & adoptionem, sed non ex æquo, sed per prius, & simpliciter de filiatione quæ est per generationem, & secundum quid, quum aliquis absolute dicitur filius spiritus sancti, ergo Christus non potest dici filius eius absolute & sine determinatione. Quod autē Christus non possit dici filius spiritus sancti per generationem, patet, quia filius spiritus sancti non procedit à patre modo naturæ, ut dictum fuit in primo libro, sed Christus non procedit à spiritu sancto modo naturæ, nec enim probatio minoris, quia in Christo non est nisi duplex natura, scilicet diuina & humana: secundum autem diuinam naturam non procedit à spiritu sancto, sed à solo patre, secundum humanam autem procedit ab eo, sed non actione naturæ, nec modo de se, sed per adoptionem, nec in similitudinem naturæ, sed per prius, ergo etc.

Secundum patet, scilicet quod Christus possit dici filius spiritus sancti cum determinatione non simpli, sed duplici: ut vna à patre subiecti, altera à parte prædicari, ut dicendo quod Christus inquantum homo, est filius spiritus sancti per creationem, & de filio per creationem patet sic, Creatio est productio alicuius, nullo præsupposito: sed Christus secundum

quod homo est productus à spiritu sancto, nullo præsupposito in eo, inquantum 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.

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 probatur est supra, & habet secundum humanam naturam, gratiam à spiritu sancto, per quam fit 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, quā pater in diuinis, vel tota trinitas si ad rem inspicatur, quia opus creationis, & infusio gratiæ sunt indistincta à tota trinitate, & à qualibet persona: secundum rationem tamen magis dicitur hoc de spiritu sancto, quia opus incarnationis specialiter spiritui sancto attribuitur, sicut dona gratiæ ei attribuantur. Inter dona autem gratiæ illud videtur esse potissimum. Augustinus autem negat Christum esse filium spiritus sancti per creationem, vel adoptionem, non quia possit intelligi cum prædictis determinationibus. Multa enim verificantur de aliquo termino adiuncta determinatione, quæ negantur de eo absolute. Acquiocationes enim & analogiæ terminantur per adiuncta, sed quia prædicta verba præstabant simplicibus occasionem erroris Arriani & Nestorii, quare primus, scilicet Arrianus dicit Christum esse puram creaturam: ideo noluit Augustinus dicere Christum esse filium per creationem. Alius autē, scilicet Nestorius posuit in Christo duas personas, & vnionem earum esse solum per gratiam adoptionis, propter quod noluit beatus Augustinus dicere Christum esse filium adoptiuum.

AD ARGUMENTA dicendum ad primū quod ille, qui actus de aliquo concepitur & gignitur, est filius eius, si hoc fiat modo naturæ: hoc autē non fuit in conceptione Christi, quia illas actiones non fecit spiritus sanctus mediante femine ex se deciso, quod pertinet ad ordinem naturalis generationis, sed quasi artifex operando in exteriorem naturam. Propter quod nec propriè dicitur genitus de spiritu sancto, cum secundum Damascenum generare sit ex sua substantia producere alium. Glossa autem illa sic exponenda est, genuit, id est, fecit quod nasceretur.

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 patre suo: & ideo Christus non debet dici filius spiritus sancti absolute loquendo, licet possit dici filius eius, cum prædictis determinationibus.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum virgo beata possit dici mater dei.

Thom. 3. q. 33. art. 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, quā illud quod est verum per accidens, sed in hoc nomine Christus importatur natura humana, quā à matre accepit, non autem in hoc nomine Deus: ergo magis debet dici mater Christi, quā mater dei, sed non dicitur mater Christi per Damascen. lib. 3. cap. 12. ubi dicit sic, Christo theotoco. i. Christi matrem virginē non dicimus: ergo fortiori ratione non debet dici mater dei.

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.

IN CONTRARIVM est Damascen. 3. lib. cap. 12. ubi dicit theotoco, id est, dei genitricem verè & principaliter prædicamus virginem. Et Cyrillus in capitulis approbatis in Ephesina synodo dicit, Si quis non confitetur deum esse secundam virginem (genuit enim carnaliter carnem factam ex deo verbum) anathema sit.

RESPONSIO. Ista questio non est de re, sed de modo loquendi. Supponimus enim in vna persona Christi fuisse duas naturas perfectas diuinam scilicet & humanam, quo supposito

Ad illud quod dicit beatus Augustinus quod homo est magis in filio, quam filius in patre, intelligendum est non simpliciter & absolute, sed quoad unitatem personarum, quia idem personaliter est deus & homo, non autem sunt idem personaliter pater & filius.

Sententia huius distinctionis vj. in generali & speciali.

LEX PRÆMISSIS autem emergit. Superius magister determinavit de incarnatione filij dei. hic incipit determinare conditiones dei incarnati. Et dividitur in duas. Primo determinat de his que conueniunt incarnationi deo ratione unitatis. Secundo de his que pertinent absolute ad naturam assumptam, distincte. 1. Prima ibi, sciendum est Christum, &c. Prima in duas. Primo determinat de his que dicuntur de deo incarnato ex primordia unitatis, sicut cum dicitur filius dei, est filius hominis, & deus factus est homo, & homo est deus. Secundo determinat que ei conueniunt consequentia ad unitatem dist. 8. Post predicta inquiri debet. Prima in tres. Primo mouet questionem de propositionibus exprimentibus unitatem. Secundo ponit diuersas opiniones diuinae unitatis ibi, Alij tamē dicunt. Tercio ostendit quomodo intelliguntur diuersimodē predictae locutiones secundum diuersas opiniones, dist. 7. secundum personam dicitur verō. Prima verō pars cum secunda est principium lectionis, quarum prima remanet indiuisa. Sed secunda diuiditur in sex. Primo ponit vnam opinionem. Secundo eius confirmationem, ibi, & ne suo sensu. Tercio ponit opinionem secundam: Sunt tamen alij. Quarto subdit eius confirmationem ibi, de hoc enim Aug. Quinque ponit tertiam opinionem ibi, sunt autem & alij. Sexto subdit confirmationem eius ibi, ne aut illi de suo. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. SENTENTIA autem in speciali est ista, non secundum ordinem litterarum, sed ut planius intelligantur opiniones quas magister recitat in littera, procedemus sic, Primo narrabimus tres opiniones que ponuntur in littera, ostendendo quid vnaqueque opinio ponit. Et secundo in quibus conueniunt. Et tertio in quibus differunt. Ponit ergo prima opiniones quatuor. Prima est, quod anima & corpus prius ordine naturæ, non temporis fuerunt adiunctum sibi vnitæ ad constituendum hominem, ac deinde homo constitutus ex eis fuit à verbo assumptus, & quia homo nomen est suppositi, ideo secundo ponit hæc opinio, quod in Christo fuerunt duo supposita, vnum creatum, quod est homo quod subsistit solum ex duabus substantiis (ex anima scilicet & corpore, nō ex deitate). Et aliud increatum, quod est filius dei, quod subsistit solum in natura diuina. Et isti quauis ponant in Christo duo supposita, non ponunt tamen duas personas, sed vnam tantum (scilicet personam verbi) quia suppositum hominis non dicitur esse personam, quia unitatem est digniori (scilicet: supposito diuino). Persona autem dicitur suppositum ad dignitatem pertinet. Quia etiam ponunt distinctionem suppositorum. Ideo dicunt tertio, quod proprietates vnius non competunt alteri absolute, sed cum reduplicatione, sicut non est dicendum quod iste homo demonstrato Christo est eternus, vel filius dei incepti esse, vel est mortuus nisi sub hoc sensu iste homo qui dicitur filius dei, est eternus, vel filius dei, qui dicitur iste homo incepti esse, vel est mortuus. Dicunt enim quod non obstat distinctione suppositorum: vnum dicitur de altero, non propter unitatem suppositi, sed propter maximam unitatem gratiæ & affectus, secundum quem modum quem dicitur in Psal. Ego dixi, dii es. Quarto ponit hæc opinio quod persona verbi non fuit magis composita post assumptionem quam ante, quia homo assumptus non pertinet ad unitatem suppositi vel personæ diuinæ: & ideo per eius assumptionem persona diuina non est magis composita, sed æquæ simplex, ut prius. Secunda opinio ponit quatuor. Primum est, quod corpus & anima fuerunt prius natura unita ad constitutionem humanæ naturæ, & non alicuius suppositi: & sic à verbo fuerunt assumpta. Secundum est, quod in Christo non est nisi vnum suppositum, & vna persona subsistens in duabus naturis (diuina scilicet, & humana). Tercium est, quod propter unitatem suppositi in duplici natura, de illo possunt proprie dici adiectiua significantia proprietates vtriusque naturæ, siue suppositum importetur per cōcretum vnius naturæ, siue alterius, ut dicendo, deus est passus, vel iste puer est æternus. Quartum est, quod persona verbi per incarnationem facta est composita, quæ prius erat simplex sub hoc sensu, quod persona verbi ante incarnationem subsistebat tantum in vna natura post incarnationem verō subsistit in duabus. Tertia opinio similiter ponit quatuor. Primum est, quod anima & corpus diuisa ab inuicem & siue vlla compositione inter se fuerunt à verbo assumpta. Vnde cum dicitur quod filius dei assumpsit humanam naturam intelligendum est secundum ipsos materialiter (id est, partes humanæ naturæ) si-

cut partes domus dicuntur domus. Secundum est quod hæc duo scilicet anima & corpus fuerunt vnitæ verbo solum accidentaliter per modum extrinseci habitus, sicut vestis vnitur homini, & sicut angelus assumit corpus in quo apparat. Tercium est quod istæ duæ substantiæ non pertinent ad personalitatem verbi, sed extrinsecè se habent ad ipsam, ut indumentum ad hominem. Ex quo sequitur quartum quod 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 predictæ opiniones. Secundo videndum est in quibus conueniunt, & sunt quatuor in quorum quibusdam conueniunt re & nomine, in aliis autem nomine solum. Primum istorum est quod omnes opiniones dicunt in Christo tantum esse vnam personam, in quo se credunt recedere ab errore Nestorij, qui ponit duas personas & hæc est conuenientia voce, quia et postea patebit) prima opinio ponit in Christo pluralitatem suppositorum ponit realiter pluralitatem personarum. Secundum est quod 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 Eueretij, qui dicit post assumptionem in Christo fuisse tantum vnam naturam. Et hæc similiter est conuenientia in voce, quo ad tertiam opinionem que dicit corpus & animam non fuisse ad inuicem unita in Christo, ex hoc enim ponit realiter quod humana natura nō fuit in Christo cum humana natura dicat quid compositum ex anima & corpore. Tercium est quod omnes istæ substantiæ fuerunt in Christo realiter non secundum appareniam contra errorem Manichei qui posuit filij dei carnem fantasticam assumptam. Quartum est quod corpus & anima siue cōiuncta, siue diuisa, non fuerunt prius tempore quam essent assumpta. Sed solum ordine naturæ, & in his duobus vltimis conueniunt omnes opiniones, re & voce. Et sic patet secundum. Tercio videndum est in quibus differunt, & sunt quatuor. Primum est de unitate suppositi in Christo, quia prima opinio ponit supposita duo. Secunda vnum tantum. Tertia nec vnum præcise, nec duo simpliciter, vnum præcise, quia suppositum diuinum quod ponitur ibi esse tantum non comprehendit secundum illam opinionem quicquid pertinet ad rationem Christi, quia corpus & anima diuisa, sed se habent extrinsecè ad modum vestis, vel habitus, & ideo plus est in Christo quam 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 completum in natura. Secundum in quo differunt est ex parte assumpti, quia prima opinio dicit suppositum humanum fuisse assumptum, & nō suppositum. Tertia dicit suppositum nō fuisse assumptum, nec naturam in se sed solum in suis partibus. Tercio differunt ex parte assumptionis, vel unitatis, quia prima opinio ponit illam unitatem esse secundum inhabitationem inquantum filius dei habitat in illo homine sicut in templo, & secundum unitatem affectus inquantum voluntas illius hominis semper est conformis voluntati dei. Et secundum operationem quia dicit illum hominem esse instrumentum verbi dei. Secunda verō opinio ponit illam unitatem, vel assumptionem esse secundum realem inexistentiā, quia humana natura realiter existit in persona diuina. Tertia verō opinio ponit quod Christus est aliquid secundum quod homo, quia est quoddam suppositum sibi vnitum, quia hoc sit male intelligibile (ut postea patebit) Secunda opinio similiter ponit quod Christus est aliquid secundum quod homo, quia prædicatur de eo natura humana cōcretiue. Sed tertia opinio ponit quod Christus secundum quod homo solum est aliquo modo se habens sicut se habet homo aliter indurus, & nudus.

QUESTIO PRIMA.
Vtrum in Christo sit pluralitas suppositorum.



IS VISIS inquirendum est de veritate singularum opinionum. Et primo circa primam opinionem que ponit in Christo pluralitatem suppositorum. Quæritur vtrum hoc sit verum, Et videtur quod sic. Omne illud quod est aliud & aliud differt supposito. Sed Christus secundum quod deus & secundum quod homo aliud & aliud est, ergo Christus secundum quod deus & secundum quod homo differt à seipso supposito. Minor probatur per Augustinum in Enchiridio vbi dicit quod 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 miracu-

lis, & aliud succumbit iniquis.
1. Item illud quod est magis proprium naturæ minus est separabile. Sed esse suppositum est magis proprium substantiæ completæ quam esse indiuiduum, quia esse indiuiduum competit rebus cuiuslibet generis, non autem esse suppositum, sed soli substantiæ, ergo minus potest separari à substantia ratio suppositi quam ratio indiuidui, sed ab humana natura in Christo nō fuit separata nec forte potuit separari ratio indiuidui, ergo nec ratio suppositi. Sed constat quod ibi fuit suppositum diuinum, ergo duo supposita diuinum & humanum.
3. Item Christus secundum quod homo continetur in specie humana, dicit enim Dion. 1. cap. de diuinis nom. quod intra nostrā factus est naturam qui omnem naturam & omnem ordinem supersubstantialiter excedit, sed Christus non continetur in specie humana nisi sicut suppositum humanæ speciei, ergo in Christo est aliud suppositum à supposito verbi.
4. 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 assumptum, ergo plura supposita, vnum assumens & aliud assumptum.
5. 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.
6. RESPONSIO. Circa istam questionem 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.
7. QUANTUM ad primum dicendum quod in Christo tantum vnum suppositum scilicet suppositum filij subsistens in duabus naturis diuina & humana. Quod patet supponendo ea que sunt fidei & scripturæ, fides enim & scriptura verificat has propositiones filius dei est homo, filius dei est incarnatus, & passus, & conuulsi. Ex hoc sic arguitur, nihil prædicatur de altero in quid, vel denominatione formali denominatione, & nō solum extrinsecè nisi sit vnum secundum suppositum cum illo, sed ut dicuntur esse secundum fidem & scripturam, humana natura prædicatur de filio dei cōcretiue & in quid, dicendo filius dei est homo, & denominatione 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, noui quæ enim illa que 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 indistinctum, ergo humana natura in Christo non distinguitur à verbo secundum suppositum, impossibile est ergo saluare veritatem scripturæ ponendo in Christo duo supposita.
8. Aliqui tamen crediderunt eam posse saluare ponendo in Christo unitatem personarum pluralitatem suppositorum, quod includit contradictionem, & incidit in damnatum errorem. Contradictionem includit, quia quando aliqua se habent sicut superior & inferior directè plurificato vno plurificato aliud, sed supposita & persona se habent sicut superior & inferior, quia illud id est quod dicit suppositum in genere substantiæ absolute diuina, 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 Constantiopolitano sub his verbis, Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas substantias, seu duas personas anathema sit, substantia autem ibi assumitur pro supposito vel hypostasi. Incidit etiā in errorem Nestorij qui dicit suppositum assumptum vnitæ personæ diuinæ secundum dignitatem bene illi homini propter coniunctionem ad filium dei. Et ideo dicit tantum vnam personam esse in Christo, licet essent duo supposita: hoc autē est damnatum approbante synodo Ephesina sub his verbis, Si quis in vno Christo diuisat substantias post aduersionem copulans eas sola coniunctione que est secundum dignitatem vel auctoritatem, vel potentiam, & non magis concursu secundum adunationem naturalem anathema sit, igitur patet quod prima opinio nō solum falsa est, sed est hæresis damnata ab ecclesia in conciliis, & sic patet primum.
9. QUANTUM ad secundum scilicet supposito, quod in Christo sint plures naturæ in vna hypostasi siue personā, vtrum debeat dici Christus vnum an plura. Et circa hoc est triplex modus dicendi, Primus modus est quod Christus debeat dici vnus, licet

in Christo sint plures naturæ. Cuius ratio est, quia Christus non est nisi illud quod prædicatur de supposito Christi. Sed altera naturarum non prædicatur de Christo, Christus enim non est humanitas, sed est habens eam, licet diuina natura de Christo prædicetur. Et ideo cum humanitas nō prædicetur de Christo in abstracto propter hoc Christus secundum humanitatem nō potest dici vnum distinctum ab eo quod est secundum diuinitatem, quia vni possit dici multa habens, scilicet deitatem & humanitatem.
10. SECUNDVS modus est quod Christus debeat dici plura propter tria. Primo, quia secundum philosophum 7. meta. homo albus nō est simpliciter vnum, sed plura, sed de homine & albo, nec albedo, nec humanitas prædicatur, nō enim bene dicitur homo est humanitas, vel albedo, ergo nō obstante quod humanitas abstractiue nō prædicetur de Christo, deitas potest prædicetur nihilominus secundum has plures naturas verō dici plura.
11. Secundum sic vnitatis substantiæ non diminuit de ratione unitatis, ergo nec pluralitas de ratione pluralitatis, sed personæ diuinæ propter unitatē substantiæ dicuntur vnum, ergo Christus propter pluralitatem substantiarum in Christo existentium potest dici plura.
12. Tercio, quia vnum & ens simpliciter dicuntur de vno & ente actuali, quia ens potentiale 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 debeat dici plura simpliciter.
13. TERTIVS modus est quod proprie loquendo Christus non debeat dici nec vnum, nec plura absolute, sed cū determinatione. Cuius ratio est, quia hæc nomina cum sint adiectiua, ponunt rem suā circa substantiam. Cum igitur hæc nomina ponuntur in prædicato sine substantia addito respondet eis, pro substantia res posita in subiecto, ut cum dicitur homo est albus. Quod verō addit substantiū, talia adiectiua ponunt rem suā circa ipsum, ut si diceretur Sortes est bonus cantor, quia ly bonus non determinaret Sortem sed cantorem. Eodem modo in proposito si dicatur Christus est vnum nullo addito cum nō determinaret aliud substantiū quam Christum non bene dicitur, sed deberet dici Christus est vnus eo quod substantiū & adiectiuum debent in genere conuenire. Si verō aliud additur in prædicato secundum conditionem prædicati debet determinatio unitatis vel pluralitatis addi, ut si dicatur Christus est suppositum debet addi vnū, si verō dicatur Christus habet naturam addendum est duplicem, vel dicendum est quod Christus habet duas naturas. Sed quia de quo non prædicatur substantiuum non prædicatur adiectiuum quod est determinatio substantiui, ideo sicut de Christo nō prædicatur humana natura, sic non est dicendum quod Christus secundum ipsam sit vnum vel plura. Et idem dicendum est de diuina natura secundum illos qui dicunt quod non prædicatur formaliter de Christo, & illud videtur conuenientius dictum.
14. Ad rationes vtriusque opinionis potest responderi. Prima enim opinio vera, si diuina natura prædicatur de Christo, quia secundum eam solam potest dici vnum proprie loquendo, secundum verō aliam naturam que non prædicatur de ipso non potest dici vnum nec multa, propter causam iam assignatam, quamquam nō dubitem an diuina natura prædicetur de Christo in abstracto, de hoc tamen fuit plenius visum in primo libro.
15. Ad rationes secundæ opinionis potest responderi. Ad primā quod philosophus quando dicit quod homo albus non est vnum, sed multa, &c. materialiter quo ad naturas substantiæ & accidentis, &c. non quo ad formalem modum prædicandi.
16. Ad secundā dicendum est quod plures substantiæ sunt realiter & simpliciter plures res, sed secundum eas non potest Christus dici simpliciter plura cum nō prædicentur de ipso, vel saltem altera.
17. Per idem patet ad tertiam, quia licet natura diuina & humana sint plura entia simpliciter & in actu. Tamen quia neutra, vel saltem altera non prædicatur de Christo, ideo secundum eas non potest proprie dici plura.
18. AD ARGUMENTA principalia respondendum est. Ad primum, quod sicut alterum & alterum notat differentiam accidentalem, ita aliud & aliud differentiam substantialem, & ideo sicut in eodem supposito possunt vicissim esse diuersa accidentia secundum que potest dici alterum & alterū, sic Christus in quo sunt diuersæ substantiæ potest dici aliud & aliud, maxime cū determinatione naturæ dicendo quod est aliud secundum naturam diuinam, aliud secundum naturam humanam, hoc est habens aliud & aliud, quorum vtrumque potest esse sine multitudinem suppositi. Et sic intelligenda 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.
19. Ad secundum dicendum est quod magis proprium non est semper magis inseparabile, magis enim propriū est homini esse biped

bipedem quam esse animal, quia in pluribus conuenit homo in eo quod animal quoniam in eo quod bipes. Et tamen bipes magis potest separari ab homine quam animal. Similiter in proposito, esse indiuiduum cum sit idem quod esse unum 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 indiuiduum 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 quod Christus ratione humanæ naturæ est in specie humana sicut hypostasis, vel suppositum non quidem per humanam naturam constitutam, sed ut habens humanam naturam. Et hoc sufficit ad hoc ut possit dici esse in humana specie.

21 Ad quartam dicendum quod ubique beatus Augustinus, vel alij sancti dicunt 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 quæ ponit hominem assumptum, & pluralitatem suppositorum negando pluralitatem personarum in his omnibus & aliis quæ hæc sequuntur falsa est & heretica.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum in Christo sit tantum unum esse an plura.

Thom. 3. q. 17. ar. 2.



CIRCA secundam opinionem quæ est vera & catholica, quæritur, supposito quod in Christo sit tantum unum suppositum & duplex natura, vtrum in ipso sit tantum unum esse, an plura. Et arguitur quod sit tantum unum esse, quia omnia quæ sunt in Christo possunt esse, & existere per unum esse diuinum, ergo frustra ponentur plura: consequentia patet, probatio antecedentis esse secundo adiacens prædicat esse existentiam, ut cum dicitur Sortes est. Sed esse tertio adiacens prædicat esse existentiam secundum naturam tertij adiacentis, ut cum dicitur Sortes est homo, sed cum prædicatur esse tertio adiacens sufficit ad verificationem propositionis quod res importata per subiectum & prædicatum conueniant in eodem supposito, nec oportet quod sit idem per essentiam vel per inhaerentiam naturæ, ut verificamus enim hanc, filius dei est homo propter conuenientiam solum in supposito, & non propter identitatem prædicati cum subiecto secundum essentiam vel inhaerentiam, ergo similiter cum prædicatur esse secundo adiacens, & accipitur pro esse existentia, ut dicendo humanitas Christi est, potest verificari hæc propositio propter solum conuenientiam esse diuini cum humanitate in supposito, neque oportet ad verificationem eius dicere quod esse de humanitate verificatum sit esse creatum idem cum ea vel ei inhaerens, & idem potest dici de omnibus quæ sunt in Christo.

2. Itē non minus repugnat supposito diuino supplere vicē causæ materialis quam vicem causæ formalis, sed suppositum diuinum supplet vicē subiecti respectu naturæ assumptæ substantificando ipsam in se, ergo similiter potest supplere vicem causæ formalis respectu eiusdem naturæ ut non habeat esse per aliud nisi per esse diuinum sibi communicatum, & ita erit tantum unum esse in Christo.

3. Item quæ non sunt unum nec secundum essentiam, nec secundum esse, nullo modo de se inuicem prædicantur prædicatione dicente hoc est hoc. Sed humana natura prædicatur de diuina saltem concretivē dicendo deus est homo, ergo cum non sint vnū per essentiam oportet quod sint vnū in esse, sed si in Christo esset aliud esse secundum naturam diuinam & aliud secundum humanam, tunc non essent vnū in esse, ergo &c.

4. **IN CONTRARIUM** est, quia 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 quod est, ergo humanitas Christi habet in Christo propriū esse. Sed constat quod ibi esse diuinū, ergo plura esse.

5. Item Damascenus lib. 3. quod ea quæ consequuntur naturam duplicantur in Christo, sed nihil immediatius vel intimius consequitur naturam quam esse, ergo esse multiplicatur in Christo secundum multiplicationem naturæ.

6. **RESPONSIO.** Hæc questio partim dependet ab illa qua quæritur, vtrum esse & essentia sint idem, & partim non, si enim detur pars affirmatiua, scilicet quod esse & essentia sint idē, statim sequitur quod in Christo sint plura esse sicut plures essentia. Si verō detur pars negatiua, scilicet quod esse & essentia nō sint idem, tunc remanet questio dubia, & sunt circa eā tres modi dicendi.

7. **PRIMUM** est quod in Christo non sunt plura esse, sed vnū tan-

In pri. d. 8. q. 2.

tum: quod probatur tribus rationibus. Primus est, quia esse nō est nisi rei subiectis. Sed in Christo nō est nisi vnū subiectū, scilicet vnū suppositū cuius est subsistere, ergo in Christo est tantum vnū esse.

8. Secunda ratio est, quia sicut se habet quantitas ad quantitatē, ita se habet esse ad entia, sed quæcunque sunt in eodem supposito sunt quanta, & extensa per quantitatem vnā & eandem numero, ergo quæcunque sunt entia in eodem supposito habent esse per vnū & idem numero.

9. Tertia ratio est, quia accidentia non sunt entia nisi quia entia, ut dicitur 4. meta. Si autē accidens haberet propriū esse præter esse suppositi accedens esset secundum se ens, & non solum entia, quod negat philosophus: ergo accidens non habet aliud esse præter esse subiecti. Sed natura humana in Christo substantiatur in supposito diuino aliquo modo, sicut accidens in subiecto in quantum nō constituit propriū suppositum, ergo secundum se non habet propriū esse præter esse suppositi diuini. Et in tantum procedunt isti quod dicunt erroneum esse ponere plura esse in Christo cum ad hoc sequatur pluralitas suppositorum.

10. **SECUNDVS** modus quod in Christo sunt necessarii plura esse. Quod probatur quatuor rationibus. Prima est, quia vnitas vel pluralitas ipsius esse in Christo, aut attenditur secundum suppositum, aut secundum naturas. Si secundum naturas cum plures naturæ sint in Christo, ergo & plura esse. Si secundum suppositū, contra, quia si vnitas suppositi diuini argueret vnitate ipsius esse pluralitas suppositorū argueret pluralitatem ipsius esse, consequens est falsum, quia personæ diuinæ cum sint tria supposita non habent nisi vnū esse existentia: propter vnitatem essentia, ergo vnitas vel pluralitas ipsorum esse non attenditur secundum vnitatem vel pluralitatem suppositorum, sed naturarum.

11. Secunda ratio est, quia agere supponit esse, & esse suppositū, scilicet. Sed in Christo nō obstat vnitate suppositi, præter agere diuinum est agere humanum, ergo in ipso præter esse diuinum est aliud, scilicet esse humanum & sic plura esse.

12. Tertia est quod si humana natura quæ est in Christo, sibi derelinqueretur constaret quod haberet propriū esse existentia aliud ab esse diuino, aut ergo illud idē est quod habebat in supposito diuino, aut aliud: Si idē habetur propriū, scilicet quod in Christo præter esse diuinum est aliud esse. Si aliud, contra, illud quod amittit totū esse simpliciter quod prius habuit & acquirere totū ter nouum esse quod prius non habuit: tale est verē corruptio & generatio. Sed si natura humana sibi derelinqueretur, amitteret totū esse simpliciter quod habuit, si in Christo est solum vnū esse, & hoc sit diuinū, & acquireret totū ter nouum esse quod prius non habuit, ergo verē prius corrumpitur, & postea generatur: & sic non esset eadem numero quæ prius quod est inconueniens. Minor patet, probatio maioris, quia sicut illud corrumpitur secundum quid, quod amittit aliquod esse & non totum, sicut cum aqua calida infrigidatur vel e conuerso, sic illud corrumpitur simpliciter quod amittit totum esse simpliciter quod habuit.

13. Et iterum essentia non potest manere, vel consistere 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 amissionem primi esse, aut nouum requiritur quod sit amittat esse præcedens quod nullo modo recuperet aliud. Si primum detur, habetur propositum: si verō detur secundum. Contra, essentia amittens suū esse, & nullum recuperans verē adhibetur: quia nunquam natura potest manere sine aliquo esse, ut dictum est: Si ergo esse non corrumpitur nisi amittendo totum suū esse & nullum recuperando, nunquam poterit esse corruptio sine adnihilatione, imō non differet vnū ab altero quod est inconueniens.

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 naturam humanam habuit aliquod esse quod per generationem acquisiuit, & quod per mortem amisit, illud autem nō fuit esse diuinum, quia illud nunquam amisit, ergo præter esse diuinum fuit in Christo aliquod esse creatum. Si verō dicatur 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 acquisitum quod per corruptionem 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 vnū esse in Christo, quia ad hoc sequitur ipsum non fuisse verē natum, neque verē mortuum, sequitur ipsum non fuisse inter istos quem ex edo verē esse, scilicet quod in Christo est aliquo modo tantum vnū esse, & aliquo modo plura. Ad cuius intelligentiam sciendum est quod sicut ens commune est, communitate analogie ad substantiam

tiam & ad accidentis prædicamenta, & in ipsa diuiditur, & de ipsis prædicatur. Sic nomen essentia commune est ad substantiam, quantitatem, qualitatem, & sic de aliis: & in ipsa diuiditur, & de ipsis prædicatur. Et similiter esse existentia (quod est idem quod essentia, vel si non est idē saltem immediatius consequitur essentiam quam quæcunque alia proprietates) diuiditur in esse quod consistit substantia, quantitatem, qualitatem, & aliis de ipsis prædicatur. Sic sicut substantia est ens, & essentia per se subsistens, quantitas autem & quodlibet aliud accidens non est ens, nec essentia per se subsistens, sed potius inexistens (hoc est in alio existens) vtrumque tamen tam substantia quam accidens dicuntur "entia & ens, sic esse existentia substantia complexa dicitur esse substantia. Esse verō quantitas & omniū accidentiū dicitur esse inexistens, vtrumque tamen dicitur existentia. Hoc viso patet quod esse existentia, si sola accipitur pro esse substantia, de quo simpliciter, & per prius dicitur, sic in Christo, & in quolibet supposito vno nō est nisi vnū 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, quoniam vnū est esse substantia, reliqua verō omnia sunt esse inexistens.

16. Primum patet facillime, quia esse substantia sequitur naturam per se subsistentem, vel secundum quam suppositum est per se subsistens, sed tales naturæ non possunt plurificari in vno supposito, quia quæ differunt secundum subsistentiam differunt secundum suppositum, ergo in vno supposito nō possunt esse plura esse substantia.

17. Secundū patet dupliciter. Primū, quia magis competit naturæ humanæ in Christo habere propriū esse, præter esse suppositi quam competit accidenti habere propriū esse in subiecto præter esse subiecti, sed accidens habet propriū esse in subiecto præter esse subiecti, ergo natura humana in Christo habet propriū esse præter esse suppositi. Probatio minoris, quia si accidens non haberet in subiecto aliud esse præter esse subiecti tunc nō posset a subiecto separari, nisi corrumpitur eo quod amitteret totum esse quod prius habuisset, sicut fuit dictum prius de humana natura in Christo. Hoc autem est falsum (ut patet in sacramento altaris) ergo &c.

18. Secundū, 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. Tertiū, quia plus dependet quantitas & alia accidentia communia ab esse quam dependet color a quantitate, sed color nō posset remanere in subiecto remota quantitate, ergo nec quantitas, nec aliquod accidens posset esse in natura humana amoto esse quod intimius sequitur ad ipsam quam quodcunque aliud. Cum igitur in natura humana existente in Christo fuerit quantitas, & reliqua accidentia, necessariū est quod in ipsa fuerit propriū esse quod præexistit ad omnia illa. Prima ergo opinio quæ ponit tantum vnū esse in Christo loquitur de esse substantia quod est simpliciter esse suppositi: sicut patet ex primo argumento quod concludit esse vnū esse in Christo ex vnitate suppositi substantia: & illud verū est. Secunda verō opinio loquitur generaliter de esse existentia: prout est commune ad esse substantia & ad esse inexistens, ut patet in omnibus argumentis.

20. Sed quia due vltimæ rationes prime opinionis nituntur probare quod non sit aliquo modo nisi vnū esse in Christo: ideo respondendum est ad eas. Cum enim dicitur secundo loco, quod in eodem supposito omnia sunt quanta & extensa per vnā quantitatem, &c. Dicendum est quod non est simile de quantitate & de esse, quia quantitas est vnus rationis in omnibus quæ sunt in eodem supposito, & ideo non potest plurificari, sicut nec plures albedines in eodem subiecto, esse autem cum nō sit vnus rationis in omnibus, sed diuersarum, quia est de transcendētibz, potest plurificari secundum pluralitatem naturarū quas sequuntur: si acutius consideretur illa ratio si aliquid valeret, æquē concluderetur in vno supposito tantum esse vnā essentiam, sicut vnū suppositum, quia sicut quantitas aliqua dicuntur quanta ita essentia aliqua dicuntur entia saltem quantum ad esse essentia, quemadmodum per esse dicuntur entia quantum ad esse existentia. Si ergo per vnitatem quantitatis in vno supposito sufficenter concluditur vnitas esse existentia, eadem ratione potest concludi vnitas esse essentia: quod est manifeste falsum.

21. Ad tertium dicendum quod illud dictum Arist. 4. meta. sic est intelligendum quod accidentia non sunt entia, nisi quia entia, non quia accidens nō habeat aliud esse ab esse subiecti, sed quia esse quod dat subiecto, non posset secundum naturam habere nisi esse in subiecto.

22. **AD RATIONES** principales. Ad primam dicendum quod humana natura nō potest existere per solum esse diuinum: Et ad probatur quod idē, quia cū prædicatur esse tertio adiacens

ens sufficit ad verificationem propositionis quod res importatur per subiectū & prædicatum conueniant in eodem supposito. Dicendum quod non est verum, imō ad verificandū omnem propositionē, quæ dicitur hoc est hoc, requiritur aliqua essentialis identitas prædicati cū subiecto. Nec sufficit identitas secundum suppositum, nec secundum inhaerentiam. Quod patet ubi prædicatur abstractū de abstracto, ut albedo est color, vel concretum de concreto in substantialibus, ut homo est animal, & idem est cū prædicatur denominatiū de alio, ut cum dicitur homo est albus, & albus est musicus, verificatur enim propositio pro supposito quod importatur idem ex parte subiecti & prædicati ut sit sensus, homo est albus, id est, homo est suppositū habens albedinem, & albus est musicus, id est, subiectū habens albedinem est subiectū habens musicum nunquā enim inhaerentia sufficit ad verificandū propositionē dicentem hoc est hoc, alioquin posset dici homo est albedo quod nō est verum. Sed facit solum denominationem in obliquo ut patet in dictis expositionibus, & hoc modo verificatur ista, filius dei est homo ratione identitatis realis suppositi importati per subiectū & prædicatū sub hoc sensu filius dei est homo, id est, filius dei est suppositum habens humanitatem, & non ratione solius conuenientie in supposito, quia tunc verificaremus hanc, essentia diuina est humana natura, quia sunt in eodem supposito, quod non dicimus. Cum ergo dicendo natura humana Christi est, si esse sit solum pro esse diuino nihil vnū & idem sit ex parte subiecti & prædicati ratione cuius possit propositio verificari. Oportet si verificetur quod esse sit pro esse creato.

23. Ad secundum dicendum quod ratio falsum supponit, scilicet quod suppositum diuinū incarnatione suppleat vicem causæ materialis vel subiecti, quia nihil est subiectum nisi respectu eorum quæ sibi inhaerent. Natura enim humana non inhaeret personæ assumptæ, & ideo persona assumens non est subiectum seu causa materialis naturæ assumptæ. Dato etiam quod persona diuina posset verē esse subiectum alterius. Tamen per hoc non competere assumere sibi naturam humanam quæ non est nata esse in altero tanquā in subiecto. Ratio autem quare persona diuina posset alienam naturam assumere nō est quia suppleat vicem subiecti vel materię. Sed quia est perfectionis infinite ad terminandū alterius dependentiā aliquo modo, sicut radix determinat in se inexistentiā rami insiti: propter quod dictū fuit supra prima questione quod incarnatio assimilatur infusioni.

24. Ad tertium dicendum quod minor est falsa. Non enim prædicatur humana natura diuina. Cum dicitur concretivē deus est homo. Sed prædicatur idem suppositum de se ipso connotando oblique circa subiectum & prædicatum diuersitatem naturarum sub hoc sensu filius dei est homo, id est, suppositum habens humanitatem.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum persona verbi post incarnationem fuerit composita.

Thom. 3. q. 2. ar. 4.



SECUNDO quæritur circa eandem opinionem vtrum persona verbi post incarnationem fuerit composita. Et arguitur quod non, æquē enim simplex est in diuinis persona sicut essentia. Sed essentia diuina propter sui simplicitatē nō potest esse composita, nec alteri componibilibz, (ut patuit in primo libro dist. 8.) ergo similiter persona diuina non potest esse composita, nec alteri componibilibz.

1. Item compositum melius est componentibus ipsum. Sed persona diuina post incarnationem non fuit melior seipsa ante incarnationem, ergo non fuit magis composita.

2. **IN CONTRARIUM** est quod Damascenus dicit tertio lib. In domino Iesu Christo duas naturas cognoscimus, vnā autē hypostasim ex vtra cōpositam. Et arguitur sic per rationē quia sicut anima rationalis, & caro vnus est homo, ita deus & homo vnus est Christus (ut habetur in symbolo Athanasij) Sed homo dicitur personam compositam ex carne & anima, ergo Christus dicitur personam compositam ex diuina natura & humana.

4. **RESPONSIO.** Duplex est compositio vna huius ex his, alia huius ad hoc. Prima compositio est sicut compositio hominis ex anima & corpore ex quibus tanquam ex partibus consistit intrinsecē. Secunda cōpositio est accidentis ad subiectum, vel subiecti cum accidente. Non enim subiectum cōpositum est ex subiecto & accidente. Nec accidens ex accidente & subiecto, sed vnū est alteri compositum, id est, cū alio positum quantumvis aggregatum ex vtroque possit dici compositum ex eis. Tunc ad questionem dicendum quod persona verbi post incarnationem nō fuit composita prima propositione quæ est huius ex his. Cum

Vtrum hæc propositio sit vera homo factus est Deus.

Thom. 3. q. 16. ar. 7.



SECUNDO queritur, vtrum hæc propositio sit vera, homo est factus Deus. Et videtur quod sit vera, quia ista Deus factus est homo, sicut dicitur: Quia factus est ex femine David secundum carnem, id est, homo, qui scilicet homo prædestinatus est filius dei in virtute, ergo secundum istam ista est vera iste homo (demonstrato Christo) prædestinatus est esse filius dei, sicut &c.

Item factum in tempore non per naturam, sed per gratiam à deo præsumum, & præordinatum est prædestinatum. Sed factum est in tempore, quod deus est homo, & homo est deus non per naturam, sed per gratiam unionis, & hoc fuit à deo præsumum, & præordinatum: ergo prædestinatum est, sicut vtrique est vera, hæc filius dei prædestinatus est esse homo, & hæc homo prædestinatus est esse filius dei.

IN CONTRARIUM arguitur, quia homo non dicitur equivoce de filio dei, & aliis hominibus, puta Petro, vel Iohanne. Sed de nullo alio potest dici, quod sit prædestinatus esse homo, non enim bene diceretur Petrus prædestinatus esse homo, ergo nec illud debet dici de filio dei.

RESPONSIO. Primo dicendum sunt aliqua de ratione prædestinationis. Et secundum videbitur an dictæ propositiones possint verificari.

Q. VANTVM ad primum sciendum est, quod prædestinatio potest accipi absolute, ut dicitur Petrus est prædestinatus, vel cum aliqua determinatione. Primo modo prædestinatio, est præordinatio diuina conferendi alicui in tempore illa que sufficienter perducant ipsum in beatitudinem. Quando autem prædestinationi additur aliqua determinatio, tunc importat præordinationem diuinam in illud quod per determinationem additur, ut si dicatur Petrus fuit prædestinatus esse princeps apostolorum. Vtrobique autem de ratione prædestinationis sunt tria. Primo est, quod illud ad quod aliquis dicitur prædestinari aliquando ei conueniat. Alioquin prædestinatio non haberet certitudinem. Secundum est, quod conueniat ei non ex se, sed ex alterius dono gratuito: quia prædestinatio proprie est eorum ad quæ virtus propria non attingit. Tertium est, quod illud ad quod aliquis prædestinatur sequatur prædestinationem, & prædestinatio, prædestinationem quidem: quia prædestinatio ratione præpositionis (que est præ) importat antecessorem ad illud de quo est, prædestinatum vero, quia illud ad quod aliquis prædestinatur conuenit ei per gratiam, & ideo supponit ipsum: sicut gratia supponit naturam, & hæc de primo.

Q. VANTVM ad secundum dicendum, quod si esse prædestinatum sumatur absolute, tunc non conuenit filio dei, nisi cum reduplicacione expressa, vel subintellecta hac, scilicet inquantum homo: ut dicatur, vel saltem intelligatur filius dei secundum quod homo est prædestinatus. Cuius ratio est, quia prædestinari absolute est destinari ad beatitudinem per alterius donum sibi in tempore gratis collatum. Sed illud non competit filio dei inquantum homini: quia non destinatur ad beatitudinem cum ipsa sit sua beatitudo, nec recipit ex tempore aliquod donum per quod in beatitudinem tenderet, ergo ipsi non competit esse prædestinatus: unde ibi desinunt dux conditiones prædestinationis, quia beatitudo quam habet filius dei non conuenit ei per gratiam, sed per naturam, nec sequitur ipsum tempore, vel natura cum sit vna natura, quare &c. Si autem dicatur 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 ipsum saltem ordine nature. Propter quod ibi occurrunt omnes conditiones prædestinationis prius posite. Ex quo sequitur, quod propositio illa vera sit.

Si autem sumatur prædestinatio non absolute, sed cum determinatione sicut sumitur in propositione de qua queritur, sic dicendum quod dictæ propositiones simpliciter non sunt neganda: tanquam in omni sensu falsæ. Quia tam scriptura sacra, quam sancti & doctores alij vti sunt talibus propositionibus, quia cum scriptura & sancti in dictis suis non semper seruauerunt omnimodam proprietatem loquendi, imò quandoque vti sunt nomine patris pro toto. Exodi primo, Omnes anime quæ egressæ sunt de femore Iacobi ibi sumitur anima pro homine, & Ioan. 1. Verbum caro factum est, id est, homo. Et Aug. frequenter sumit suppositum pro natura, ut ubique dicit hominem assumptum à verbo, id est, humanitatem.

Ideo de propositionibus, de quibus est questio. Dicendum est, quod non sunt propriæ omnino, licet in aliquo sensu sint veræ. Inter illas tamen magis est impropria hæc, homo prædestinatus est esse filius dei, quam ista filius dei prædestinatus est esse homo. Quod autem neutra istarum sit omnino propria patet, & primo de ista filius dei prædestinatus est esse homo, quia illud quod conuenit alicui propria virtute & non ex dono gratuito non conuenit ei proprie per aliquam prædestinationem, sed esse hominem conuenit filio dei per assumptionem humanæ nature, quæ

mo, quæ istam homo factus est filius dei. Ita debemus magis verificare istam, homo prædestinatus est esse filius dei. Minor probatur per apostolum Rom. 1. qui loquens de Christo dicit: Qui factus est ex femine David secundum carnem, id est, homo, qui scilicet homo prædestinatus est filius dei in virtute, ergo secundum istam ista est vera iste homo (demonstrato Christo) prædestinatus est esse filius dei, sicut &c.

Item factum in tempore non per naturam, sed per gratiam à deo præsumum, & præordinatum est prædestinatum. Sed factum est in tempore, quod deus est homo, & homo est deus non per naturam, sed per gratiam unionis, & hoc fuit à deo præsumum, & præordinatum: ergo prædestinatum est, sicut vtrique est vera, hæc filius dei prædestinatus est esse homo, & hæc homo prædestinatus est esse filius dei.

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, sicut &c.

RESPONSIO. Si ly factus esset proprie determinatio copositionis, tunc ista esset vera & propria homo est factus deus: quia per incarnationem factum est quod hæc sit vera homo est deus, sicut ista deus est homo. Item si ly factus est diuideretur, ita ut ly factus esset determinatio subiecti, & ly est esset copula verba, adhuc ista posset magis verificari homo factus est deus, quam 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 quod esset predicta applicatio circa subiectum, sed illa deus factus est homo, non posset 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, ut dictum fuit in precedenti questione, ideo & si secundum predictos modos ista homo factus est deus posset dici vera, non tamen propria.

Secundum autem tertium modum, qui solus est proprius predictæ propositioni non potest verificari propter duo. Primum est, quia quando alicui attribuitur fieri non absolute, sed cum determinatione oportet quod illud præexistat saltem secundum naturam factioni, vel determinationi: ut patet in ambobus modis immediate dictis. Sed homo non præexistit, nec natura, nec tempore ei quod est hominem fieri, vel esse deum: quia licet humanitas fuerit prius ordine nature, quam vnita verbo, tamen non prius fuit homo quod est nomen suppositi, quam fuerit hominem esse deum, sed simul: propter quod ista est falsa homo factus est deus. Item omnis propositio vera de præterito fuit aliquando vera de presenti. Sed ista homo factus est deus, est de præterito, cui respondet ista homo sit deus tanquam de presenti. Sed ista nunquam fuit vera pro aliquo presenti homo sit deus: ergo ista quæ est de præterito homo factus est deus non est vera, quod autem ista nunquam fuerit vera homo sit deus: patet quia quod homo est nomen suppositi, sed nullum suppositum factum est deus, ergo &c.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod ista Deus factus est homo, ut patet ex precedentibus. Et cum dicitur aut est vera per se, aut per accidens, & respondetur communiter quod si attendatur ad suppositum sic est per se, quia suppositum habens deitatem idem per essentiam est habens humanitatem. Sed quantum ad formas importatas per terminos est per accidens. Quia Deus secundum quod Deus, siue in eo quod habens deitatem non est homo. Si enim Deus secundum quod Deus esset homo, Deus non posset non esse homo quod est falsum. Quod autem istorum proprius sit dicendum, puto quod magis proprie posset dici per accidens quam per se, quia omnis propositio vera per se, vera est cum reduplicacione termini supra se. Sicut homo secundum quod homo est animal, & secundum quod homo est risibilis, quia illud quod importatur formaliter per subiectum est ratio inherens: prædicatum cum subiecto. Sed non potest dici quod Deus secundum quod Deus est homo, quia quod importatur formaliter in nomine Dei non est ratio conuenientie prædicati cum subiecto, sed sola vnitas suppositi, quæ etiam in propositionibus per accidens est tota causa verificationis. Propter quod talis propositio magis est dicta per accidens quam per se, non propter hoc quod humana natura sit accidens, aut adueniat inherenter vel extrinsece ad modum habitus, sed quia aduenit enti in actu, nec formaliter importatur nomine hominis, illud quod formaliter importatur nomine Dei, nec econuerso.

AD TERTIUM dicendum quod cum dicitur Deus factus est homo, fieri non attribuitur Deo ut subiecto factionis, nec ut termino acquisito per factionem, sed attribuitur ei ut extremo ad quod terminus factionis reale habitudinem ratione cuius attribuitur ipsi fieri non simpliciter, nec per inherenteriam, sed per habitudinem relationis sicut declaratum fuit prius.

Vtrum hæc sit vera filius Dei prædestinatus est esse homo.

Thom. 3. q. 24. ar. 1. & 2.



TERTIO queritur, vtrum hæc sit vera filius dei prædestinatus est esse homo. Et videtur quod sit vera: quia ista magis debet verificari, filius dei prædestinatus est esse homo, quam ista homo prædestinatus est esse filius dei, sed ista secunda prædestinatus est esse filius dei, sicut &c. Maior est vera, ergo à fortiori ratione prima.

patet quia sicut magis verificamus istam, filius dei factus est homo

facta est virtute filij quæ quidem virtus communis est filio, patri, & spiritui sancto, & non per aliquod donum gratiæ collatum filio, ergo esse hominem non competit ei proprie per aliquam prædestinationem. Minor patet de se. Maior similiter manifesta est, quia vna de conditionibus prædestinationis est, quod id ad quod aliquis prædestinatur conueniat ei ex aliquo dono gratuito, & non virtute propria.

Quod autem altera sit minus propria (hæc scilicet) homo prædestinatus est esse filius dei, probatur sic, illud quod conuenit alicui, nec sequitur ipsum naturam, vel tempore non conuenit ei per prædestinationem, sed esse filium dei non sequitur hominem de quo prædicatur, nec naturam, nec tempore ut dictum fuit in questione precedente, ergo non conuenit ei per prædestinationem. Non potest ergo verè & proprie dici quod homo sit prædestinatus esse filius dei, & minus potest hoc dici quam quod filius dei prædestinatus esse homo, quia quo 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 nature humanæ cum supposito diuino est factum merè gratuito. Et ideo potest aliquo modo tolerari quod conueniat ei per gratiam. Sed in alia propositione obuiat totaliter tertia conditio prædestinationis, scilicet quod illud ad quod aliquis prædestinatur sequatur ipsum saltem ordine nature obuiat etiam aliquo modo secunda conditio, quia cum homo sit nomen suppositi quod non est in Christo nisi vnum tantum, & illud per naturam habet quod sit filius dei, non potest ipsi competere per gratiam, sed si competere ei inquantum homo est per gratiam unionis, quia tamen illa vnio sit virtute suppositi quod importatur nomine hominis, ideo adhuc remanet eadem proprietates quantum ad secundam conditionem prædestinationis.

Patet ergo quod neutra dictarum propositionum est omnino propria, proprie tamen diceretur quod humana natura fuit prædestinata vniri filio dei, & quia ex tali vnione verificatur hæc propositiones deus est homo, & homo est deus, ideo posset dici quod prædestinatum fuit deum esse hominem, & hominem deum esse, sed ex hoc non sequitur quod priores propositiones sint veræ & propriæ, sicut non sequitur factum est quod homo esset deus, ergo homo factus est deus, quia factum esse, vel prædestinatum esse non sunt determinationes compositionis, ut dictum fuit in precedenti questione.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod minor propositio quæ sumitur ex dicto apostoli potest exponi sicut putat Origenes sic (scilicet) qui factus est ex femine David secundum carnem, id est, qui factus est homo qui homo prædestinatus est ut sit ibi punctus, est filius dei in virtute, & sic sensus quod Christus inquantum 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 innoscitur, hoc ergo quod est esse filium dei potest accipi dupliciter vel secundum rei veritatem, vel secundum euidenciam, 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) ut appareat euidenter esse filius dei, quod factum fuit præcipue in resurrectione, unde & ipse tunc dixit data est mihi omnis potestas in celo & in terra. Matthæi ultimo. Et hæc expositio videtur concordare textui sequenti, sequitur enim post predicta verba. Qui prædestinatus est filius dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum.

Ad secundum dicendum quod vnio nature humanæ cum diuina persona quæ facta est in tempore per gratiam, & præordinata à deo ab æterno verè potest dici prædestinata est quia vnio ne 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 quod deus sit homo & homo deus. Prædestinatio enim est præordinatio factorum non verificationis propositionum quæuis ex factis sequatur aliquarum propositionum verificatio.

ARGVMENTVM verò in oppositum licet sit ad veram conclusionem tamen deficit, quia non est simile de hac propositionem deus prædestinatus est esse homo & Petrus prædestinatus est esse homo, quia homo & Petrus dicunt idem suppositum & naturam, idem autem non prædestinatur ad seipsum nomine autem hominis & dei non idem importatur formaliter quo ad naturam. Et quamuis homo non dicatur equivoce de Christo & de Petro attendendo ad naturam humanam quæ est eisdem rationis in vtroque, attendendo tamen ad suppositum dicitur de eis equivoce vel saltem analogice.

2 Item secundum Boetium, persona est rationalis naturæ indi-
uidua substantia, sed Christus inquam homo est huiusmodi,
C iij est enim



in loan

in Ioanne, Ego principii, qui & loquor vobis, & sic videtur quod non incepit esse, & respondet magister per distinctionem, quia Christus quantum ad personam semper fuit, sed quo ad naturam humanam incepit esse. Postea querit verum 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 deuit quod assumpserit de Adā, ut ex illo vinceretur diabolus, per quem homo victus fuit. Postea querit verum Christus potuerit peccare, & arguit quod nō, quia si potuisset peccare, potuisset damnari, & per consequens non esset deus, quod est inconueniens: & respondet quod persona non potuit peccare, nec natura assumpta, ut vnica personā, sed si separata fuisset, peccare potuisset: tunc arguit ex dicto quorundam 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, & non est transgressus, & facere mala, & non fecit: dicit magister quod affirmatiua intelligitur de membris, & negatiua de capite. Vltimo querit, verum Christus potuit assumere naturam humanam in sexu muliebri, & respondet quod sic, sed magis deuit quod assumeret eam in sexu virili, & de muliere, ut vterque sexus concurreter ad nostram liberationem. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum hæc sit vera, Christus incepit esse.

Thom. 3. q. 16. art. 2.

IN CA distinctionem istam primò queritur, vtrum hæc sit vera, Christus incepit esse. Et arguitur quod sic, quia esse hominem est esse simpliciter, sed Christus incepit esse homo, ergo incepit esse simpliciter.

2. Item Aug. super Ioannem dicit quod priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator dei & hominum homo Christus Iesus, sed illud quod non semper fuit, & nunc est, incepit esse, ergo Christus 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 Ioannis 8. Priusquam Abraham fieret ego sum, quia eadem ratione potuit dicere, priusquam mundus fieret ego sum, ego sum. Secundo per illud quod habetur ad Hebr. vltim. Iesus Christus heri, & hodie, & igitur in secula.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam est triplex modus dicendi. Primus est, quod hæc est falsa, Christus vel iste homo incepit esse, nisi addatur in quantum homo, & assignatur talis ratio. Si incepere esse competeret Christo, aut competere talis ratio. Si incepere esse competere Christo, non ratione supposito, quia illud semper fuit, & nunquam incepit esse, nec ratione naturæ humanæ, quia terminus in subiecto positus non reuertitur 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.

5. Sed istud non valet, quia sicut dictum fuit prius, pro tunc terminus in subiecto positus dicitur materialiter teneri pro supposito, & non ratione naturæ per terminum importatæ, ut si dicitur album disputat per hoc tamen non excluditur, quin terminus positus in subiecto, multa possint conuenire ratione naturæ per terminum importatæ, ut si dicitur 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, non ratione humanæ naturæ, ut esse infinite virtutis, & huiusmodi, tamen per hoc non excluditur, quin ratione naturæ humanæ possint ei conuenire multa, etiam incepere esse, nisi aliud obstat.

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 conuenire, sed incepere esse est huiusmodi, ergo non potest absolute dici, quod Christus incepit esse, sed magis potest dici, quod incepit esse, sed non potest dici, quod incepit esse simpliciter. Minor patet, quia incepere esse includit non semper fuisse, sed proprietates di-

uine nature est semper fuisse: ergo incepere esse excludit à Christo proprietatem diuinæ naturæ: & hæc fuit minor. Sed nec istud videtur valere, quia quamuis ponendo in Christo solum vnum esse, incepere esse excludit semper fuisse secundum quodcumque esse, ex quo non ponitur nisi vnum tamen ponendo in ipsa plura esse, sicut aliquo modo oportet ponere, ut visum fuit sup. d. 6. incepere esse secundum vnum non excludit semper fuisse nisi secundum illud tantum: & hoc verum est in Christo, quia dato quod incepit secundum humanam naturam esse, & non semper fuit secundum illud, per hoc tamen non excluditur, quin semper fuerit secundum aliud, scilicet secundum esse diuinum: & sic proprietates humanæ naturæ non excludit proprietatem diuinæ nature, non enim sic est de incepere esse, sicut de creari, quia creari est produci nullo penitus præsupposito, ex parte eius quod dicitur creari, incepere autem esse, est de nouo accipere esse quod prius non habebat, quamuis forsitan haberet aliud esse.

7. TERTIVS modus est, quod ista potest concedi, Christus vel iste homo incepit esse, sed cum quadam distinctione cuius ratio est, quia quamuis esse dicatur multipliciter, tamen illa multiplicitas terminatur per adiuncta, non solum ex parte predicati, ut dicendo, homo incepit esse albus, ibi esse per id quod ponitur esse simpliciter, sed pro esse tali, imò etiam per id quod ponitur ex parte subiecti, ut dicendo albedo incepit esse: hoc enim verificatur non pro esse simpliciter, quia tale non competit albedini, sed pro esse secundum quid, quod competit accidentibus, & quod ipsum esse in predicato sic accipitur, ut congruit subiecto, aut est de virtute sermonis, vel saltem ex vltimo loquendi. Quando ergo ex parte subiecti ponitur terminus concretus importans suppositum & naturam, si per illam naturam constituitur de esse sic, tunc si attribuitur esse, oportet quod intelligatur de esse supposito & naturæ, quia non per aliam naturam est suppositum, nec habet aliud esse suppositi, quam illud quod congruit ei ratione naturæ. Si verò suppositum non constituitur per naturam importatam per terminum in subiecto positum, ut quum dicitur album, vel quum in subiecto ponitur duplex terminus, vnum importans naturam per quam suppositum constituitur, aliud vero non, sed quandam aliam, sicut dicendo homo albus est, vel incepit esse, tunc nō est loquendum simpliciter, sed cum quadam 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 quod homo, qui fuit prius positus factus est albus: non enim est respondendum absolute, sed dicendum quod si incepere esse referatur ad hominem, falsum est: si verò ad hominem in quantum albus vera est: & causa huius distinctionis est, quia esse positum in predicato accipitur secundum visum loquendi, prout congruit subiecto: propter quod ubi dicitur implicatur in subiecto, quibus diuersimodè competere esse, opus est prædicta distinctione. Modo in proposito nostro, quum dicitur, Christus incepit esse per terminum in subiecto positum, importatur suppositum diuinum, & natura humana per quam esse constituitur, & similiter quum dicitur iste homo, non autem sic est, quum dicitur filius dei, quia per hoc nomen non importatur nisi suppositum diuinum cum constitutibus ipsum, & ideo si dicatur, filius dei incepit esse, falsa est, quia intelligitur de illo quod conuenit supposito ratione sui, & constitutibus ipsum, quod esse nunquam incepit: sed quum dicitur, Christus vel iste homo incepit esse, distinguendum est, quia aut referatur ad suppositum ratione suppositi, & sic est falsa, aut ratione naturæ humanæ, & tunc est vera. Et hoc est quod dixerunt antiqui doctores in simili. Distinguebant enim modo prædicto hanc propositionem, scilicet album incepit hodie esse, supposito quod Iouem antiquum hodie fuerit dealbatum, dicentes, si incepere esse referatur ad subiectum, falsa est, si ad determinationem subiecti, si licet, ad albedinem, vera est.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum est quod quumuis esse substantiæ sit esse simpliciter per operationem ad esse accidentium, tamen esse substantiæ creatæ, maxime quando per se non subsistit per comparationem ad esse diuinum, est aliquo modo esse secundum quid, & tale est esse humanæ nature in Christo, dato quod esset simpliciter. Tamen quia illud non est vnus rationis cum esse diuino: Opus est distinguere de illo, quando ex parte subiecti ponuntur plura, quibus competens diuersa esse.

9. Ad secundum dicendum est quod beatus Augustinus, & alii sancti causa breuitatis quandoque omittunt distinguere, ubi est opus distinctione, vel determinatione.

10. AD ARGVMENTVM in oppositum dicendum est quod sicut ista est distinguenda, Christus incepit esse, ita & hæc, quod sicut ista est distinguenda, Christus incepit esse, ita & hæc, Christus semper fuit, quia si referatur ad suppositum, vera est: si loquitur Christus de seipso Ioannis 8. Et Apostolus ad Hebr. vltim. Si verò referatur ad naturam humanam, falsa est.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum Christus potuerit peccare.

Thom. 3. q. 15. art. 1.

SECUNDO queritur, vtrum Christus potuerit peccare. Et videtur quod sic, quia illud quod aliquis potest, si vult, potest absolute, ut patet per Augustinum, de spiritu & littera. Vbi dicit sic. Id habet quis in potestate sua, quod facit si vult: & idem habetur ab Anselmo secundo libro, Cur deus homo. Sed Christus potest peccare si vult, quia volūtas eius nō 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 nō potest, sed filius dei assumpsit naturam humanam optimè dispositam etiam secundum liberum arbitrium, ergo assumpsit naturam peccabilem.

3. Item Christus dicit Ioannis octauo, Si dixerō quia non vultum, ero similis vobis mendacis: 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 humane mentis quam deus assumpsit, & quæ nullus peccato deprauari potuit: solus deus maior est, sed quicumque potest peccare mens eius potest deprauari per peccatum: ergo Christus non potuit peccare.

5. RESPONSIO. Questio ista vno modo est dubitabilis, alio modo non. Dubitabilis quidem non est, si ponamus, sicut communiter ponitur, quod Christus assumpsit naturam humanam perfecte beatificatam secundum mentem, quia sicut beati peccare non possunt propter confirmationem voluntatis in bono, sic nec Christus, supposito quod fuerit secundum mentem beatam. Quæ autem sit causa confirmationis cuiusque beati in bono, ita quod peccare non possit, dictum fuit secundo libro. Si autem Christus non assumpsisset naturam glorificatam secundum mentem, sed assumpsisset eam in puris naturalibus constitutam sine gratia habituali & gloria sicut assumere potuit ut dictum fuit supra dist. 2. tunc est maior dubitatio.

6. Videtur enim quibusdam quod si Christus talem naturam assumpsisset adhuc secundum eam peccare non potuisset, & huiusmodi assignatur duplex ratio. Prima est, quia actiones sunt suppositi, sed in Christo non est nisi vnus suppositum diuinum, ergo omnis actio secundum quamcumque naturam existentem in Christo peccare, cum Christo debet attribui supposito diuino, sed suppositum diuinum non potest exorbitare in aliqua actione, ergo non potest secundum quamcumque naturam existentem in Christo peccare, cum peccare sit exorbitare à rectitudine rationis. Secunda est, quia actio plus imputatur principali agenti quā instrumenti, sed humanitas in Christo fuit instrumentum diuinitatis, ergo omnis actio humanitatis in Christo debet attribui supposito diuino tāquam principali agenti, diuinitati autem nō potest actio peccati imputari, ergo &c. Maior patet de se, Minor declaratur dupliciter. Primò per auctoritatem Dam. 3. lib. qui dicit expresse quod humanitas in Christo fuit instrumentum diuinitatis. Secundò per rationem, quia ubi natura quæ est principium actionis non conuenit per eam agere per instrumentum, sed talis est natura humanitas in Christo, nō enim constituit suppositum diuinum, nec ei inuenit tanquam per instrumentum, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Et confirmantur hæc rationes per Anselmum qui dicit quod minimum inconueniens impossibile est deo, peccare autem nō est nisi deo peccare. Et iterum 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 quod si Christus assumpsisset naturam humanam in puris naturalibus potuisset peccare quoniam ratio est ista, potentia quæ nō est alia perfectior in ratione actus, primi seu in essendo, non est eadem perfectior in ratione actus, secundi seu in operando, sed stante prædicta suppositione nulla maior perfectio esset in humana natura in ratione actus primi quā si esset sibi derelicta, ergo nulla maior perfectio esset respectu actus secundi seu in operando, sed contra: quod natura humana sibi derelicta potest peccare, ergo sic potest peccare potest. Maior patet, quia actus secundus supposito primi, & agere supponit esse. Minor patet ex suppositione.

8. Hæc autem opinioni magis obstant verba deuota, quā ratio efficit. Et ideo sufficit respondere ad rationes alterius opi-

nionis. Quod ergo primò dicitur quod actiones sunt suppositi, verum est, tanquam eorum quæ agunt, nec aliter agere dicuntur, nisi quia sustentant ea quæ sunt principia actionum: & hoc modo actio vniscuiusque naturæ in Christo est actio suppositi diuini, tanquā eius quod denominatur agere, quia sustentat naturam, quæ est principium actionis, talis natura est actio in nullo potest plus imputari supposito diuino, ut diuinum est, quā si non esset vniti humanitati. Quod patet, quia si plus ei imputaretur propter vnionem, hoc esset aut quia moueret naturā ad sic agendum, aut quia si non moueret ad peccandum, deberet tamen prohibere & impedire talem actum. Huius enim duobus modis imputantur homini actiones partium corporis sui: neutrum tamen istorum est in proposito. Non primum, quia quum actiones ad extra sint communes toti trinitati, non plus mouet naturam humanam ad agendum persona filij quæ est vnita, quā persona patris, aut spiritus sancti, quæ non sunt vnite: & ideo hoc modo non plus potest imputari talis actio filio quā patri, aut spiritui sancto: ista autem non plus imputatur actio naturæ humanæ, quā cuiuscunque alterius naturæ coniunctæ, quare nec filio. Nec secundum habet locum, quia sicut deus sic administrat res, ut eas propriis motus agere sinat secundum Augustinum, nec tamen propter hoc peccata creature deo imputantur, qui ea posset impedire (suum enim est dare lib. arbit. naturam, nostrum autem est uti prout volumus) sic deus potuit naturam humanam assumere & eam proprio motui relinquere, ut sic ageret, acti assumpta non fuisset, nec tamen propter hoc imputaretur persona diuinæ assumpti plusquam nō assumpti, quod eam permitteret sic agere, quia permissio sicut & motio respicit potentiam, quæ est communis omnibus personis. Et forte deus potuit assumere naturam humanā, quæ nesciuisset se esse assumptam, de qua nō esset mirum (si relinqueretur proprio motui in agendo) quin peccare posset.

9. Dicendum ergo ad formam argumenti quod actiones sunt suppositorum, tanquam eorum quæ denominantur agere, quia substantificatur naturam quæ est principium actionis: & hoc modo posset dici, quod filius dei secundum quod homo, peccare potuit, & licet ista denominatio secundum nomen videatur inconueniens (quia in nobis inconueniens est dicere quod peccauerimus) secundum rem tamen non est inconueniens, quia quamuis in nobis actiones partium imputentur supposito, quia mouet ad eas, aut non prohibet quæ prohibere deberet tamen actiones naturæ assumptæ non imputarentur supposito diuino, quia nō oportet quod moueret ad eas, nec teneretur prohibere eas, ut dictum fuit. Item si suppositum diuinum assumpsisset naturā ignis, non teneretur prohibere aut in aliquo regulare actionem eius, quin indifferenter combureret domum boni pauperis, sicut mali diuitis, & similiter assumendo naturam humanam, non teneretur regulare motum lib. arbit. quin fledatur in malum, sicut in bonum. Congruum tamen fuit, ut regularet & inclinaret ad bonum, & sic factum est, quamuis aliud fieri potuit.

10. Ad secundum argumentum dicendum quod Damascenus dicens 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 vsa est deitas humanitate, tanquam instrumentum filij, peccare nō potuit, nec isto modo magis fuit instrumentum filij, quā totius trinitatis. Damascenus tamen non dicit quod humanitas non potuit assumi quin actus omnes essent actus deitatis, tanquā principalis mouentis. Et quod arguitur quod imò, quia ubi natura cui correspondet actio, non constituit suppositum, nec inheret ei, oportet quod suppositum dicatur per eam agere, sicut per instrumentum. Dicendum quod 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 quod homo peccauerit, vel quod peccare potuit, ut declaratum est. Quod additur postea si peccare potuit, damnari potuit, cedebatur, quia quum damnari sonet in penam non est maius inconueniens dicere Christum damnatum, quā mortuum, vel passum: verūque enim conuenienter fuisset factum ex parte dei, si voluisset, nec video quare persona diuina nō possit assumere naturam hominis damnari.

12. Ad rationes principales quæ videtur probare quod Christus peccare potuit etiam secundum quod deus, & secundum quod habens talem naturā humanam, qualem assumpsit. Respondendum est ad primā, quādo dicitur quod illud quod aliquis potest si vult potest absolute, verū est, si possit illud velle, aliis non. Verbi gratia, lapidis possit currere, si possit velle currere, quia non possit velle nisi haberet voluntatem & tunc esset homo & posset currere, quia tamen non potest velle non sequitur quod possit currere, simi-

quæst. 2.

surrectionem, nec modo competunt eis secundum communem legem, quamvis aliquæ ex divina dispensatione aliquando reuelauerint, & nuntiauerint aliqua viventibus. Sed privilegia paucorum non faciunt legem communem, & ideo aequalitas hominum cum angelis non potest intelligi quoad ista quæ pertinent ad cognitionem reuelationis, sed solum quoad visionem diuinæ essentiae. Quia sicut homines possunt parificari angelis in merito ratione gratiae, quæ est radix merendi, & propter multiplicationem meritorum ex parte hominis, & quia meritum hominis innititur merito Christi, sic possunt parificari in premio, quod est vitio beata, ut plenius habet videri secundo libro, dist. 9.

9 Ad rationem dubitationis suprapositæ dicendum est quod maior propositio habet veritatem, quando lumina duo se habent de pari & æquæ immediate ad cognitionem, & agens, vel influens cognitionem agit vel influat ex necessitate naturæ. Tunc enim secundum maiorem excessum luminis est perfectior cognitio, si potentia non laeditur ab excessu. Nunc est ita quod lumen naturale intellectus, & lumen gloriæ non se habent æquæ immediate ad visionem beatam, quia quamvis utrumque se habeat passivè ad visionem beatam, tamen non æquæ immediate, quia lumen naturale intellectus est ratio recipiendi remota, lumen verò gloriæ est dispositio propinqua & immediata. Actus autem recipit variationem per illud quod se habet immediatius ad ipsum, & ideo actus beatitudinis magis variatur secundum variationem luminis gloriæ, quam secundum variationem luminis naturalis. Item deus influens visionem beatam, non influat eam ex necessitate naturæ, sed liberè. Et ideo prout placet, potest eam influere intensius vel remissius non obstante dispositione maiori vel minori huius, vel illius luminis, propter quod dato quod lumen gloriæ requireretur ex necessitate ad visionem beatam, adhuc deus posset influere perfectiorem visionem homini quam angelo non obstante maiori perfectione luminis naturalis angelici quam humani.

10 QVANTVM ad tertium dicendum est breviter, quod anima Christi diuinam videndo essentiam non comprehendit ipsam. Cuius ratio est, quia ubi perfectio obiecti in actuali entitate, excedit perfectionem potentie in intellectualitate, ibi obiectum non comprehenditur à potentia, sed perfectio diuinæ essentiae in entitate excedit perfectionem potentie intellectuales creatæ ergo nulla potentia creata potest comprehendere diuinam essentiam. Maior patet, quia illud comprehenditur, cuius finis attingitur, vel positivè ponendo terminum, vel negativè remouendo excessum (ita scilicet ut actualitas obiecti non excedat intellectualitatem potentie) minor manifesta est, scilicet quod essentia diuina perfectior sit in entitate, quam potentia quæcumque creata in intellectualitate, sicut infinitum perfectius est finito.

11 AD PRIMVM argumentum dicendum quod licet potentia intellectiva angeli sit perfectior in naturalibus, quam potentia intellectiva Christi, tamen non ad lumen gloriæ anima Christi perfectior est angelo: lumen autem gloriæ secundum vnam opinionem plus facit ad visionem beatam, quam naturalis perfectio potentie. Et ideo anima Christi ratione maioris luminis gloriæ potest esse beatorum angelo.

12 Argumentum secundum probat quod angelus potest esse beatorum homine quocumque, etiam Christo: & illud non videtur inconueniens. Si enim deus daret tantum lumen gloriæ angelo, quantum dedit animæ Christi, angelus esset beatorum anima Christi, quia æquaretur in lumine gloriæ, & excederet in lumine naturæ. Non deicit tamen quod daret angelo tantum lumen, sicut Christo, ne natura non assumpta æquaretur, imò excederet naturam assumptam.

QVÆSTIO SECUNDA.

Vtrum anima Christi videndo deum, videat in ipso omnia.

Thom. 3. q. 10. art. 2.



DE SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod anima Christi videndo deum, non videat in ipso omnia. Quia scientia anime Christi non potest æquari scientiæ diuinæ, sicut nec anima eius æquari potest essentiæ diuinæ, sed si anima Christi videns deum cognosceret omnia in ipso, scientia anime Christi æquaretur scientiæ diuinæ: ergo &c. Maior iam patet. Minor probatur, quia quantitas scientiæ attenditur secundum numerum obiectorum. Si ergo anima Christi cognosceret omnia sicut deus, scientia anime Christi æquaretur scientiæ diuinæ, quod est impossibile.

Item Matth. 20. dicitur quod de die illa, scilicet de die iudicii nemo scit, neque angeli in cælo, neque filius, sed tantum pater. Sed constat quod filius secundum diuinam naturam scit omnia, sicut pater: ergo secundum humanam ignorat aliquid quod non ignorat pater.

IN CONTRARIVM 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 virtutem, & deitatem, & sapientiam, dicit glossa, id est omnem cognitionem.

4 RESPONSIO. Quæstio ista solum intelligitur de cognitione beata, vtrum secundum eam anima Christi videndo deum cognoscat in ipso omnia. Circa quod intelligendum quod de rebus possumus habere duplicem cognitionem, scilicet quid sunt, & an sint. Prima est cognitio rei quantum ad quidditatem & essentiam. Secunda est cognitio rei quantum ad actus & existentiam. Dicendum ergo quod anima Christi videndo deum scit in ipso omnia entia, & possibilia, quantum ad id quod sunt, de nullo tamen cognoscit ex natura talis visionis, an sit, an non. Cuius ratio est ista, intellectus creatus videns clarè diuinam essentiam, videt in ipsa omnia quæ per ipsam naturaliter, & ex necessitate repræsentantur, alia verò non, sed essentia diuina non necessitate repræsentatur omnes res entes, & possibiles, quantum ad illud quod sunt. Non autem quantum ad actus & existentiam (scilicet an sint, an non) ergo omnis intellectus creatus tam Christi quam cuiuscumque alterius, videndo deum, cognoscit in ipso de omni re ente vel possibili quid sit, non autem an sit. Maior patet, quia ex parte repræsentantis non est impedimentum, quum repræsentet naturaliter, & ex necessitate, & determinatè. Nec ex parte cognoscentis, cui sit repræsentatio, quia ex quo potest in essentiam diuinam quæ excedit omnia alia, etiam simul sumpta, potest in omnia per ipsam repræsentatam. Minor probatur, quod enim repræsentet omnes res entes & possibiles, quantum ad id quod sunt, non est dubium, quia aliter deus qui cognoscit omnia per suam essentiam non cognosceret omnes res.

5 Quod autem repræsentet eas naturaliter, & ex necessitate probatur sic, diuina essentia repræsentat res creatas, sicut causa repræsentat effectum. Sed diuina essentia est causa secundum potentiam omnium rerum naturaliter & ex necessitate quantum ad id quod sunt, licet non sit actu causa produciens nisi liberè. Est enim in potestate diuinæ libertatis producere quamlibet rem, sed non est in libertate diuinæ naturæ posse producere quancumque rem, imò ex naturali perfectione diuinæ essentiae, est habere potentiam omnia produciendi. 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 causæ est productum, & productum, ita ex parte effectus est productum, & productum. Quorum primum respicit essentiam absolute secundum respectum eam sub actuali esse, sicut ex parte causæ productum respicit potentiam, produciens autem respicit actionem, & effectum, & effectum, quantum ad id quod sunt necessario & essentialiter repræsentantur ab essentia diuina, ut est productum virtutis, sed quantum ad existentiam actus non, quia dependent ex libera voluntate diuina. Et sic patet minor: sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod intellectus videns diuinam essentiam, videt in ea omnia alia, quantum ad id quod sunt, scit enim de quocumque ente possibili quid est, ut quid est homo, & quid est alius, non tamen scit vtrum homo vel alius sit in rerum natura, ex natura talis visionis: nec in hoc intellectus Christi excedit alios intellectus beatos, nisi in limpiditate videndi.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod scientia anime Christi non æquatur scientiæ diuinæ, per hoc quod videt 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 & quidditatis, sed etiam per quæcunque speciem rei quot individua sunt actualiter, vel erunt pro quacunque differentia temporis, quia cognoscit essentiam suam non solum ut est potens producere, sed ut est actu volens producere hoc vel illud: numerus autem individuum excedit numerum quidditatum secundum speciem. Etiam dato quod æquaretur secundum numerum scitorum non tamen simpliciter. Quia quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scitorum, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Constat autem quod deus clarior videt res, quam quicunque intellectus creatus, quod deus clarior videt res, quam quicunque intellectus creatus, quod deus clarior videt res, quam quicunque intellectus creatus.

7 Ad secundum arg. dicendum quod illa cognitio de die iudicii quando futura sit, est cognitio an sit, vel quando erit, & rationem cognitionem nullus beatorum præter deum habet ex natura visionis diuinæ, ut dictum fuit, nihilominus quamvis anima Christi hoc modo non habuit cognitionem de die iudicii, habuit tamen per reuelationem iudicis tamen nescire, quia non fecit eis indicem. Interrogatus enim ab Apostolis super hoc Act. 1. noluit eis indicare, sed dixit, non est vestrum nosse tempora, vel momenta, &c. Patet autem dicitur scire, quia hanc cognitionem tradidit filio, non solum secundum diuinam naturam, sed etiam secundum humanam, sicut Christus arguit

argumentatur: si enim Christo homini datum est qualiter oportet eum iudicare, multo magis datum est ei scire, quod est minus, scilicet tempus iudicii.

8 AVCTORITAS autem Gregorii adducta pro alia parte, intelligenda est de cognitione rerum quantum ad essentiam, & non quantum ad existentiam, vtrum sint, an non. Et similiter exponenda est glossa Apoc. vel vtrumque intelligendum est, non solum de cognitione beata, sed de quacunque cognitione diuinitus infusa, de qua postea queretur.

QVÆSTIO TERTIA.

Vtrum præter cognitionem rerum in verbo data fuerit Christo cognitio rerum in proprio genere.

Thom. 3. q. 11. art. 1. & 2. & 3. & 4. & 5.



DE QVARTVM quæritur de secunda cognitione quæ ponitur in Christo. Et quæritur, vtrum præter cognitionem rerum in verbo fuerit Christo infusa alia cognitio rerum in proprio genere. Et videtur quod non, quia eiusdem secundum idem, ac respectu eiusdem non est nisi una perfectio, sed Christus secundum partem intellectivam non habet de eiusdem rebus aliam cognitionem.

Item ubi est cognitio perfecta, non indiget cognitione imperfecta, sed omnis creata cognitio quæ habetur de rebus in verbo, ergo ubi est cognitio de eisdem rebus in verbo, superfluit omnis alia cognitio de eisdem rebus, sed in Christo est cognitio rerum in verbo, ergo &c.

IN CONTRARIVM arguitur, quia cognitio rerum in verbo non excludit in angelis cognitionem earum in proprio genere. Matutina enim cognitio non excludit vespertinam: ergo similiter in Christo cognitio rerum in verbo non excludit cognitionem rerum in proprio genere.

RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an in Christo sit ponere talem scientiam. Secundum est, ad quæ, & quæ se extendit. Tercium est de vñ illius scientiæ, vtrum fuerit collatiua, & per conversionem ad fantasma.

QVANTVM ad primum dicendum est quod præter cognitionem beatam fuit in Christo cognitio infusa, quia cognovit res in proprio genere. Quod probatur dupliciter, supposito illo quod dictum fuit superius, scilicet quod non deicit filii dei assumere naturam humanam imperfectam: tunc sic, sicut se habet gratia ad voluntatem, sic scientia ad intellectum, sed in Christo fuit plenitudo gratiæ perficiens voluntatem non solum ad actus patriæ, sed ad actus viæ: ergo in Christo fuit plenitudo scientiæ perficiens eius intellectum, non solum quo ad actum patriæ, quæ est visio beata, sed etiam quo ad actum viæ, quæ est cognitio rerum in proprio genere. Secundum quia dicit Dion. 7. cap. celestis Hierarchie, Christus secundum quod homo docet angelos. Hoc autem non potest intelligi quo ad cognitionem beatam, quia secundum illam quilibet docetur immediate à deo videndo diuinam essentiam, & illa quæ repræsentantur per ipsam. Oportet ergo quod intelligatur de alia scientia, per quam cognoscuntur res aliter quam in verbo. Tenendum est ergo quod in ipso ad instanti suæ conceptionis fuit non solum cognitio beata, sed quædam alia cognitio infusa, per quam cognovit non solum entia naturalia, sed etiam mysteria diuina, ut statim dicetur.

QVANTVM ad secundum dicendum est quod scientia hæc extendit se ad cognitionem omnium rerum naturalium, & ad cognitionem omnium mysteriorum diuinorum, & omnium creationum & factorum hominum. Quod autem extendat se ad cognitionem omnium rerum naturalium, & omnium mysteriorum diuinorum patet ex eodem principio, ex quo supra, scilicet quod deicit quod anima Christi esset perfectissima. Ex quo sic arguitur, Ens in potentia non est perfectum quousque deductum sit ad actum, sed anima Christi fuit in potentia naturali ad cognitionem omnium rerum naturalium, cum hæc 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 cognouit omnia facta, & cogitata hominum patet, quia cuiuslibet beato præter visionem 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 videt per talem scientiam, nisi sicut videtur in viatoribus deductione naturali, quia visio clara & nuda diuinæ essentiae est visio beata, de qua dictum fuit superius: autem quæ dicta sunt infusa autur

mysticè de Christo Esa. 11. ubi dicitur plenus spiritu sapientiæ, & intellectus, scientiæ & consilij. Nam ad sapientiam pertinet cognitio diuinorum ad intellectum principiorum, ad scientiam, cognitio conclusionum, & ad consilium cognitio agendorum, quæ omnia perfectissime fuerunt in Christo, propter quod dicit Apost. Col. 2. quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ dei absconditi: sic patet secundum.

QVANTVM ad tertium de vñ talis scientiæ vtrum fuerit collatiua, & de conversione ad fantasma. Intelligendum est quod duplex est collatiua per quam ex notis inuestigantur ignota, & talis non fuit in Christo, cui omnia nota erant per scientiam infusam. Alia est collatiua, per quam ex aliquo actu considerato deducitur aliud non actu consideratum, licet habitualiter esset notum, & hæc fuit in Christo, quia non considerauit simul omnia, quorum notitiam habitalem habuit. Et ideo ex vno actu considerato potuit aliud non actu consideratum collatiue deducere. De conversione autem ad fantasma videtur esse tenendum quod fuerit necessaria ad vñ talis scientiæ. Cuius ratio est, quia perfectio recipitur secundum modum, & capacitatem receptibilis. Hæc autem scientia de qua loquimur, fuit perfectio anime Christi secundum quod erat viator. Conditio autem anime intellectus pro statu viæ est nihil cognoscere, nisi per conversionem ad fantasma, non solum quo ad res naturales, sed etiam quo ad diuina mysteria dicere Dionysio, quod impossibile est nobis aliter superlucere radium diuinum, nisi factorum velaminum varietate circumueharum. Propter quod videtur quod ad vñ talis scientiæ requirebatur in Christo conversio ad fantasma. Et ideo vñ talis scientiæ non habuit Christus à principio, licet habuerit habitum.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod maior veritatem habet de perfectionibus eiusdem rationis, non autem de perfectionibus diuersarum rationum, quia eandem rem possumus cognoscere per seipsam, & per causam suam: & hæc sunt diuersæ cognitiones eiusdem potentie respectu eiusdem obiecti. Et eodem modo est de cognitione in verbo, & in proprio genere, quia non sunt eiusdem rationis, sed diuersarum.

Ad secundum dicendum est quod licet habens cognitionem perfectam non indigeat minus perfecta, non oportet tamen quod minus perfecta superfluit, quia vtrique perficit subiectum secundum modum suum, nec vna minuit perfectionem alterius, & ideo licet cognitio beata simpliciter sit perfectior quacunque cognitione alia, eo quod est nobilior obiecti, tamen alia cognitio videtur esse in aliquo perfectior quantum ad cognitionem rerum creatarum, quia per cognitionem beatam non cognoscitur de rebus, an sint, an non. Per aliam autem cognitionem cognoscit Christus de rebus an sint. Et similiter de mysterijs diuinis, de factis & cogitationibus hominis, propter quod non superfluit, imò quod hoc perficit, vel supplet id quod non habetur per cognitionem beatam.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum in Christo fuerit scientia modo humano acquisita.

Thom. 3. q. 9. art. 4. ad primum.



OSTEA quæritur vtrum in Christo fuerit aliqua scientia modo humano acquisita. Et videtur quod sic, quia Christus in scientia profecit secundum illud Luc. 2. Iesus proficiebat sapientia, ætate, & gratia apud deum & homines. Et Ambrosius dicit quod proficiebat secundum sensum humanum.

Sed constat quod non proficiebat quantum ad scientiam beatam, nec quantum ad infusam, quia vtramque istarum habuit plenissime ab instanti suæ conceptionis, ergo proficiebat secundum aliam scientiam modo humano acquisitam.

Item perfectio gratiæ non excludit perfectionem naturæ, sed ad perfectionem naturalem anime pertinet acquirere scientiam per experimentum & doctrinam, ergo scientia beata & infusa quæ fuerunt in Christo per gratiam, non excludunt ab eo scientiam modo naturali acquisitam.

Ad idem est quod dicitur Heb. 5. quod cum esset filius dei dicitur ex his quæ passus est obedientiam.

IN CONTRARIVM arguitur, quia si in Christo esset aliqua scientia modo humano acquisita, ille modus esset per doctrinam vel experientiam, non per doctrinam, quia sicut dicitur Ioan. 7. Mirabantur Iudei dicentes, Quomodo hic literas scit cum non didicerit eas? nec per solam experientiam, quia illa scientia quæ est per solam experientiam vnius hominis acquisita est valde imperfecta, quod non est ponendum in Christo: ergo nullo modo fuit in Christo scientia modo humano acquisita.

RESPONSIO. De hac quæstione sunt duo modi dicendi, non solum à diuersis doctoribus, sed ab eodem in diuersis locis.

D Vnus

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 acceptis, eius est orare pro accipiendis, sed Christus egit gratias pro acceptis, Io. 11. Pater gratias ago tibi quoniam audisti me, ergo eius fuit orare pro accipiendis. Oravit autem tam pro se quam pro alijs, sed differenter, quia omnis oratio qua oravit pro se fuit petitio bonorum corporalium, vel pro amotione malorum, oratio autem qua oravit pro alijs fuit indifferenter pro bonis corporalibus vel spiritualibus adipiscendis, vel malis amouendis. Cuius ratio est: quia omnis oratio fuit ad supplemum aliquem defectum, Christus autem non patiebatur aliquem defectum quantum ad bona spiritualia, patiebatur autem quantum ad bona corporis, nos autem patimur in utroque defectum, & ideo omnis oratio qua oravit per se fuit de bonis acquirendis corporalibus, vel malis corporalibus amouendis, oratio autem qua oravit pro alijs potuit esse indifferenter de omnibus corporalibus & spiritualibus. Oravit etiam non solum mentaliter, sed vocaliter propter duo. Primum propter veritatem humane nature insinuandam secundum quam est minor pater & obediens, ipsi & orans eum. Secundum ut praeberet nobis exemplum recurrendi ad deum in necessitatibus nostris, & sic patet primum.

Th. art. 2. 6 QVANTVM ad secundum dicendum est quod oratio potest esse alicuius dupliciter. Vno modo sicut proponens. 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, istud autem non est sensualitatis quae non transcendit sensibilia, sed rationis, ergo &c. Secundo modo potest esse oratio sensualitatis inquam eius pro quo proponitur, & sic oravit Christus quando petiuit calicem passionis eius a se transferri. In hoc enim insinuauit affectum sensualitatis, quod fecit propter tria. Primum ut ostenderet se assumpsisse veram naturam humanam cum omnibus naturalibus effectibus. Secundum ut ostenderet quod homini licet secundum naturalem affectum aliud velle quam deus velit. Tertiū ut doceret quod homo proprium affectum debet diuine voluntati subdere, unde postquam dixerat transeat a me calix iste, subiunxit, verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis. Et sic patet secundum.

Th. art. 4. 7 QVANTVM ad tertium sciendum est quod cum oratio sit quasi interpretis voluntatis humane 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 aliud non obstat: unde magis debet voluntas secundum doctores velle quam voluntas, quia scilicet homo illud velle nisi aliud obstat. 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 Heb. 5. apostolus, quod exauditus est pro reuerentia sua & ipsemet Christus Io. 11. quando dixit ego, autem sciebam quia semper me audis. Oratio autem Christi quam proposuit insinuans motum sensualitatis vel voluntatis naturalis non fuit exaudita, quia nec erat illud simpliciter volitum a Christo sicut dictum est, sed proponebatur ad insinuandum veritatem nature assumptae. Et propter causas iam dictas, & de hoc intelligitur quod scriptum est in Psal. Clamabo per diem & non exaudies. Orationem etiam qua Christus oravit pro suis crucifixoribus patet ignoscere eis ut habetur Luc. 23. Et oratio qua oravit pro his qui credituri erant per verbum apostolorum in ipsum ut essent vni in eo ut habetur Io. 13. exaudita fuit secundum intentionem orantis, non enim oravit simpliciter pro crucifixoribus ut simpliciter eis dimitteretur, sed ut minus punirentur, quia peccabant per ignorantiam, nam subiunxit, quia nesciunt quid faciunt, non orabat etiam pro omnibus qui credituri erant in eum, sed solum pro praedestinati in quibus effectum habuit eius oratio.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut Christus sciuit quid esset futurum, ita sciuit 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 fuit semper deum contemplatus, fuit tamen nouus assensus per nouam explicationem voluntatis, & hoc sufficit ad orationem.

10 DE DVBITATIONE autem quam ponit Ambro. in Christo notandum est quod dubitatio primo & principaliter significat motum rationis super utramque partem contradictionis

nam cum formidine determinandi alteram. Secundum autem translatum est nomen 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 sufficientibus concludere alteram 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 laesum sibi imminere, & non videt facultatem euadendi. Christus autem secundum carnem infirmus fuit & secundum sensualitatem videbat mortem sibi imminere, nec potuit euadere propter quod sensualiter trepidabat quamuis in ratione deliberativa esset summa securitas, sicut ipse dixit, Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.

Sententia huius distinctionis decima octavae in generali & speciali.

DE MERITO autem Christi. Superius determinauit 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 primo agit de meriti perfectione, & secundo de merendi necessitate ibi. Sed vero queritur. Prima in tres, quia primo ostendit quid Christus meruit in se. Secundum quando meruit ibi, nec solum. Tertiū quid meruit quo ad nos ibi, nec tamen gloriam. Illa vero in qua agit de merendi necessitate quae incipit ibi. Si vero post passionem Christus adeptus est, sine merito passionis habere potuit. Secundum supposito quod sic, inquit ad quid pati voluit ibi. Ad quid igitur. Haec est diuisio &c.

1 IN SPECIALI sic procedit, & dicit quod quid crediderunt quod Christus nihil sibi meruit, sed solum nobis quibus meruit redemptionem a diabolo, a peccato & a poena. & per meritum regni coelorum, 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 auctoritatibus Aug. & Ambro. ut patet in littera. Deinde dicit quod ista non solum meruit sibi Christus per passionem suam, sed etiam a conceptione sua, quia cum ex tunc fuerit plenus gratia, tantum meruit quantum postea ita quod passio eius addidit tantum 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 quod innotescit. Postea ponit concordiam cuiusdam contrarietatis quae videtur esse inter Ambro. & Aug. Quia Ambro. dicit quod pater dedit filio per naturam nomen quod est super omne nomen, & Aug. dicit quod deus dedit hoc homini Christo per gratiam, sed dictum Ambro. est intelligendum de generatione aeterna, & dictum Aug. de assumptione temporalis. Postea querit magister utrum Christus impassibilitatem & immortalitatem & nominis sui exaltationem potuerit habere sine merito, & dicit quod sic, sed ex quo fuit homo mortalis non potuit, hoc est non deuit 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 coelorum ianuam aperiret. Et declarat hoc per auctoritatem Ambro. & per quendam aliam ut patet in littera. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in Christo fuerit tantum vna actio.

Thom. 3. q. 19. ar. 1.

CIRCA distinctionem istam primo queritur, vtrum in Christo fuerit tantum vna actio. Et videtur quod sic, ubi est vnum operatum fuit humanitatis operatio. Sed idem operatum fuit diuinitatis in Christo, & diuinitatis in Christo, ergo eadem operatio fuit humanitatis & diuinitatis in Christo.

2 Item eadē videtur esse operatio principalis agentis & instrumentalis.

Vtrum Christus meruerit aliquid in instanti suae conceptionis.

Thom. 3. q. 34. ar. 2.



SECUNDO queritur, utrum 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.

1 Item omne humanum meritum videtur consistere in aliqua actione in qua anima communicat corpori saltem ut obiecto, quia cum corpus communicet in praeiudicio 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 indispotitae sicut in ceteris parulis, ergo non potuit mereri.

2 IN CONTRARIVM arguitur, quia perfecti est agere, sed Christus in instanti suae conceptionis fuit perfectus vir secundum illud Hier. 31. Nouum creauit dominus super terram femina circumdedit virum, ergo Christus in instanti suae conceptionis potuit agere ea quae sunt viri, hoc autem est mereri, ergo &c.

3 RESPONSO. Quaeestio ista vni supponit & aliud querit, supponit quod Christus mereri potuerit, & querit de tempore possibilitatis vtrum scilicet in instanti suae conceptionis potuerit exire in actum meritorium.

4 PRIMVM supponitur rationabiliter propter duo. Primum est quia ad meritum non videtur necessaria esse nisi tria scilicet quod agens non sit simpliciter in termino, quia comparatur meritum ad praeuium, 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 agens sit bona vel mala hoc habet ex obiecto & circumstantia obiecti, sed quod sit imputabilis ad laudem vel vituperium meritorium vel demeritum hoc habet ex eo quod est in potestate agentis ut declaratum fuit secundo libro. Tertiū est quod actio proportionem habeat ad praeuium, quae proportio attenditur secundum gratiam & charitatem, ex quibus potest sic argui, quicunque 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. Secundo patet idē sic, nobilius est aliquid habere per meritum quam sine merito, sed omnis perfectio & nobilitas est Christo attribuenda, 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 nobilius est aliquid habere a se & per se quam ab alio, vel per alium, qui autem habet aliquid per proprium meritum quodammodo habet illud per seipsum inquantum per actionem suam fecit sibi illud debitum, qui habet sine merito habet omnino per alium, ergo nobilius est habere per meritum aliquid quam sine merito de his qui possunt cadere sub merito, & quia quod est nobilius est Christo attribuendum, consequens est quod ipse habuit per meritum illud quod alij habent per meritum, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati & perfectioni Christi praeiudicaret quam per meritum accrescat sicut est gratia, scientia, beatitudo animae, & vnio 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.

5 QVANTVM ad secundum an scilicet 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 attribuire 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 ipsi attribuendum. 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 impediens extrinsecum. Tertiū propter successionem operationis, sicut leue non impeditur non moueri in eodem instanti quo est, quia motus in instanti esse non potest. Constat autem quod Christo non deficiebat aliqua perfectio ex parte animae quae esset necessaria ad merendum, nihil enim erat quod impedire posset actum meritorium, ipse autem

menti, sed natura humana in Christo fuit instrumentum diuinitatis ut Damascen. libro 3. ergo vtriusque fuit vna & eadem actio.

3 IN CONTRARIVM arguitur, quia magis distans in Christo natura diuina & humana quam distans in nobis diuersae potentiae eiusdem animae, sed diuersarum potentiarum fuit diuersae actiones, ergo fortiori ratione naturae diuinae & humanae in Christo fuerunt plures actiones.

4 RESPONSO. Dicenda sunt tria. Primum est quod humanitatis & diuinitatis in Christo fuit vna actio, in alio tamen & alio genere causae. Secundum est, quod secundum utramque naturam fuit in Christo vna actio in vno & eodem genere causae, sed in alio modo. Tertium est quod impossibile est in eodem genere causae & in eodem modo esse in Christo tantum vnam actionem diuinitatis & humanitatis.

5 PRIMVM patet sic, quia actio & passio sunt vnus motus qui sunt in passio sicut in subiecto sicut dicitur 3. Phil. & ideo motus & mori est idem actus. Sed vnus tanquam agentis, & alterius tanquam meri patientis, & sicut est de motu ita est de quacunque actione, tunc sic agentis & patientis est idem actus licet in alio genere causae, sed diuina natura & humana in Christo se habuerunt respectu plurium actionum ut agentis, & patientis sicut respectu receptionis gratiae & gloriae, & huius ratio est, quia quod insinuat deus recipiebat humanitas, ergo omnes huiusmodi actiones fuerunt diuinitatis & humanitatis, vnus tanquam agentis & alterius tanquam subiecti recipientis & ita in diuerso genere causae.

6 SECUNDO patet sic, omnem actionem quam efficit secunda causa efficit causa prima, sed per alium modum sicut habetur in commento primae propositionis de causis, sed humana natura se habet ad diuinam ut causa secunda ad primam, ergo omnem actionem quam efficiebat humana natura in Christo efficiebat natura diuina, sed per alium modum, quia quod efficiebat natura humana immediate hoc faciebat diuina mediate. Secundum hunc modum eadem est actio agentis principalis & instrumentalis scilicet in eodem genere causae, sed in alio modo.

7 TERTIVM patet simpliciter. Primum sic, plurificato principio per se, & sufficienti, & immediato, oportet pluralificari actionem, nunquam enim ad vnam actionem concurrere possunt plura principia per se si quodlibet per se sit sufficienti immediatum, sicut sufficienter fuit declaratum libro primo distinctione prima. Sed diuina natura est sufficienti principium, & per se, & immediate aliarum actionum actionum similiter & humana natura supposita eius conseruatione, quare oportet huiusmodi actionem esse plures. Secundum sicut se habet vnitas actionis ad vnitatem personarum diuinarum est vna actio propter vnitatem naturae diuinae, ergo in Christo sunt plures actiones propter pluralitatem naturarum existentium in ipso. Tertiū sic, actionum quaedam sunt manentes in agente, quaedam transientes in materiam exteriori, sed tam haec quam aliae pluralificantur in Christo secundum deitatem & humanitatem, ergo &c. Minor declaratur. Quod enim actiones intra manentes pluralificantur in Christo patet ex eo quod praeter scientiam diuinam ponitur in Christo humanam, & praeter velle diuinum humanum patet, quod aliqua conueniebant ei secundum diuinam naturam sicut gubernatio mundi, operatio miraculorum & huiusmodi. Quaedam etiam conueniebant ei secundum naturam humanam sicut corporaliter tangere infirmum & huiusmodi, quare & cetera.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod in sanatione leprosi aliud fuit proprium operatum deitatis, & aliud proprium operatum humanitatis, quia proprium operatum deitatis fuit sanatio leprosi, proprium autem operatum humanitatis fuit tactus corporalis, & haec duo adinuicem concurrebant ad insinuandum quod idem personaliter erat qui ut homo tangebatur, & ut deus sanabat.

9 Ad secundum dicendum est quod principalis agentis & instrumentalis potest esse eadem actio in eodem genere causae, sed in alio modo, sed in eodem genere causae & in eodem modo non est possibile. Quando etiam dicimus quod eadem est actio principalis agentis & instrumentalis, non est hoc intelligendum de actione quam principale agens habet instrumentum mouendi ipsum, & de illa quae habet instrumentum in alio subiecto, istae enim sunt plures cum sint in pluribus subiectis. Prima est in instrumento moto a principali agente, secunda in eo quod subiecit instrumentum, sed intelligendum est de actione quam habet instrumentum immediate in id quod dicitur.

rem actus voluntatis quo meremur indubitable est & non succedens, ergo anima Christi in eodem instanti quo fuit mereri potuit, & per consequens meruit.

7 Alius modus est quod Christus in instanti sue conceptionis non meruit quoad usum virtutis seu actum, sed solum habuit meritum in radice scilicet in habita charitatis, & aliam virtutem ex quibus dignus fuit gloria. Quod probatur sic, si Christus meruit in instanti sue 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 quod viator, sed secundum quod comprehensor, ergo per illam non meruit. Nec per aliam, quia actus voluntatis in quo consistit meritum sequitur actum cognitionis, in Christo autem prater cognitionem beatam non fuit nisi duplex cognitio scilicet infusa & experimentalis. Neutra autem istarum cognitionum fuit in Christo secundum actum in primo instanti sue conceptionis propter imperfectionem organorum & virtutum sensitiarum quarum actus sunt necessarii ad usum scientie infuse & experimentalis ut dictum fuit prius, ergo in Christo non potuit esse in primo instanti sue conceptionis aliquis actualis motus voluntatis quo mereretur. Probabile est enim quod deus anima Christi ex ea parte qua fuit viator ex qua convenit ipsi mereri non fuerit mutatus naturalis ordo viarum qui est quod nihil intelligimus neque naturaliter, neque per revelationem nisi ex sensu & imaginariis. Si autem anima Christi in primo instanti sue conceptionis potuit exire in actum voluntatis meritorium, sicut ponit precedens opinio, nihil enim obstitit nisi hoc quod aliqui possent videri, quod actus qui habet creatura rationalis in primo instanti sue creationis non esset in potestate eius, & sic non esset meritorius. Iudicium autem non obstat, quia deus sicut ab eterno voluit quicquid vult postea voluit, & tamen aliqua vult liberare & non omnia ex necessitate. Ita possibile est quod creatura rationalis intellectualis in primo instanti sue creationis possit multa velle non ex necessitate, sed liberare, & tale velle meritorium potest esse si cadat super debitu obiecti cum debitis circumstantiis.

8 AD RATIONEM 5. vtriusque partis potest responderi. Ad primam dicendum quod non est simile de merito & de demerito respectu primi instantis, quia peccatum seu demeritum non potest esse in voluntate nisi precedente aliquo defectu in cognitione, angelus autem non potuit in primo instanti sue creationis habere aliquem defectum cognitionis naturalis, quia talis defectus nunquam fuit in angelo ut dictum fuit in secundo libro, 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 quod ex tali defectu vel ignorantia cum sit inuincibilis peccare non potuit, potuit tamen mereri, quia ad meritum sufficit actus voluntatis liberare cadens super debitu obiectum cum debitis circumstantiis, qui tunc potuit esse in angelo ut dictum est. Similiter anima Christi in principio sue creationis, aut habuit prater 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 quod non oportet animam communicare cum corpore ut obiecto in omni actione meritoria, sed sufficit quod anima sit in corpore passibilis, & mortali ratione cuius est in statu viarum, & nihilominus totus homo remanet ab eis, quia anima que est principalis radix merendi, est id quod est principalis in homine, nec potest simpliciter perfici nisi per se in corpore, propter quod meritum animae reddidit in corpus in quo est sicut in subiecto, licet aliqua potentia eius non sint perfectiones organorum corporalis.

10 AD RATIONEM alterius partis potest dici secundum aliam opinionem quod Christus ab instanti sue conceptionis fuit perfectus vir quo ad habitum scientie, gratie & virtutis in quibus consistit meritum virtualiter & in radice, sed non fuit perfectus vir quo ad usum in quo consistit formaliter meritum excepto actu visionis beate qui magis est premium quam meritum.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum Christus per passionem suam aliquid meruit.

Thom. 3. q. 48. ar. 1. & 2. q. 49. ar. 6.

TERTIO queritur, vtrum Christus per passionem suam aliquid meruerit. Et videtur quod non, quia aut meruisset sibi, aut nobis, non sibi, quia superfluum est aliquid mereri illud idem quod prius meruerat, sed Christus meruit ante passionem suam

quicquid vnum postea habuit, ergo per passionem suam nihil sibi meruit. Item nec nobis, quia ex eadem radice procedit laus & meritum, sed opus vni non est alteri laudabile, ergo nec meritorium.

1 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.

2 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 charitatem maiorem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis, ut dicitur Ioan. 15. ergo passio Christi fuit maxime meritoria.

3 Ad idem est quod dicitur Phil. 2. factus est obediens usque ad mortem, propter quod & deus exaltavit illum, ubi dicit glossa Aug. quod humilitas passionis claritas est meritum, claritas autem humilitatis est premium.

4 RESPONSO. 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 est an nobis meruerit.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod illud quod cadit sub merito prout de ipso loquuntur theologi, oportet quod sit de pertinentibus ad beatitudinem primo vel consequenter, sit de pertinentibus ad beatitudinem primo vel consequenter, oportet etiam quod non sit naturae debitum, quia naturalia sub merito non cadunt, requiritur etiam quod sequatur meritum tempore vel natura, & fore necessarium est quod sequatur meritum tempore, ex quo patet quod Christus meruit sibi per passionem suam.

6 IMPASSIBILITAS corporis cum ceteris dotibus corporis, & exaltationem nominis sui, cuius ratio est, quia Christus meruit sibi per passionem omne illud quod pertinet ad beatitudinem, & gratiam ante passionem non fuit ab eo habitum, nec naturae debitum, sed impassibilis corporis cum ceteris dotibus eius pertinet ad beatitudinem saltem secundario, & similiter exaltatio, de manifestatio beatitudinis, quia gloria est clara cum laude nominis ut dicit glo. Roman. vltimo, & quia ut dicit philosophus 1. Ethicorum de bene esse felicitatis est ut felix non solum vinus, sed etiam mortuus vivat in memoriis hominum. Hoc etiam Christus ante passionem suam, aut non habuit ut fuerunt dotes corporis, aut non completit ut exaltationem sui nominis. Neutrum enim istorum fuit debitum naturae humanae in Christo, ergo Christus in quo debuit esse completissima beatitudo per passionem suam meruit sibi omnes dotes corporis, & exaltationem suam manifestationem suae beatitudinis. Quae exaltatio consistit in tribus in notitia cordis ut cognoscatur esse verus deus, & verus homo, in reuerentia corporis quo ad generationem, & similia, in oris confessione, quae tria tangit apostolus ad Phil. 2. dicit, propter quod & deus exaltavit illum & dedit illi nomen super omne nomen, scilicet ut credatur deus, nomen enim fuit de re notitiam, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, quorum ad reuerentiam corporis, & omnis lingua confiteatur quantum ad confessionem oris, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum advertendum est quod aliquid mereri alteri vel pro altero potest intelligi dupliciter. Vno modo quod meritum vni cedat alteri ad meritum. Alio modo quod fructus meriti vni redundet in alterum. Primo modo nemo potest mereri pro altero, nec Christus sic meruit pro nobis, quia sicut dictum fuit in precedenti questione. Operatio bona, vel mala ex hoc habet rationem imputabilis ad meritum vel demeritum, quod ipsa est in potestate operantis, sed operatio vni non redundat in alterum, ergo operatio vni non bona vel mala nulli alij potest imputari ad meritum vel demeritum, igitur modo Christus sic nobis meruit. Secundo autem modo vni potest alteri mereri vel demereri, ita scilicet quod fructus vel demeriti 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 vni potest fructum operis sui in alterum transferre, verbi gratia, ut ei aliquis ferat diuitias vel pauper ei in aliquo obligatus a debito liberetur, vel ut habeat mercedem operis in toto vel in parte prout placeat operanti.

8 Transfere, ergo apud deum ratione charitatis mutatur vni potest fructum operis sui meriti communicare, & hoc concordat ei quod in quarto libro dicitur, scilicet quod vni potest pro alio satisfecisse, quod non intelligendum est quod actus satisfaciendi sit meritorius 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 patebit in sequenti distinctione. Nec in hoc quod dictum est prius est differentia inter meritum quovis purus homo mereretur alteri

etiam & quo Christus meruit nobis. Quid autem meruit nobis dicitur postea.

8 AD PRIMUM argumentum dicendum quod Christus per passionem suam meruit sibi & nobis, & quod dicitur quod frustra meretur aliquid illud quod prius meruerat. Dicendum quod non meretur enim aliquid nisi 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 vltimis duobus modis Christus meruit sibi dotes corporis & exaltationis, quia haec fuerunt sibi magis, & aliter per passionem debitam quam per precedentia merita, nec tamen propter hoc frustra passus est, quia actio charitatis qua quis meretur non est principaliter propter premium, sed propter bonum charitatis qua deus summe diligitur, unde homo habens charitatem operatur quae sunt 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 quod cum meritum non consistat in habitu, sed in actu, ideo licet Christus tempore passionis non habuerit aliam vel maiorem charitatem quam prius, quod tamen habuit actum potuit aliquid mereri & alio modo & forte ampliori modo, quia satis durum videtur quod multiplicatio actuum meritoriorum supposita aequali charitate non sit amplius meritoria quam unus solus actus.

Sententia huius distinctionis decimanone in generali & speciali.

NUNC igitur queramus. Superius magister determinavit de merito Christi secundum quod ordinatur ad consecutionem boni sibi & nobis. Hic determinat de ipso secundum quod ordinatur ad remotionem mali in nobis, ipse enim in se nec subditus fuit culpae, nec debitor poenae. Et diuiditur in duas. Primo ostendit ad quo factus liberari per passionem Christi. Secundo determinat de causa passionis disto. ibi. Si vero queritur, prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primo ostendit ad quibus malis Christus nos liberavit. Secundo de his quae dicuntur de Christo ratione huius liberationis ibi, unde dicitur. Prima in tres. Primo ostendit quomodo per predictam passionem liberati sumus a malo culpae & a potestate insurgentis ad culpam scilicet demonis. Secundo ostendit quod hoc non poterat esse nisi per deum & hominem ibi, factus est homo. Tercio determinat de liberatione a poena sibi, a qua poena temporalis. Secunda pars principalis, unde & ipse diuiditur in tres. Primo ostendit per hanc liberationem quod Christus debet dici redemptor. Secundo quod debet dici mediator ibi, qui solus dicitur. Tercio ostendit secundum quam naturam dicatur mediator ibi, unde & mediator. Hae est sententia & distinctio lectionis in generali.

1 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primum quod per meritum Christi sumus liberati a peccato & principaliter a diabolo per consequens inquantum sumus per Christum iustificati quod tripliciter apparet. Primo quia per meritum Christi charitas in cordibus nostris exaltatur, per quam iustificamur, & a peccatis liberamur, & per consequens a diabolo qui per peccatum vincit nos tenebat. Secundo per fidem nostram eius a peccatis liberamur & iustificamur, sicut enim aspicientes serpentem & mori in ligno sanabantur, sic cum per fidem in Christum aspiciamus qui pro nobis in ligno pendit a peccato solvuntur, & a diabolo liberamur. Tercio quia Christus sua morte offerens voluntatem sacrificium culpam destruxit per quam nos diaboli vincti tenebatur, & eius potestatem in tantum debilitavit quod licet tentari possumus, non tamen sine sponte nostra superari. Quod patet in Petro qui ante mortem Christi Christum ad vocem angelicam negavit. Postea vero ante reges & praefatos ducentos non timuit. Quod per plures auctoritates & parabolas euangelij de forti armato ostendit. Postea dicit qualiter nos a diabolo liberati dicunt quod deus factus est homo ut per mortem eius diabolum vinceret qui ante hominem superauerat. Et sic non violentiam, sed iustitiam vni vicit, dignum erat, ut qui naturam humanam assumpsit per eam per quam primo diabolus deuicerat vincat. Postea dicit quod Christus nos a poena aeterna & temporali liberavit sive redemit, ab aeterna quidem relaxando debitu, & temporali nos etiam liberavit 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 poenitentiae dimittitur, unde concludit quod filius dicitur nobis redemptor solum

cundum diuinam naturam pro usu potestatis & secundum humanam pro effectu humilitatis, dicitur etiam mediator nobis, quia per ipsum reconciliati sumus deo patri. Postea quattuor, cum tota trinitas deleat 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 unam naturam scilicet humanam.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum per passionem Christi sumus liberati ab omni peccato.

Thom. 1. q. 45. ar. 1.

IN CA distinctionem istam primo queritur, vtrum per passionem Christi sumus liberati ab omni peccato. Et videtur quod 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 precedentium non erant tempore passionis Christi, sed iam transierant, peccata etiam multorum sequentium nondum erant, ergo talia non fuerunt per passionem Christi deleta.

3 Item posita 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. secundo visificauit nos in illo donans nobis omnia delicta, & Apocalip. 1. dilexit nos, & lauit nos a peccatis nostris in sanguine suo.

5 RESPONSO. Circa questionem 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 quod peccatum mortale deletur formaliter per gratiam, cuius ratio est, quia priuatio deletur formaliter per habitum oppositu 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 quod peccatum & gratia opponantur directe & per se sicut priuatio & habitus non habet veritatem, si autem intelligatur quod opponantur eodem modo 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 animae vel voluntatem, culpa autem actualis mortalis habet pro immediato subiecto actum voluntatis quare &c. Secundo sic, priuatio primae perfectionis habet rationem poenae & non culpae ut dictum fuit in secundo libro, sed priuatio gratiae cum sit quaedam forma & habitus & priuatio primae perfectionis, ergo talis priuatio non est culpa, sed poena. Tercio sic, habitus & priuatio contradicunt sibi circa proprium 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 vni secundum speciem, peccata autem mortalia sunt plura & plurium rationum, ergo non omne peccatum mortale opponitur gratiae sicut priuatio habitui, quia autem ratione vni non opponitur, eadem ratione nec quodcumque aliud, cum omnia sunt reque impossibilia 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 concomitantiue sic veritatem habet dictum commune.

7 Ad cuius euidentiam sciendum est quod circa peccatum mortale actus

actuale est tria considerare, scilicet culpam quæ est voluntaria inordinatio actus factæ quantum ad peccatum commissionis, & macula quæ est carentia gratiæ quæ ea ratione dicitur macula animæ quia gratia dicitur eius pulchritudo, dicitur etiam offensiva quia gratia solum est ad amicum propter quod subtrahit gratia dicitur offensiva quasi subtrahit amicitiam, est etiam ibi tertio considerare reatum qui nihil aliud est quam debitum seu obligatio ad penam æternam. In peccato autem originali non contingit invenire primum istorum, quia non consistit in aliquo actu nostro, tamen est ibi invenire secundum & tertium scilicet carentiam gratiæ, & debitum penæ damni. In peccato autem veniali est invenire primum scilicet deordinationem actus, & tertium scilicet debitum penæ temporalis, sed non est ibi invenire secundum quia culpa venialis stat cum gratia, cum ergo nō 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, quæ est deordinatio actus, sed loquimur de remissione peccati actualis mortalis. Constat autem quod culpæ acceptæ pro inordinatione actus opponitur formaliter ordinatio actus, inordinatio autem actus nō deletur per ordinationem super-nientem eidem actui, quia idem actus voluntatis nunquā est pri-mo deordinatus, & postea ordinatus, si enim actus voluntatis est deordinatus per hoc quod aliquid illi placet voluntati, nō reor-dinatur nisi per hoc quod illud quod male placuit postmodū bene displicet. Nō potest autem esse idem actus quo aliquid primo placet & postea displicet, propter quod non potest esse idem actus primo ordinatus & postea deordinatus, cessat autem talis deordinatio per cessationem actus, sed propter hoc non dicitur culpa di-mitti vel deleta, alioquin omnis cessans peccare esset liberatus à culpa præcedenti quod non dicimus, sed dicimus tunc culpam di-mitti quando voluntas prius deordinata per malam cōplacenciam reordinatur per bonā displicentiam quod fit in cōtritione. Et quia talem cōtritionem seu displicentiam concomitantur gratia: ideo culpa dicitur deleri formaliter per gratiā non per se & dire-ctē, quia hoc modo deletur culpa per nihil, sed solū concomitati-vē, & sic patet primū scilicet per quid deletur formaliter culpa. 8 Per quid autem deletur effectivē, advertendum est quod cau-sa efficiens est triplex. Una principalis & perficiens quæ introdu-cit principalem effectum ex virtute propria. Alia disponens ma-teriam. Tertia instrumentalis quæ quandoque similiter dispo-nit, si ergo loquamur de principali causa efficiente deletionem culpæ, sic solus deus delet culpā: Quia ipse solus est qui infundit gratiā per quā culpa deletur formaliter modo quo dictū est, ipse etiam movet principaliter voluntatem ad hoc ut bene ei displiceat quod ei male prius placuit, quod est præviū ad deletionē culpæ & gratiæ infusionem. Si autem loquamur de causa disponēte, sic pas-sio Christi est causa remissionis peccati. Quod patet, quia illud disponit hominē ad deletionē culpæ & receptionē gratiæ quod nātū est inclinare voluntatē ad dilectionē dei & detestationē pec-cati, sed passio Christi est huiusmodi, quia Christus ex maxima charitate pro nobis passus est, propter quod maximē tenemur ei diligere, & per passionē liberavit nos à debito mortis æternæ ratione cuius debiti peccatum est maximē odibile, ergo passio Christi est causa disponens ad remissionē peccatorū. Si autē lo-quamur de causa instrumentali, sic sacramēta maximē baptismus & penitentiæ sunt causa remissionis peccati, quia sunt instrumē-ta diuinæ misericordiæ iustitiæ, & sic patet primū principale qualiter passio Christi sit causa remissionis peccati quo ad culpā. 9 QVANTVM ad secundum principale, scilicet, de remis-sione peccati quo ad penam. Dicendum est quod per passionem Christi fuerūt omnes liberati ab omni penā peccati quo ad suf-ficientiam, sed non quo ad efficientiam, hoc est autem quod passio Christi fuit sufficiens ad liberandum omnes ab omni penā pec-cati, sed nō habuit hunc effectum in omnibus. Primū patet, quia exhibita sufficiens satisfactio tollitur reatus penæ, sed passio Christi fuit sufficiens & superabundans satisfactio pro peccato to-tius generis humani, ergo per passionem Christi sufficiēter sub-latus est omnis reatus penæ cuiusque peccato debita. Maior patet. Minor declaratur, quia ille propriē satisfacit pro offensa qui exhibet offensa illud quod æquē vel magis diligit quā o-diat offensam, sed Christus ex charitate & obediētia patiendo ex-hibuit deo aliquid magis grātū quā exigeret recōpensatio off-ense totius generis humani. Primū quidē propter magnitudi-nē charitatis ex qua patiebat. Secundū propter dignitatē vita-sus quā pro satisfactioe ponebat quæ erat vita dei & hominis. Tertiū propter generalitatē passionis & magnitudinē doloris, ut supra dictū fuit, & ideo passio Christi fuit sufficiens, imō super-abundans satisfactio pro peccatis totius generis humani secundū illud primū Ioh. 2. ipse est propitiatio pro peccatis nostris nō pro nostris autē tantum, sed etiam pro totius mundi, & sic patet, quod per passionē Christi liberamur à penā peccati quā ad sufficientiā.

10. Secundum patet quod non omnes liberamur quantum ad efficientiā. Primū, quia Christus satisfacit pro nobis tantum cap-tur pro membris, ergo illis solum est passio Christi satisfactoria qui vniuntur ei tanquā membra capiti, hoc autē sit per fidem, & charitatē, & sacramentorū susceptionem, per quem modū nō omnes vniuntur Christo, sed pauci, ergo passio Christi non est pro omnibus satisfactoria quā ad efficientiā. Secundū, quia ma-nente culpa non tollitur reatus penæ, sed culpa manet in omni-bus qui nō vniuntur Christo ut membra capiti, quare in omnibus talibus remanet reatus penæ, qui autē vniuntur ei ut membra ca-piti percipiunt remissionē penæ æternæ ex vi passionis Christi secundum modū unionis qui est duplex. Vnus per sacramentalē cōformitatem in susceptione baptismi in quo consensum sumus cū illo per mortē, R. o. 6. Et quia hoc solum operatur virtus diui-na quæ inefficiat, nescit, ideo in baptismo ex vi passionis Chri-sti cui sacramentaliter cōformamur, remittitur omnis penā de-bita cuiusque peccato originali actuali mortali & veniali. 11 Alius autem modus unionis est per realem imitationē qui-do, scilicet, ad similitudinem Christi patimur, & hæc imitatio, vel potest esse perfecta quantum ad genus penæ ut in martyrio, & sic adhuc remittitur omnis penā, non solum ex vi martyrii, sed potius ex cōmunicatōne passionis Christi. Nam multi me-tuerūt multo maiore penā quā sustinuerūt in vno martyrio, vel potest esse perfecta non quidē per cōparationem ad passionē Christi, & quo ad genus penæ, sed per cōparationē ad culpā cō-missam, & tunc adhuc totaliter tollitur reatus siue hoc sit in cō-tritione, siue in exteriori passione quæ tamē multo minus suffi-cit cooperatē satisfactioe passionis Christi quā esset cōdigna peccato secundū se. Quando autem nō est perfecta imitatio ali-quorum dictorū modorū, remanet obligatio ad aliquā penam siue hic, siue in purgatorio, quia non tollitur totus reatus penæ propter defectū cōformitatis perfectæ, semper tamen per quam-libet cōformitatem tollitur reatus penæ debita originali, nō quidē ut statim natura reparetur nisi quo ad gratiam quæ est necessaria ad salutem, sed in generali resurrectione quā-do creatura liberabitur à servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum dei ut dicitur R. o. 8. ergo per passionem Christi liberamur à peccato quo ad culpam & quo ad penā omnes qui-dem secundū sufficientiā, sed non secundū efficientiā. Et quia in-dem secundū sufficientiā, sed non secundū efficientiā, nec greffum regni colorū nihil prohibet nisi peccatū propter quod dicitur claudi hominibus ianua regni colorū, ideo sicut per pas-sionem Christi liberamur ab omni peccato sic per eandē dicitur nobis aperiiri ianua regni colorum quod figuratum fuit in lego-veteri, quia siue sanguine non sicut remissio peccatorum, nec erat ingressus in sancta sanctorum ut dicit apostolus ad Heb. 9. 12 AD PRIMVM argumentum dicendum quod nulli damnantur nisi illi qui non sunt participes passionis Christi, quia non vniuntur Christo per fidem & charitatē, nec illud ar-guit inefficiatē passionis Christi, sed indispositionem peccantiū. 13 Ad secundū dicendum quod peccata patrū præcedentia passionē Christi fuerūt remissa virtute passionis Christi, nō quidem ex-hibita, sed credita, sicut enim dictum fuit passio Christi est causa remissionis peccati quo ad culpam inquantū inclināt animū ad dilectionem dei & detestationem peccati, quod potest facere cre-dita, sicut & exhibita, sed dimissio peccati quo ad penam totāle fuit per passionem Christi actū exhibitam, & ideo talem remis-sionem non receperunt ante passionem Christi, unde omnes de-scendebant in lymbū, vel in purgatoriū. Peccata autē sequentiū passionem Christi per eam fuerūt dimissa quo ad sufficientiā in omnibus non autem quo ad efficientiā, & hoc modo potest peccatum dimitti antequam sit, sicut potest parari medicina quæ 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 singu-los ad hoc ut in eis fortietur suum effectum, quæ applicatio fit per fidem, & charitatē, & sacramentorum susceptionem, pro-pter quod talia non superflua sunt.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum propter liberationem nostram fa-
ctam per passionem Christum dica-
tur redemptor noster.

Thom. 3. q. 48. art. 4. & 5.



ECUNDO queritur, vtrum ratione lib-
erationis Christus possit dici redemptor. Et
videtur quod non. Quicunque redimit aliquid
soluit precium ei qui possidebat, sed Christus
non soluit sanguinem suum qui dicitur precium
nostræ redemptionis diabolo qui nos captivos
tenebat, non ergo Christus nos sua passione redemit.

Item

1 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 redemptor.
2 IN CONTRARIUM est quod dicitur Petri 1. Non
corruptibilibus sed precioso sanguine quasi agni immaco-
lari, incontaminati Christi. Et Apoc. 7. redemisti nos deus in san-
guine tuo.
3 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod
Christus ratione liberationis nostre à peccato potest dici redem-
ptor noster & mediator. Secundum est quod vtrumque est pro-
prium Christo secundum humanam naturam.
4 QVOD possit dici redemptor patet sic, satisfactio qua quis
satisfacit pro peccato suo vel alieno dicitur precium quo redemit
se vel alios à peccato seu penā peccato debita. secundū illud Da-
nie. 4. Peccata tua elemosinis redime. Christus autem satisfecit
pro peccatis nostris non quidem pecuniā dando, sed dādo se-
ipsum morti & passioni pro nobis, ergo passio Christi potest dici
precium & redemptio nostra, & Christus passus redemptor noster.
5 Quod etiam possit dici mediator patet ex eodem officio enim
mediatoris est reconciliare inimicos & discordantes, sed per Chri-
stum reconciliati sumus deo à quo per peccatū discordabamus &
cuius eramus inimici, ergo Christus est mediator inter nos &
deū. Maior patet. Minor declaratur ratione & auctoritate. Ra-
tione sic, per satisfactioem reconciliatur offendens offensæ, sed
Christus per passionē suā satisfecit pro nobis ut patet ex prædi-
ctis, ergo nos deo reconciliavit. Idem patet auctoritate apostoli
Rom. 5. Cū inimici essemus deo reconciliati sumus per mortē fili-
eius, & Col. 1. in ipso cōplacuit omnem plenitudinē inhabitare, &
per eū reconciliari omnia in ipso pacificans per sanguinē crucis
eius, siue quæ in celis, siue quæ in terris sunt, & sic patet primū.
6 SECUNDO DVVM, si quod esse redemptorem & mediatorē
sit propriū Christo secundum humanam naturam, patet. Primū
quod sit redemptor secundū eam, quia Christus est redemptor
noster inquantū pro nobis satisfecit, sed satisfecit pro omnibus pa-
tientibus secundū humanā naturā, ergo secundū eam est redemptor
noster, & hoc est quod dicit apostolus ad Gal. 3. Christus nos re-
demt de maledictō legis factus pro nobis maledictum, iuxta
quod aduertendū est quod ad hoc quod aliquis redimat duo requi-
runtur, scilicet solutio, & quod pretiū quod non est suū, sed al-
terius, talis nō dicitur redimere principaliter, sed magis ille cu-
lus est pretiū. Pretiū autē nostræ redemptionis fuit sanguis Chri-
sti, vel mors eius quā ipse Christus exsoluit, & verique istorum
pertinet ad Christū inquantū inquantū homo est, quāuis ad
hoc trinitatem pertinet sicut ad causam primā cuius erat vita
& mors Christi sicut primi actoris, & qua trinitate inspirata fuit
homini Christo passio eius pro nostra redemptione, & ideo esse
proprium & immediatū redemptorem cōuenit tantū Christo inqua-
ntū homini, quāuis possit attribui toti trinitati sicut primæ cau-
sæ. Quod etiam sibi soli secundū naturā humanā propriē cōueniat
esset mediator, patet ex eodem, quia Christus est mediator in-
quantū reconciliavit nos deo per mortem suā ut patet ex dictis,
sed mortuus est secundum naturam humanam, & nō secundum
diuinam, ergo secundum eam cōuenit esse mediatorem.
7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod per peccatū
homo erat principaliter obligatus deo quo ad penā, quia in deū
principaliter deliquerat, sed erat obligatus diabolo tanquā cor-
tori cui iuste deo permittente traditus fuerat, pretiū autē redē-
tionis debet solui principali, non mediatori, & ideo Christus
mortem suam tanquam precium nostræ redemptionis exhibuit
deo patri ad reconciliationem nostram & non diabolo.
8 Ad secundum dicendum est quod homo dicitur esse dei du-
modo nunquam desit homo esse homo dei. Alio modo per vni-
onem charitatis ad eum secundum illud Rom. 8. Si quis spiritum
per peccatum, hic non est eius, & hoc modo desit homo esse dei
per peccatum, propter quod homo inquantum fuit à peccato li-
beratus Christo passio & satisfaciēte, dicitur per passionē
Christi esse redemptus.

Sententia huius distinctionis XX.
in generali & speciali.



VERO queritur vtrum deus Superius de-
terminauit magister quomodo per passionem
Christi liberamur à malis. Hic determinat de
causis passionis. Et diuiditur in duas. Primū enim
assignat causam congruentem passionis. Secundū
efficaciam ipsius, Christus ergo sacerdos. Prima in
quatuor. Primū assignat causam congruentem passionis ex vi-
tione. Secundū ex decentia iustitiæ ibi, sed quia iustitia,
Quarto ostendit quod isto ordine prætermissio potuit hominem

liberare ibi, si enim tres. Secunda pars principalis, Christus ergo
sacerdos. Diuiditur in tres. Primū determinat de causa efficien-
te passionis quantum ad opus operantis, id est, quantum ad ipsam
operationem causæ efficientis. Secundū quantum ad opus ope-
rati ibi, Passio ergo Christi. Tertiū mouet quandam dubita-
tionem & soluit ibi, cum autem passio. Hæc est diuisio &c.
2 IN SPECIALI sic procedit, & proponit primū quan-
dam questionem vtrum deus potuit genus humanum saluare ali-
ter quā per mortem Christi, & respondet quod sic, sed ille mo-
dus fuit cōuenientior. Quod ostendit primū ex nostra neces-
sitate, quia per hoc mens nostra magis in deum erigitur & ad eius
amorem excitatur. Postea ponit aliam causam quæ sumitur ex dei
iustitia hoc enim modo Christus diabolum non expoliavit, sed
ex iustitia sapienter, homo enim per peccatum deo permittente
potestati diaboli subditus erat, nec tamen per hoc subtrahitur est
à dei potestate, quia nec diabolus quantum ad donā naturalia
alienus exiit à dono ipsius, per Christi autem passionem & ius-
titiā diabolus victus est, & homo à potestate eius ereptus. Postea
declarat modum & ordinem secundum quem diabolus victus
est, & dicit quod diabolus procurauit Christum occidi in quo
nulla erat causa mortis, & ideo iustum fuit ut in omnes in Chri-
stum credentes diabolus perderet potestatem, & licet diabolus
potuerit vinci per potentiam, magis tamen deuit per iustitiā
vinceretur, quia ipse est impugnator iustitiæ, et nos Christum
in iustitia imitemur. Postea dicit alium modū liberationis fuisse
possibilem, sola enim dei misericordia homo potuit liberari,
cū deus super hominē & diabolum habear plenariam pote-
statem, nec diabolus habear aliquod ius detinendi hominem.
Postea dicit quod Christus fuit causa efficiens nostræ redēpti-
onis, inquantū ipse qui est summus sacerdos, obtulit seipsum deo
in hostiam & precium nostræ liberationis, & addit quod pater
tradidit eum, & ipse seipsum, & iudas & iudei, pater quia volū-
tate eius Christus passus est, ipse qui etiam passus est, quia voluit,
iudas qui eum prodidit, iudei, quia procurauerūt eius mortem,
unde vnum factum fuit à prædictis omnibus scilicet mors Chri-
sti, sed voluntates fuerunt diuersæ, quia voluntas patris & Chri-
sti fuit bona & ex bona intentione, voluntas autē iudæ & iudeo-
rum fuit mala, & ex mala intentione. Et ideo non dicuntur bene
fecisse, licet passio Christi quam procurauerunt fuerit bona.
Et in hoc terminatur &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum humana natura debuerit reparari
per satisfactionem.

Thom. 3. q. 1. ar. 2. ad 2. & q. 48. ar. 2.



IRCA distinctionem istam primū queritur,
vtrum natura humana debuerit reparari per sa-
tisfactionem. Et videtur quod non, quia con-
ueniens est quod ille qui iniuste detinet per supe-
rioris potentiam spoliatur, sed diabolus qui per
fraudem suam hominem deceperat eum iniuste
detinebat ergo conueniens fuit quod Christus diabolum per po-
tentiam spoliaret absque aliqua satisfactioe.

2 Item sicut in opere creationis manifestatur diuina potentia,
ita in opere humane reparationis maximē manifestatur diuina
misericordia, sed maioris misericordiæ est peccatū absque penā
satisfactoria dimittere quā satisfactioem expetere, ergo na-
tura humana absque vlla satisfactioe debuit reparari.
3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Io. 3. Exaltari
oportet filium hominis ut omnis qui credit in ipsum non pereat,
& ad Hebr. 2. decebat salutis auctorem per passionem consum-
mari, ergo oportuit Christum pati ut sic satisfaciendo pro pec-
catis nostris naturam humanam repararet, & arguitur per ra-
tionem, quia secundum Augustinum tanta debuit esse humilitas
in redemptore quanta fuit superbia in proditore, sed proditor
voluit ascendere vsque ad summum dei secundū illud Gen.
3. Eritis sicut dii, ergo redemptor debuit descendere vsque ad in-
fimum hominis, hoc autem est mors, ergo per mortem redem-
ptoris debuit natura humana reparari.
4 RESPONSIO. duplex est debitum, quoddam obliga-
tionis, & aliud solius congruitatis, loquendo de debito obliga-
tionis, Dicendum quod deus nō debuit reparare humanam na-
turam, nec simpliciter, nec per talem modum scilicet per satisfac-
tionem. Quod non debuit simpliciter humanam naturam re-
parare, Patet sic, minus est reddere alicui æquiualens quā con-
stituere eum debitorem, sed nulla persona imō nec totum genus
humanum potest reddere deo æquiualens, ergo multominus po-
test eum constituere debitorem, nullo ergo debito obligationis
tenetur deus cuiusque creaturæ. Quod autem si velit repa-
re non

dicere quod Athanasius hoc dicit contra quosdam hereticos qui negabant Christum surrexisse, & animam non fuisse corpori unitam, & concludit magister se veritatem, quod in morte separata est anima à carne propter quod vere dicitur mortuus, sed neutrum illorum separatum est à verbo. Postea hanc veritatem per plures à Corinthes confirmat. Addit etiam secundum Amb-

quod Christus sponte tradidit seipsum. Vltimo dicitur quia ratione Christus dicitur mortuus & passus: quia propter communicationem proprietatum de se in aliam propter unionem in persona predicabilem, sicut enim dicitur mortuus homo, quia caro est mortua, sic quia homo est mortuus, etiam deus dicitur mortuus, & similiter deus passus propter carnem & animam diuinitati unitam, quia uterque dolorem sensit, diuinitas tamen experta doloris fuit, sic igitur dicitur mortuus & passus dei filius, quia caro unita animae fuit passus & mortuus. 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 verba secundum diuinitatem, affirmatiue secundum unitatem. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum in morte Christi diuinitas fuerit separata ab humanitate.

Thom. 3. q. 50. ar. 2. & 3.



IRCA questionem 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 aueritur nisi per culpam, sed vniu humanitatis Christi cum diuinitate fuit per gratiam & non per naturam, Christus autem non contraxit, nec commisit alicui culpam, ergo illa vniu nunquam fuit soluta.

2. Item humanitas resultat ex corpore & anima unitis ad inuicem, sed in morte Christi corpus & anima remanserunt unita ut probabitur, ergo & humanitas resultans ex eis. Probatio minoris, quia quaecumque vniu & eide sunt eade illa inter se sunt eade, ergo similiter vt videtur quaecumque vniu & eide sunt unita inter se sunt unita, sed corpus & anima Christi remanserunt unita in morte eidem supposito diuino, ergo remanserunt unita inter se.

3. **I**N CONTRARIUM arguitur, quia vera mors non est nisi per separationem animae a corpore, sed Christus fuit vere mortuus, ergo anima eius fuit vere separata a corpore, sed humanitas resultat solum ex anima & corpore unitis ad inuicem, ergo per mortem Christi humanitas eius desit esse, & per consequens desit esse unita diuinitati.

4. **R**ESPONSI. differt cessatio vniouis & separatio vniu. Cessatio enim vniu aliquorum per desitionem alterius extremorum, sed non separatur proprie nisi qui manent postquam soluta est eorum vniu, unde formae naturales alit ab anima, quando sit corruptio compositi non dicitur separari a materia, quia non manent, cessat tamen eorum vniu cum materia, sed sola anima rationalis dicitur separari, quia remanet soluta eius vnioue cum materia. Et sic ad praesentem vtamur praedictis nominibus.

5. Hoc supposito dicendum est quod in morte Christi humanitas Christi non fuit proprie separata a deitate, cessauit tamen vniu eius cum illa. Quod patet ex dictis, quia vniu cessat cessante altero extremorum, sed non fit proprie separatio nisi permanentium post separationem, humanitas autem cum nomine compositum ex anima & corpore simul iunctis in ratione materiae & formae debet esse in morte Christi, alioquin Christus non fuisset vere mortuus cum vita flet stante vnioue animae cum corpore, ergo in morte Christi cessauit vniu 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 eorum vniu aliquo modo soluta. Quod patet tripliciter. Primo sic, illud quod per gratiam conceditur nunquam aueritur sine culpa remanente, sed vniu creaturae cum persona diuina est maxime gratuita, ergo non aueritur nisi per culpam, ergo cum in Christo nullum fuit peccatum, nulla vniu diuinitatis cum humanitate fuit soluta in antehabitis extremis vniouis, anima autem mansit post mortem Christi, cum sit immortalis, ergo vniu diuinitatis cum ipsa nunquam fuit soluta. Secundo sic, perfectior & maior est vniu per assumptionem & fruitionem simul quam per fruitionem solum, sed vniu quae est per fruitionem est inseparabilis. Aliter fruenter non essent beati perfecti, quia non essent certi de permutatione beatitudinis suae, ergo fortiori ratione vniu animae Christi cum deitate quae erat per assumptionem & fruitionem simul, fuit inseparabilis. Tercio sic, Christus assumpsit naturam nostram non solum vt nos redimeret paciendo in ea, sed vt eam repararet & glorificaret resurgendo, & ideo non fuit conueniens quod filius dei in morte sua animam desereret quae post triduum erat corpori viuenda, in eius gloriosa resurrectione, ergo vniu deitatis cum anima nullo modo soluta fuit, neque per separationem vtriusque partis rema-

nentis neque per ceffationem alterius.

7. De corpore autem non potest sic dici omnino, imo oportet aliter dicere secundum ponentes pluralitatem formarum substantiarum, & aliter secundum ponentes unitatem earum, scilicet enim in homine fit talis pluralitas formarum, ita quod corpus sit corpus per aliam formam ab anima quae maneat eadem in corpore viuo & mortuo, tunc dicendum est quod in tali corpore nunquam fuit separata deitas, nec eorum vniu soluta propter eandem rationem quae dicitur de anima, maxime propter primam & tertiam. Et secundum hanc opinionem corpus Christi viuum & mortuum fuit idem numero, non solum identitate suppositi, sed etiam naturae, quia mansit ante mortem & post mortem eadem materia & eadem forma numero per quam idem corpus Christi fuit idem numero omni modo identitatis numeralis, & haec opinio multum consonat cum dictis scripturae & cum omni modo loquendi fidelium qui credunt, & dicitur quod idem corpus Christi quod fuit natum de virgine, & passum in cruce, fuit positum mortuum in sepulchro.

8. Si autem in homine non fit alia forma substantialis praeter animam rationalem, tunc necesse est aliud aliquale dicere, videlicet quod diuinitas non fuit proprie separata a corpore, cessauit tamen vniu eius cum corpore. Quod patet arguendo, vt arguebatur prius de humanitate, quia vniu cessat cessante altero extremorum, sed non est proprie separatio nisi permanentium, secundum hanc autem opinionem corpus desit esse illud numero per mortem, quantum ad illud quod erat essentialiter, quia cum corpus non nominet solum materiam, sed compositum 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 praeter animam, sed per eam solum habet corpus esse corporeum & animatum, & sic de ceteris perfectionibus eius illa separata fuit in morte sequitur quod corpus desit esse essentialiter quod erat. Et sic sola est enim vniu cum diuinitate propter desitionem eius, quod non sit recta separatio proprie. Item supposita unitate forma est corpus non dicit solum materiam, sed compositum ex materia & forma, dante esse corporeum vt dictum est, corpus in homine & humanitas sunt idem praecise & realiter quous differant secundum rationem naturae vniuerialis & minus, sicut ergo erroneum est dicere quod humanitas quae dicitur totum ex partibus vniu sit illa ex materia & anima rationali non desit esse in morte Christi, alioquin Christus in illo triduo fuisset vere homo & non mortuus, & erroneum est dicere quod corpus quod dicitur penitus idem cum humanitate supposita unitate formarum non desit esse idem numero secundum naturam in morte Christi, & desit esse necessario cessauit vniu diuinitatis cum ipso, sicut cum humanitate quamuis dicitur remanuisse idem corpus quantum ad identitatem suppositi & materiam, sed nos loquimur de identitate naturae quae post mortem est per formam secundum quam modum necesse est dicere & secundum philosophiam & fidem id quod dictum est stante suppositione praedicta. Et si aliquid est hic quod videatur scilicet in vel propinquum erroris totum procedit ex suppositione quod in Christo non fuerit aliqua forma substantialis nisi sola anima rationalis, cui suppositio non oportet pertinere acriter errori.

9. **A**D PRIMVM argumentum in oppositum habetur quod vniu humanitatis cum diuinitate non fuit per gratiam habitualem, sed per gratuitam voluntatem dei, & ideo amitti potuit absque culpa quae opponitur gratiae habituali per solam conuenientiam alterius extremi, & sic soluta fuit vniu humanitatis cum diuinitate in morte Christi. Quia humanitas desit esse per separationem partium ipsam constituentium.

10. **A**D secundum dicendum est quod illa quae vniuuntur in tertio non oportet vniu inter se alio modo vniu quam habeant in illo tertio. Et ideo cum anima & corpus post Christi mortem fuerint unita diuino supposito non oportet quod quae reseruat vniu compositum, sed sufficit quod habuerint inter se vniuonem secundum identitatem suppositi.

QVAESTIO SECUNDA.

Vtrum corpus Christi debuerit post mortem corrumpi siue incinerari.

Thom. 3. q. 51. ar. 3.



SECUNDO queritur vtrum corpus Christi debuit post mortem dissolui vel incinerari. Et arguitur quod sic, quia sicut separatio animae a corpore fuit iniusta homini propter peccatum patris eius in terra, & in terra ibi, sed Christus pro nobis sustinuit mortem vt debuit naturae solueretur, ergo similiter cor-

pus Christi incinerari debuit.

1. **P**raeterea Hebr. 2. dicitur quod Christus debuit per omnia frui. Sed alij homines qui dicuntur fratres Christi secundum corpus incinerantur, ergo corpus Christi incinerari debuit.

2. **S**E D contra Psal. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem. hoc autem non potest intelligi de corruptione mortis, quia ipse mortuus fuit, ergo intelligitur de corruptione incinerationis.

3. **R**ESPONSI. Dicendum quod corpus Christi post mortem non debuit incinerari, nec pati aliquam corruptionem putrefactionis, quia tales defectus, aut fuissent a Christo contracti, aut voluntarie assumpti, non contracti, quia sicut non contraxit peccatum originale, sic etiam non contraxit defectus consequentes originale peccatum, de quorum numero sunt praedicti defectus. Item nec eos voluntarie assumpsit, nec assumere debuit. Tum propter dignitatem diuinitatis cui vniuabatur, Tum quia Christus non assumpsit defectus humanae naturae, nisi quantum expediebat ad finem redemptionis nostrae. Et ideo cum opus nostrae redemptionis fuerit in morte Christi completum, secundum quod dixit Christus Ioan. 2. Consummatum est, propter hoc putrefactio vel incineratio qui sunt defectus mortem consequentes non debuerunt esse in corpore Christi.

4. **A**D PRIMVM arg. dicendum quod non est simile de morte & incineratione, quia mors necessaria fuit, vel saltem expediens ad opus nostrae redemptionis, incineratio autem non profuisset, & ideo morte sustinuit, sed incineratio non fuit quod ad corpus.

5. **A**D secundum dicendum quod illa assimilatio debet intelligi quantum ad ea quae pertinent ad opus nostrae redemptionis, de quorum numero non est putrefactio, nec incineratio, ideo & c.

Sententia huius distinctionis XXII. in generali & speciali.



IC QVAERITVR vtrum in illo. Superius magister determinauit de his quae pertinent ad mortem Christi. Hic determinat de his quae consequuntur ad eam. Et diuiditur in quatuor. Primo queritur vtrum Christus in triduo mortis fuerit homo. Secundo an in sepulchro fuerit itaque. Quarto & si totus ibi fuit, querit an ille homo descendit de coelo. Solet autem queri. Hae est diuisio, &c.

1. **I**N SPECIALI sic procedit, & primo proponit vtrum Christus in illo triduo mortis fuit homo, & dicit quod quilibet videret quod non. Quod 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 non fuit homo. Postea respondet magister secundum propriam opinionem dicens quod Christus in illo triduo fuit verus homo, & tamen fuit mortuus. Haec autem opinio magistri non tenetur, assignat tamen sui dicti rationes, scilicet inseparabilem vniuonem. Quia diuinitas nostra carni & animae remanebat. Ad cuius declarationem subdit quod aliter dicitur deus homo, & aliter Petrus vel Martinus, dicitur enim deus vel dei filius homo propter susceptionem carnis & animae quae suscepit de vniu in morte desit. Petrus autem vel Martinus dicitur homo propter vniuonem carnis & animae. Christus ergo fuit verus homo, vt dicit magister propter vniuonem diuinitatis cum anima & carne, & tamen fuit vere mortuus propter separationem animae a carne, & respondet ad obiecta. Ad primum sicut dictum est, & ad secundum cum arguebatur. Quod si fuit homo aut mortalis, aut immortalis, dicit quod huiusmodi argumentationes logicae non habent locum in materia fidei, quod confirmat per Ambrosium.

Postea querit vtrum Christus sit homo vbiqueque est, & dicit quod secundum diuinitatem vbiqueque est. Secundum autem carnem fuit in sepulchro, in inferno autem secundum animam, & verobique fuit homo. Postea mouet dubitationem, si enim in inferno tantum fuit anima, in sepulchro fuit tantum vniu carni quomodo potest dici homo, cum homo consistat ex anima & corpore. Et respondet quod Christus verus homo non fuisset nisi carnem & animam assumpsisset, scilicet postquam vtrumque assumpsisset, neutrum a se separauit, quamuis ista fuerint aliquando ab inuicem separata, ad quod adducit auctoritates, unde concludit quod Christus fuit homo in sepulchro secundum carnem, & in inferno secundum animam. Postea dicit quod Christus eodem tempore totus esset aeterna non erat maior, quando erat unita carni & animae simul coniunctum quam cum erat diuisum, & eodem tempore totus erat in inferno, & totus in sepulchro. Sed non secundum totum, sicut Christus totus dicitur deus, sed non secundum totum, quia genus masculinum refertur ad personam, sed neutrum refertur ad naturam. Unde cum in Christo sit natura humana non possumus dicere Christum secundum totum deum, quia natura

humana non est deus, sed in masculino totus est deus, quia ista vna persona est deus. Vltimo querit vtrum conuenienter dicatur homo ille vel filius hominis de coelo descendisse vel verum esse, sicut dicitur filius dei, vel deus descendisse, & est verum, & respondet quod si respiciamus ad unitatem personae in qua sunt unitae duae naturae, tunc sunt propositiones istae concedendae, si vero respiciamus ad naturas distinctas sic non sunt concedendae, quia nec secundum naturam humanam potest dici descendisse de coelo, sed propter personam, quod ostendit auctoritate apostoli. Ex quo concludit quod propter unitatem personae dicitur filius hominis descendisse de coelo, & propter eandem unitatem dicitur deus glorie crucifixus, licet hoc fuerit secundum naturam humanam. Ad id etiam magister quod circa praedicta quid, & propter quid, & secundum quid dicatur, prudens diligens lector attendat, & epilogat circa determinata. Et in hoc terminatur &c.

QVAESTIO PRIMA.

Vtrum Christus in triduo fuerit homo.

Thom. 3. q. 50. ar. 4.



IRCA distinctionem istam queritur de tribus. Primo de statu humanae naturae Christi in triduo mortis. Secundo de reparatione eius per resurrectionem. Tercio de ascensione eius ad coelum. Circa primum queruntur tria. Primum est vtrum Christus in illo triduo fuerit homo. Secundum est, vtrum totus Christus fuerit in sepulchro, & totus in inferno. Tercium est, vtrum Christus secundum animam descenderet ad inferna. Ad primum sic proceditur, & videtur quod Christus in illo triduo fuerit homo. Quia de quocumque praedicatur differentia specifica & species, sed rationale est differentia specifica hominis, ergo de quocumque rationale praedicatur & homo. Sed in illo triduo filius dei vel Christus potest dici rationalis, vt videtur propter vniuonem animae rationalis cum supposito verbi, ergo potest dici homo.

2. Item omnis propositio vera de praeterito aliquando fuit vera de praesenti, sed haec est vera de praeterito iste homo demonstrato Christo fuit in triduo, nam & istam nunc verificamus de Christo iste homo fuit ab aeterno, ergo in illo triduo ista fuit vera de praesenti dicendo iste homo est, quod non esset nisi tunc fuisset homo. Ad idem est Hugo de sancto Victore lib. 2. de sacra. prima parte cap. 17. & magister in littera.

3. **I**N CONTRARIUM est, quia a quocumque reueretur superius & inferius, sed animal & vniu sunt superiora ad hominem, cum ergo in illo triduo Christus non fuerit viuus, nec animal, quia non fuit substantia animata sensibilis, relinquatur ergo quod non fuerit homo.

4. **R**ESPONSI. dicendum quod Christus in illo triduo non fuit homo, & contrarium 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 hominem, idem enim est terminus ad quem qui acquiritur per generationem & terminus a quo qui abicitur per corruptionem, sed Christum fuisse mortuum in illo triduo est articulus fidei, vt patet ex symbolo & epistola synodali Cyrilli vbi dicitur sic, si quis non confiteretur Christum dei verbum carne passum, & crucifixum carne, & quod mortem gullauerit, anathema sit, ergo dicere Christum tunc fuisse verum hominem est negare articulum fidei, quia est negare eum fuisse vere mortuum. Item si filius dei a principio accepisset corpus & animam non unita ad inuicem non fuisset vere homo, ergo pro tempore quo fuerunt haec diuisa ab inuicem (vt in illo triduo) Christus non fuit verus homo. Item homo nomen est speciei in genere substantiae, sed in materialibus sola substantia composita est per se in genere, vt genus & species, dicente Boetio quod relictis extremis, ad est, materia & forma Aristoteles agit de media ad est, de substantia composita, ergo homo nominat substantiam compositam ex materia & forma sibi unitis, cum igitur nihil tale fuerit in Christo pro illo triduo sequitur quod non fuerit tunc homo, & quia conclusio satis est clara, ideo haec sufficiant.

5. Quidam tamen confessi sunt Christum in illo triduo fuisse hominem errantes in verbis, & in sensu quo ad philosophiam, sed non habentes sensum erroneum contra fidem, sicut Hugo de sancto Vict. & magister in littera. Hugo enim dicebat quod personalitas tota hominis consistit in sola anima, & ratione solius animae dicebatur homo proprie loquendo, & ideo cum anima post mortem Christi manserit unita supposito diuino (vt prius dicebatur quod Christus vere posset dici homo sicut prius. R. dixit autem huius positionis falsa est, vt patet ex iam dictis, & iterum quia rei complexe in specie nihil potest aduenire quod faciat eum ea vniu per essentiam, sed vel ei adiungitur extrinsece, vt naua nauis vel velis homini, vel in persona & non in natura quod est singulare in

Christo, vel accidentaliter ut qualitas & quantitas adueniunt substantiæ. Si igitur anima esset aliquid secundum se completum in specie quod importaretur nomine hominis sequeretur quod ex anima & corpore non fieret unum per se nec moreretur corpus recedente anima, quæ omnia sunt absurda.

6. Magister autem posuit eandem conclusionem, sed alia ratione, credit enim quod ad veritatem humanæ naturæ vel hominis sufficeret corpus & anima unita in eodem supposito. Et quia hoc non inuenitur in puris hominibus post mortem, fuit autem in Christo in quo anima & corpus fuerunt unita 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. Ad id etiam huius opinionis falsa est, quia forma & materia non sufficiunt ad constituendum materiam completam quæ importatur nomine hominis nisi uniat ad inuicem in ratione perfecti formaliter & perfectibiliter, talis autem unio non fuit in Christo post mortem ex sola unione ad suppositum idem, propter quod non potuit dici homo. Item nec partes naturæ humanæ fuerunt tunc diuino supposito unitæ, quia partes naturæ 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 esset nisi una forma substantialis, ergo non fuit propriè pars naturæ humanæ in supposito diuino. Et sic Christus non potuit dici homo propter unionem partium naturæ humanæ in supposito diuino.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod de quocunque prædicatur differentia speciei, de eodem prædicatur & species si prædicatio differentie supposito conueniat ratione aliquid naturæ cui sit intrinseca. Aliis non semper enim differentia specifica intrinseca est speciei. Ad minorè cum dicitur quod rationale prædicatur de Christo in illo triduo. Dicendum quod non est verum, quia cum Christus nominetur suppositum in duplici natura, scilicet diuina & humana quarum 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 unionem partium naturæ humanæ in supposito diuino, propter alicuius naturæ 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 cucurissent in præterito hæc esset vera omnis homo cucurrit. Et tamen nunquā verū fuisse dicere præsentialiter omnis homo currit, similiter si secutū esset hodie primū factū albi, verū esset dicere hoc albus fuit heri. Et tamen non fuisse heri verū dicere hoc albus est. Et similiter in proposito quia unio humanitatis ad personam diuinam est quasi per modū 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 naturæ. Sed in triduo non fuit verum dicere hic homo est propter falsam implicationem positā in subiecto.

9. Circa quod notandum est quod licet demonstrato Christo verificetur istam hic homo fuit ab æterno, vel fuit in illo triduo. Non tamen verificamus hanc hic fuit homo ab æterno vel in illo triduo. Cuius ratio est. Quia ad veritatem locutionis oportet quod omne id quod importatur per prædicatum conueniat subiecto, sed non oportet quod prædicatum conueniat subiecto, secundum omne illud quod importatur nomine subiecti, sed sufficit quod conueniat ei secundum aliquid eorū quæ per subiectum importantur, sicut dicimus quod albus disparat. Et tamen disputare non conuenit albo ratione quia albus, sed ratione quia homo, vel quia sciens, sed si dicatur homo est albus musculus disparat, oportet quod omnia quæ importantur per prædicatū conueniant subiecto propter quod cum dicitur demonstrato Christo, hic fuit homo ab æterno, vel est homo ubique, est falsa propositio, quia totū quod importatur nomine hominis à parte prædicati positi, scilicet suppositū cū tali natura non conuenit subiecto. Non enim suppositū diuinū semper & ubique habuit talem naturā, sed cum dicitur à parte subiecti hic homo fuit ab æterno, vel est ubique dicitur vera est propositio. Quia semper esse & ubique conuenit subiecto ratione suppositi diuini, quod sufficit ad verificationem propositionis, quamuis non conueniat subiecto ratione naturæ humanæ, quia nec hoc oportet, verum tamen quamuis non oporteat quod prædicatum non conueniat subiecto ratione cuiuslibet importati per subiectū. Tamen oportet quod quolibet implicatū circa subiectū conueniat subiecto pro tempore quo sit implicatio, verbi gratia. Si dicatur homo albus currit. Si nullus homo sit albus dato quod homo currat falsa est propositio propter falsam implicationem, circa subiectum propter quod fuit dictum quod hæc fuisse falsa in triduo hic homo vel Christus est, propter naturam humanā quæ

importatur nomine hominis & nomine Christi, quæ tunc non conueniebatur supposito diuino. Et ideo fuisse falsa implicatio, circa subiectum quæ falsificat propositionem, ut dictum est.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum totus Christus fuerit in sepulchro.

Thom. 2. q. 52. art. 3.



AD SECUNDVM sic proceditur. Et videtur quod totus Christus fuerit in sepulchro, &c. totus in inferno. Quia cui conuenit esse totū ubique illi conuenit esse totū in sepulchro, & totū in inferno, sed Christo conuenit totū esse ubique ergo ei conuenit esse totū in sepulchro, & totū in inferno. Maior de se patet, minor declaratur per Aug. in sermone de symbolo ubi dicit sic, non per diuersa tempora & loca dicitur ubique Christum esse totum, ut modo sit ibi totus, Et alio tempore alibi totus, sed semper & ubique sit totus.

2. Itē deus est ubique, sed totus Christus est deus, ut patet per Dam. lib. 3. cap. 7. ergo totus Christus est ubique & sic idem quod prius.

3. IN CONTRARIVM est, quia illud est totum in alio quo loco, cuius nihil est extra illum locū, sed aliquid Christi fuit extra sepulchrum, scilicet anima, & aliquid extra infernū, scilicet corpus, ergo Christus non fuit in aliquo dictorum 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 à corpore, neutrum tamen fuit separatū à persona filij dei, ut 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 unitum. Et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona fuit ibi ratione animæ sibi unitæ, totus etiam tunc erat ubique ratione diuinæ naturæ. Sed quia totum pertinet ad naturā, tota autē natura pertinet ad Christū 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. Aliiter potest dici & melius, quod secundū veritatem quam omnes fideles faciunt Christus secundū diuinitatem est ubique, secundū verū humanitatem quando viuebat fuit in determinato loco. In triduo autem mortis fuit secundum corpus in sepulchro & secundum animam in inferno. Hæc autem veritate lapsa inquirendum est qualiter sit secundum eam loquendum, nec est omnino attendendum ad verba sanctorū vel doctorum. Quia ipsi in dictis suis non semper obseruauerunt propriū modum loquendi in hac materia, & in multis alijs. Dicendum ergo quod non fuit verum dicere in illo triduo totus Christus est in sepulchro, vel in inferno, nec nunc verum est dicere totum Christū ibi fuisse. Ratio primi est, quia de illo quod non est non potest verbi 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 esset ibi totus, sed ibi esset totus, si aliquid nomen esset importatum ad significandum hominem albus, hominem designare esset albo, sicut hæc esset falsa homo albus est, sic & illa, si nomen esset in triduo hæc fuisse falsa deus & homo est, sic cum nomine Christi importetur utrumque hæc fuisse falsa, Christus est, propter falsam implicationem circa subiectū, & 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 adiectiuū ponit suū significatum circa suum substantiuum cui additur. Cum igitur Christus dicat suppositum subsistens in duabus naturis non videtur quod totus Christus sit alibi nisi ubi est utraque natura completa quod non fuit nec in inferno, nec in sepulchro.

6. NEC argumentum in oppositum cogit, quia de vi vocis non loquitur plus stat masculinū pro supposito quā neutrum, vel dato quod ex vi loquendi statet pro supposito nihilominus ratio circa suppositū loquendi statet pro supposito, 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 habenti totum quatenus suppositum solum est, sed quatenus est habens partes, totum enim dicitur respectu partium in illo quod natum est habere partes. Cū igitur diuina natura & humana sint quæ

partes personæ cōpositæ post incarnationem quæ significantur nomine Christi, ideo cum dicitur totus Christus esse ibi, vel alibi non potest verificari nisi ibi sit persona, vel suppositum cum utraque natura perfectæ. Sed si non adderetur totus & nunc diceretur Christus fuit in sepulchro, vel in inferno vera esset non propriè, sed figuratiue per synecdochem accipiendo partem pro toto. Cum enim Christus sit suppositum subsistens in natura diuina & humana, cuius partes sunt corpus & anima nomen Christi dicit personam cōpositam ex omnibus prædictis secundum Dam. Et ideo quicquid conuenit alicui ex prædictis, quod non prædicatur de Christo (ut corpus vel anima) si propter hoc attribuitur Christo, hoc erit per synecdochem, unde cum dicitur fuisse Christus in inferno, vel in sepulchro cū hoc fuerit ratione solius animæ, vel solius corporis verificatur non propriè sed figuratiue modo prædicto. Secundum hanc opinionem potest responderi ad rationes probantes contrarium.

7. AD PRIMAM per interemptionem minoris, & cum probatur per Aug. in sermone de symbolo. dicendū quod Augustinus frequenter mutat nomina utendo vno pro altero, & sic tunc vult esse nomen Christi pro nomine filij dei. Quod patet per hoc quod dicit in libro de symbolo totus filius apud patrem totus in celo, totus in terra, totus in vtero virginis, totus in cruce, totus in inferno, & totus in paradiso quo latronem introduxit. Hæc enim omnia vera sunt de filio dei accipiendo totum pro perfecto, sed non sunt de Christo vera de vi vocis, quamuis vera sint secundum intensionem Augustini, qui non semper obseruauit proprietatem locutionis. Quia in sermone de symbolo dicit quod Christus semper & ubique 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 hæc contradicant de vi vocis non possunt verificari, oportet ergo quod aliqua illarū sit impropria & secundum hoc dico quod sancti qui videntur dixisse quod totus Christus fuit in inferno, & totus in sepulchro, & totus ubique non seruauerunt proprietatem locutionis, vel acceperunt vnum 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 totū pro perfecto, vel habuerunt aliam causam sic loquendi improprie.

Ad secundam etiam dicendum per interpretationem minoris. Et cum probatur per Damasc. dicendum quod Damasc. dicit totum Christum esse deum accipiendo totum magis pro terminatione prædicati quā 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.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum Christus secundum animā descendit ad infernum.

Augustinus ad Euodiu epistola 99.

Thom. 3. q. 52. art. 1. ad 3. & art. 3.



AD TERTIVM 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 tecum eris in paradiso, ergo tunc non potuit esse in inferno.

Item ea quæ Christus fecit, vel passus est in natura assumpta non nata fuerunt ad salutem humanam, sed ad hanc nihil profuit quod Christus ad infernū descendisset, quia per passionem quam in hoc mundo sustinuit, liberauit nos ab omni pœna & culpa, ergo videtur quod Christus ad infernū non descendit.

1. IN CONTRARIVM est quod dicitur in symbolo descendit ad inferos. Et Apost. Ephes. 4. quod autem ascendit quid est nisi, quia & descendit primum ad inferiores partes terræ (id est, ad inferos) ergo &c.

2. RESPONSIO. cum articulus sit Christum ad inferos descendisse, & non possit intelligi ratione diuinitatis, secundum quod est ubique, nec ratione corporis, secundum quod fuit in sepulchro, restat quod intelligatur ratione animæ, quo supposito est sciendum quod qualiter anima Christi descendit ad infernū. Et 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 descendit quo corpora moventur. Et

rursus quod anima moueatur eo genere motus quo angeli mouentur non clare patet. Angeli enim dicuntur moueri de loco ad locum, in quantum successiue operantur in diuersis locis. Anima quæ in loco, autē separata non potest habere aliquā operationem circa locū, vel circa corpus existens in loco. Quia cum ex natura sua sit determinata ad certū corpus non potest moueri, nec agere in aliud 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.

3. Nihilominus hoc non obstant potest dici quod anima separata potest descendere ad infernū dupliciter. Vno modo secundū deputationem, & sic dicuntur descendere ad infernū animæ damnatorum simpliciter, quia simpliciter deputatæ sunt, ut resumpto corpore sint in inferno, propter quod dicuntur ibi esse ubi sunt simpliciter deputatæ. Anima autē sanctorū patrū prius dicuntur in limbo fuisse vel descendisse ad limbum propter deputatōnem non simplicem sed additionariam, quia resumpto corpore deputatæ erant ibi fore nisi liberaretur à redemptore. Hoc autē modo non dicitur anima Christi descendisse ad infernū, scilicet propter deputatōnem. Quia omnis talis deputatio est propter culpam contractam, vel commissam quæ in Christo non fuit.

4. Alio modo potest dici anima separata descendere ad infernū secundum effectū, & hoc modo potest dici anima Christi descendisse ad infernū propter duplicem effectū quē habuit in illis qui erant in inferno. Vnus effectus fuit exhibitio visionis diuinæ quæ carebant ad quā se habuit passio Christi per modum meriti. Et quia totum meritū dependet principaliter ab actu animæ, ideo hic effectus attribuitur ipsi sicut principali principio merendi. Item per appropriationem, ut sicut Christus secundum animā fuit beatus, sic secundum eam attribuitur ei fuisse causam beatorum in alijs, congruum enim est ut ens in potentia reducat ad actum per illud quod in actu est. Alius effectus fuit secundum quosdam, ad quem se habuit anima Christi directè per modum agentis, scilicet illuminare animas patrum quæ erant in limbo de ministerijs quæ cadunt sub reuelatione, secundū enim Dion. cap. 7. celestis Hierarchiæ Christus secundum animam habet docere angelos, & fortiori ratione animas. Et ratione huius duplicis effectus potest dici anima Christi descendisse ad infernū. Confirmatur autem hoc triplici ratione. Prima est, quia moueri vel descendere competit animæ separatae non per modum motus corporum, sed per modum quo moueri competit substantiæ spirituali, sed reliquis substantijs spiritualibus puta deo & angelo non competit moueri de loco ad locum per motum qui sit subiectiue in ipsis, sed per effectum quem habent in alijs rebus, ergo simili modo cōpetit animæ separatae & cōpetebat animæ Christi. Secūda ratio talis est, Christus dicitur descendisse ad infernū, ut animas sanctorū patrū illuminaret ad videndum deum, sed in eodem instāti quo Christus mortuus est sancti patres viderunt deum, in eodem instāti autē non potuit anima Christi esse in inferno per motum, ergo non descendit illuc per motum qui esset in ipsa, sed per effectū quem habuit in alijs. Item sicut in illo triduo dicitur anima Christi fuisse in inferno cum animabus sanctorū patrū, sic in illo triduo, vel parte tridui dicitur fuisse in paradiso cum anima latronis cui dictum est Luc. 23. Hodie tecum eris in paradiso, sed illud non potest intelligi quo ad locum acquisitionem per motum (cum secundum ponentes spiritus in loco diffinitur, & moueri de loco ad locū idē spiritus non possit esse in pluribus locis, nec moueri simul pluribus moribus ad plura loca tendentibus, quare oportet quod intelligatur secundū effectū.

7. Quod si quis dicat quod paradisos dicitur dupliciter. Vno modo locus corporeus, scilicet celum empyreum, & sic non fuit anima Christi in paradiso nisi post ascensionem. Alio modo dicitur paradisos visio diuinæ 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 animæ Christi quod simul fuerit in paradiso sic dicto, id est, quod viderit deum, & quod fuerit localiter in inferno.

8. Si inquam dicatur non valet, quia sicut paradisos dicitur dupliciter, sic & infernus. Vno enim modo dicitur locus corporeus infra terram, Alio modo carentia visionis diuinæ, 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 electorum patrum in inferno nisi, quia animæ eorum quæ carebant visione diuina, & sic dicebantur esse in inferno, merito huius passionis purgatæ sunt ab hac carentia, utrumque ergo de pari intelligi debet quo ad effectum, & non quo ad locum vel motum localem qui fuerit subiectiue in ipsa anima.

9. Quamuis autē istud probabiliter sit dictū, & satis videatur saluare articulum & dictum scripture, tamen quia virtus diuina non cōprehenditur à ratione humana, ideo non est pertinaciter asserendum quin anima Christi per alium modum nobis ignotum

E iij tum

tum potuerit descendere ad infernum, nec nos negamus alium modum esse forsitan vetiore, sed fateremur nos illum ignorare.
10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod idem finitum non potest esse simul in pluribus locis diffinitum, vel circumscriptum, 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 composabiles & simul subsunt virtuti eiusdem 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 quae carebant visione divina, & ob hoc dicebantur esse in inferno, liberatae sunt ab hac carceris, & per consequens ab inferno, imò secundum unum & eundem effectum scilicet secundum liberationem patrum potuit anima Christi dici simul esse in paradiso & in inferno considerando terminum a quo & terminum ad quem illius effectus, ratione enim carentiae visionis divinae a qua fuerunt per passionem Christi animae patrum liberatae potuit dici anima Christi esse in inferno, ratione verò visionis divinae, ad quam sunt admittit potuit dici esse in paradiso.
11 Ad secundum dicendum quod eo ipso quod per passionem Christi liberati sumus a culpa & poena dicitur Christus descendisse in infernum. Quia merito passionis eius aliqui liberati sunt a poenis inferni, descensus enim ille non attenditur secundum motum localem existentem in anima subiectivè, sed secundum effectum quem habuit in salvandis.

QUAESTIO QUARTA.

Vtrum Christus descenderit ad infernum damnatorum.

Thom. 3. q. 52.

DEINDE queritur vtrum Christus descendit ad infernum damnatorum. Et arguitur quod sic, quia descensus responderet ascensioni, sed Christus ascendit super omnes caelos, ergo descendit ad infernum infernum. Sed ille est infernus damnatorum, ergo &c.

1. Item Psal. dicit, eripisti animam meam ex inferno inferiori. Et Iob. 13. dicitur in profundum inferni descendit ossa mea, sed et Psal. quam Iob 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 danis dicitur Esai. ultimus ignis eorum non extinguetur, ergo quicumque fuit in inferno damnatorum semper remansit, & remanebit. Sed Christus liberauit omnes illos qui in inferno erant ad quem ipse descendit, ergo ipse non descendit ad infernum damnatorum.

4 RESPONSIO. Sciendum est quod quadruplex est infernus secundum quadruplex genus poenarum, quibusdam enim debetur poena damni hoc est perpetua carceris visionis divinae & perpetua poena sensus rationis peccati actualis mortalis in quo decesserunt. Et si dicitur esse in inferno damnatorum. Aliis debetur perpetua poena damni absque poena sensus, scilicet, decesserunt in solo peccato originali qui dicuntur esse in limbo puerorum. Aliis debetur poena sensus & damni non quidem perpetua, sed temporalis illis scilicet qui decesserunt in gratia debitorum alicuius poenae quod in praesenti vita non satisfecerunt plenè de culpis commissis. Et isti dicuntur esse in purgatorio. Aliis verò debetur sola poena damni solum temporalis absque poena sensus. Et isti dicebantur esse in limbo patrum qui prohibebantur ante passionem Christi a visione divina, eo quod non erat satisfactum pro peccato totius naturae, quamvis hi non essent obnoxii alicui poenae pro peccatis suis personalibus.

Th. ar. 1.
q. 7.

ad sensum 5 DICENDVM ergo quod Christus non descendit in infernum damnatorum, nec in limbum puerorum. Cuius ratio est, declaratur 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 facta per Christum nullus sit patiens, nisi qui coniungitur ei, ut membrum capiti, sed carceres gratia, ut sunt omnes decesserunt in peccato originali mortali, vel in solo originali non coniungitur Christo, ut membrum capiti, quia sola gratia sic coniungitur, ergo tales non fuerunt per Christum liberati.

Th. ar. 8.

6 DE EXISTENTIIS autem in purgatorio an fuerint per Christum liberati non est clarum, probabiliter tamen tenetur quod non omnes qui tunc fuerunt in purgatorio fuerint 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 simpli-

ternam, secundum illud Heb. 10. vna oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum, sed nunc non liberatur a purgatorio virtute passionis Christi, nisi qui sustinendo poenam peccati debiti sunt purgati, vel per suffragium illorum qui sunt in statu merendi. Passio enim Christi non potest immediate eis applicari per sacramenta ecclesiae, sicut applicatur viventibus in hoc mundo, ergo tempore passionis Christi non fuerunt omnes liberati qui erant in purgatorio, nisi qui purgati erant per solutionem poenae a peccatis suis debita, vel per suffragium alterius personae ad eos relatum. Si qui autem fuerunt in purgatorio, tunc qui ex magno desiderio aduentus Christi meruerunt hoc, ut per passionem Christi liberarentur, probabile est tales ex speciali gratia fuisse liberatos.

7 DE PATRIBVS autem qui erant in limbo, patet quod fuerint liberati per Christum, quia tales nulli poenae erant obnoxii, nisi soli poenae damni debita peccato totius naturae. Sed hoc debitum directè, 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 raturum descendit quantum nostrae 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 Dauid vel etiam Christi deducta fuit. Et ille locus potest dici profundissimus inferni comparativè ut profundus sit respectu caeli aer caliginosus in quo sunt daemones, profundus loci nostrae habitationis, profundissimus autem limbus patrum, de quo Iob liberatus fuit.

QUAESTIO QUINTA.

An conveniens fuerit Christum tertia die resurgere.

Thom. 3. q. 53. ar. 2 & q. 51. ar. 4.

SECUNDO principaliter queritur de resurrectione Christi, circa qua queruntur duo. Primum est an conveniens fuerit Christum tertia die resurgere. Secundum est an debuerit resurrectionem surgere. Secundum est an debuerit resurrectionem surgere. Secundum est an debuerit resurrectionem surgere.

1. Item membra debent capiti conformari & caput membris, sed nos qui sumus membra, non resurgimus tertia, sed differtur resurrectio nostra usque in finem mundi, ergo videtur quod resurrectio Christi qui est caput nostrum tantum differtur debuerit.

2. Item dominus dicit Mat. 12. sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus & tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terrae. Sed si corpus Christi fuit in corde terrae 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 Mat. 10. Tradent eum gentibus ad illudendum, flagellandum, & cruciandum, & tertia die resurget.

5 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod conveniens fuit ipsum tertia die resurgere.

6 CONVENIENTIA primi patet propter quatuor. Primum propter naturae assumptionem, quia natura debet batur omnis perfectio quam possibile est in natura reperiri. Sed prima perfectio naturae humanae confurgit ex visione suarum partium quae etiam non habent totalem perfectionem cum sint ab invicem separatae, ergo haec perfectio debuit esse semper in natura assumpta nisi quatenus oportuit eam solui propter necessitatem nostrae redemptionis propter quam ipsa natura assumpta fuit. Secundo propter fides nostrae confirmationem maxime quantum ad deitatem Christi humanitas enim clare patuit in morte, sed deitatem laque propter quod deceit quod virtus deitatis in resurrectione patet, unde Secundae Cor. 2. dicitur & si crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute dei. Tercio propter speciem nostrae resurrectionis. Quia dum videmus Christum qui est caput nostrum resurrexisse, speramus & nos resurrecturos cum simus eius membra, unde pri. Cor. 15. dicitur: Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in nobis quod resurrectio mortuorum non est? Quarto propter complementum nostrae salutis, quia sicut mala sustinuit moriendo ut nos liberaret a malis, ita glorificatus est resurgendo ut nos provocaret ad bona secundum illud Roman. 14. traditus est propter debita nostra, & resurrexit propter

propter iustificationem nostram, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum patet, quod conveniens fuit Christum tertia die resurgere, quia sicut dictum est resurrectio Christi manifestavit eius deitatem sicut mors humanitatem, ergo deceit ut Christus tantum morte detineretur quantum sufficiebat ad declarandum eum fuisse verè mortuum, propter quod oportuit aliquam moram esse inter mortem & resurrectionem. Si enim statim post mortem resurrexisset, potuisset videri quod non fuisset verè mortuus, & per consequens non verè resurrexisset. Ad veritatem autem mortis manifestandam sufficiebat quod usque ad tertiam diem eius resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus in homine qui videtur mortuus & non est, appareant aliqua signa vitae. Sic dicitur de illis qui laborant apostasia, quare conveniens fuit Christum tertia die resurgere.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non solum oportebat ad salutem nostram quod redemptio nostra fieret per mortem Christi, sed quod fides mortis eius confirmaretur in nobis, quod non fuisset factum si immediatè post mortem resurrexisset, quia potuisset credi quod non fuisset verè mortuus.

9 Ad secundum dicendum quod caput & membra conformantur in natura, sed non in virtute. Excellentior enim est virtus capitis quam membrorum. Et ideo ad demonstrandum excellentiam virtutis Christi congruum fuit Christum tertia die resurgere aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

10 Ad tertium dicendum quod Christus dicitur fuisse tribus diebus & tribus noctibus in corde terrae per synecdochen, hoc est accipiendo partem pro toto, quia sepultus fuit feria vi. in sero quae pars computatur pro toto die, & in sepulchro mansit per totum sabbatum, hoc est per diem integrum, & per noctem diei dominicae quae pars similiter accipitur pro toto die naturali, & in diluculo diei dominicae surrexit. Quocirca autem modo accipitur dies, siue pro die naturali qui continet spacium 24. horarum, siue pro die artificiali qui est latius solis super terram semper Christus dicitur tertia die resurrexisse. Quod patet de die naturali, quia sicut primi dies propter primi hominis lapsum computantur a luce in noctem, ita isti dies propter hominis reparationem computantur a tenebris ad lucem, ita ut prima pars diei naturalis sit tenebra vel nox. Secunda verò lux. Christus autem passus est in fine feriae sextae & hoc circa nonam, & sic habemus primam diem, & fuit in sepulchro per totum sabbatum, ecce secundus dies, & resurrexit in diluculo dominicae, ecce quod in tertia die resurrexit, idem est accipiendo diem artificialem. Quia diluculum diei dominicae est principium tertiae diei artificialis, ut de se patet.

QUAESTIO SEXTA.

Vtrum Christus debuerit probare resurrectionem suam per argumenta.

Thom. 3. q. 55. ar. 5. & 6.

AD TERTIVM sic proceditur. Et videtur quod Christus non debuerit probare resurrectionem suam per argumenta. Quia illa argumenta quae induxit aut fuerit sufficientia ad probandum resurrectionem aut non. Si non frustra adducta fuerint. Si sic cum argumentum sufficiens facit scientiam vel agnitionem quae non stant simul cum fide, vel scilicet euacuatur meriti fidei, dicente Greg. in homiliis quod fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum, videtur quod illa argumenta euacuaverint meritum fidei, quod est inconueniens.

2. Item quicquid Christus ostendit discipulis ad manifestationem suae resurrectionis hoc possunt ostendere angeli corpora almes, & in eis hominibus apparentes, nam angeli in humana effigie frequenter se hominibus ostenderunt, & cum eis loquebantur, & comedeabant ac si essent homines veri, ut patet Gen. 18. de angelis qui apparuerunt Abraham, & tamen angeli non habent vera corpora humana sibi unita quod requiritur ad veram resurrectionem, ergo videtur quod signa quae Christus exhibuit discipulis non fuerint convenientia ad probandum resurrectionem.

3. Item sicut resurrectio est articulus fidei, ita passio & ascensio & multa alia quae pertinent ad divinitatem Christi, sed illa non fuerunt probata per aliqua argumenta, ergo nec resurrectio debuit probari.

4 IN CONTRARIUM est quod dicitur Act. 1. Praebuit scriptum vnum post passionem suam in multis argumentis.

5 RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod convenientia fuit Christum inducere aliqua argumenta ad probandum suam resurrectionem. Secundum est quod illa argumenta fuerint sufficientia ad probandum illud propter quod inducebantur.

6 PROPTER primum sciendum est quod argumentum ad probandum resurrectionem dupliciter dicitur. Vno modo ratio rei dubiae faciens fidem. Alio modo sensibile signum quod inducit ad manifest-

stationem alicuius dicti, vel facti, sicut dicitur Gen. 39. de vxore Putipharis quae in argumentum fidei retentum pallium ostendit marito. Primo modo accipiendo argumentum Christus non probavit resurrectionem suam per argumenta nisi assumendo auctoritates scripturae, quia cum resurrectio Christi excederet humanam rationem, non potuit proprie probari per talia principia quae essent nota lumine rationis naturalis. Oportet enim principium ex eodem genere assumi cum conclusione, ut dicitur primo Postea. Et ideo ad eam probandam accepit auctoritatem scripturae cum dicit Luc. ultimo. Oportet omnia impleri quae scripta sunt in lege, & Psal. & prophetis de me. de ratione enim naturaliter demonstrante dicit Ambr. tolle argumenta ubi fides quaeritur. Si autem accipiat argumentum secundum modo sic Christus suam resurrectionem argumentis declaravit inquantum adhibuit quaedam signa evidenter, quibus verè se resurrexisse ostendit, quae quidem signa non fuerunt adhibita, quasi ex necessitate conclusionis resurrectionem, sed tanquam nata inclinare mentem ad fidem resurrectionis. Et hoc fuit necessarium propter duo. Primum propter discipulos eo quod corda eorum propter ignorantiam passionis quam viderant non erant bene disposita, ut fidem resurrectionis acciperent, unde ipse dicit Luc. ult. O stulti & tardi corde ad credendum. Et Marc. ult. Exprobrauit incredulitatem eorum, & duritiam cordis &c. Secundum propter illos quibus praedicare debebat, ut per huiusmodi signa eis ostensa illorum testimonium redderetur efficacius, & sic facilius eis crederetur. Unde I. Ioan. 1. dicitur. Quod vidimus, & audimus de verbo vitae, & manus nostrae contractauerunt hoc testamur. Et sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit scilicet testimonio & argumento seu signo. Et utraque manifestatio fuit sufficientia 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, ut patet per omnes euangelistas. Aliud fuit testimonium scripturarum quas ipse proposuit ad ostensionem suae resurrectionis, ut ipse dicit Luc. ult. Argumenta etiam seu signa fuerunt sufficientia ad ostendendum resurrectionem suam ex parte corporis & ex parte animae. Ex parte quidem corporis ostendit tria, scilicet quod corpus suum esset verum & solidum, non fantasticum & aëreum.

8 Item quod esset humanum, & quod esset idem numero quod prius. Primum ostendit per hoc quod corpus suum palpabile prae-buit, unde Luc. ult. palpare & videre, quoniam spiritus carnis & ossa non habet sicut videtis me habere. Secundum ostendit demonstrando eis humanam effigiem quam soliti erant videre & humanis oculis intueri poterant, quod autem dicitur Marc. ult. quod ostensus est in alia effigie duobus eunibus in villam, de quo etiam Lucas facit mentionem, Non est intelligendum quod dispositio corporis Christi quo ad figuram & colorem mutata sit, sed sic apparuit illis discipulis, aut ex interiori eorum dispositione, quia cum resurrexisset non credebant. Unde non ponebant se ad perquirendum propria indicia, quibus possent eum cognoscere, sicut etiam nobis accideret si videremus aliquem quem crederemus mortuum, maxime si eum in alio habitu videremus, aut quia dato quod visui eorum repraesentaretur Christus in specie qua soliti erant eum primo videre, tamen divina virtute impediabantur ne sequeretur iudicium talis apprehensionis, ut sic ea quae exterius agebantur conformarentur his quae in eorum cordibus erant. Amabant enim & dubitabant, & ideo praesentem deum habebant, & eis apparuit ratione amoris, & non cognoscebant ratione dubitationis. Tertium scilicet quod esset idem numero corpus quod prius habuerat manifestavit ostendendo vulnere eius catrices, unde ipse dicit Luc. ult. vide manus meas & pedes meos, quoniam ego ipse sum. Ex parte autem animae ostendit eis veritatem suae resurrectionis per opera triplicis vitae. Primum quidem per opus nutritivum in hoc quod cum discipulis suis manducavit & bibit, ut dicitur Luc. ult. & Act. 1. Secundum per opus sensitivum in hoc quod discipulos allocutus est, & eis ad interrogata respondit in quo ostendit se videre & audire. Tertium per opera intellectiva in hoc quod cum eis disseruit de scripturis. Et ut nihil deesset ad complementum manifestationis ostendit se divinam potentiam habere in hoc quod subito ab oculis eorum disparuit, & clausit ianuis intrauit ad eos.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod illa argumenta sufficientia fuerunt ad probandum illud propter quod inducebantur. Non enim inducebantur ad demonstrativè probandum resurrectionem, quia talis demonstratio euacuat fidem, vel meritum fidei. Non enim poterat eis illis omnibus demonstrativè concludi Christum resurrexisse, eo quod filius dei potuit de novo assumere materiam ralem per omnia qualem ostendit eis non resuscitando primam, sed inducebantur tanquam quaedam signa nata

conuenienter inclinare mentem 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 fuissent ad manifestandum Christi resurrectionem, omnia tamen simul sumpta fuissent, ad inclinandum mentem ad credendum, maxime propter scripturam testimonium, & dicta angelorum. Quod autem inducitur de angelis apparentibus in corporibus assumptis, dicendum quod angelus sic apparentes non asserunt se esse homines sicut Christus asseruit se esse verum hominem, Et iterum aliter Christus mandauit, & aliter angeli. Quia corpora ab angelis assumpta non erant viua & animata, non erat ibi vera comestio, licet enim ibi esset vera cibi sumptio, contritio & tractatio in partem interioris corporis assumpti. Non tamen erat ibi digestio & conuersio cibi in illud corpus, unde & angelus dicit Thob. 20. Cum essem vobiscum videbam comedere & manducare & bibere vobiscum, sed ego cibo inuisibili vitor. Quia vero corpus Christi fuit verum animatum vera fuit eius comestio quo ad omnia predicta, ut enim Aug. dicit 15. de ciuitate dei. Non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium auferatur. 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 visæ sunt, ideo probatione non indiguerunt, resurrectio autem in se ipsa non fuit visa, propter quod ad eius probationem conueniens fuit inducere argumenta.

QUESTIO SEPTIMA.

Utrum conueniens fuerit Christum ascendere super omnes coelos.

Thom. 3. q. 57. art. 1.2. c. 4.



IRCA tertium principale, scilicet, circa ascensionem queruntur duo. Primum est utrum conueniens fuerit Christum ascendere super omnes coelos. Et videtur quod non, quia filius dei humanam naturam assumpsit propter salutem nostram, sed magis fuisset nobis salutare quod semper fuisset nobiscum conuersatus quam quod per ascensionem recessisset a nobis, ut ipse dicit discipulis Lu. 27. Venient dies quando desiderabitis vnum diem filij hominis & non videbitis, ergo non fuit conueniens ipsum per ascensionem recedere a nobis. **2** Item in Christo non est nisi duplex natura diuina, scilicet, & humana, sed secundum neutram earum conueniebat Christo in celum ascendere, ergo &c. Probatio minoris quod enim secundum diuinam naturam ei non comperet in celum ascendere, clarum est, quia secundum illam est ubique, nec secundum humanam, quia eiusdem est ascendere in celum cuius est descendere de celo, secundum illud Io. 3. Nemo ascendit in celum nisi qui de celo descendit, sed secundum humanam naturam non descendit de celo, quia secundum illam non quæsi fuerat, quare &c. **3** IN CONTRARIUM est quod dicitur Ephe. 4. Qui descendit ipse est, & qui ascendit super omnes coelos. Et arguitur per rationem, sicut Christus ostendit nobis viam salutis sic conueniens fuit ipsum in celum ascendere. **4** RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum an conueniens fuerit ipsum in celum ascendere. Secundum est secundum quam naturam, scilicet diuinam an humanam conueniebat ei ascendere. **5** QVANTVM ad primum sciendum est quod Christum ascendere in celum 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 vitam immortalem & incorruptibilem, ergo fuit conueniens quod transiret ad locum incorruptionis, scilicet ad celum, & non remaneret in terra ubi est locus generationis & corruptionis. Secundum quia Christo debebatur omne illud quod ad gloriam pertinet, sed celum empyreum pertinet ad gloriam tanquam locus congruentia & quasi quoddam præmiu accidentale, ergo conueniens fuit Christum post resurrectionem ad celum empyreum ascendere. **6** Aduertendum est tamen quod non deuit, ut post resurrectionem statim in celum ascendere, sed potius debuit cum discipulis aliquandiu conuersari, ut omnis dubitatio resurrectionis eius tolleretur, quia si tantum semel apparuisset, potuisset videri fuisse aliqua illusio. Item propter consolationem discipulorum qui de morte sua contristati fuerant. Et ideo dicitur Act. 1. quod præbuit seipsum vnum post passionem suam per dies 40. apprensus eis, ubi dicit quædam glosa, quod per 40. horas mortuus fuerat eodem diebus se viuere confirmat, quia consolatio diuina excedit tristitiam humanam. Ex parte etiam nostra fuit conueniens Christum in celum ascendere propter tria. Primum ut nos induceret quasi in possessionem corporalem celi quod nobis precio sanguinis sui acquisierat. Quia enim per passionem Christi amota fuerint omnia impedimenta nostre salutis & omnia bona nobis acquisita quo ad meritum, oportuit tamen ut per effectum induceremur in passionem corporalem eorum. **7** Bona autem glorie in tribus consistunt in visione diuine essentie, & in possessionem huius deducti sumus per descensionem Christi ad inferos, secundum hanc enim effectum dicitur Io. 1. Si abiero & præparauero vobis locum iterum veniam & accipiam vos ad meipsum. Et Leo papa dicit quod dum humanam conditionem syderibus importauit celum posse patere credentibus monstrauit. Tertiò ad erigendum charitatis affectum ad celestia, 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 Io. 16. Expedite vobis ut ego vadam, si enim non abiero parolitus non veniet ad vos, & sic patet primum. **9** QVANTVM ad secundum, scilicet secundum quam naturam conueniebat Christo in celum ascendere. Aduertendum est quod ly secundum potest denotare conditionem subiecti, vel principij actiui. Si denotet conditionem subiecti sic ascendere in celum non potuit in Christo conuenire secundum naturam diuinam, sed solum secundum humanam, secundum quam non fuit ubique, sed in certo loco continebatur, & vero motui subiecti poterat, non sic autem secundum naturam diuinam quæ ubique est, & immutabilis. Si vero ly secundum denotet conditionem principij actiui sic Christus ascendit in celum secundum naturam diuinam, & non secundum humanam, quia virtute diuinitatis ascendit & non virtute humanitatis, unde Aug. in sermone de ascensione dicit de nostro fuit quod filius dei pendit in cruce, de suo vero quod ascendit. Et probatur per rationem, quia in ascensu Christi ad celum oportuit duo corpora esse simul, scilicet corpus Christi cum spheris inferioribus nisi dicamus celum diuisibile, sed duo corpora non possunt esse simul quacunque virtute creata, ergo per virtutem creatam non potuit corpus Christi ascendere ad celum empyreum ascendere. Non propter hoc tamen fuit ascensus ille violentus, nec pure naturalis, sed præter naturam, vel supra naturam, cuius ratio est, quia ille motus ad quem natura corporis non inclinatur, nec ad eius oppositum non est naturalis, nec violentus, sed præter naturam, vel supra naturam, motum enim naturalem inclinatur natura mobilis. Et in contrarium motus violentus propter quod ubi natura mobilis non inclinatur ad talem motum vel ad oppositum, huiusmodi motus non est naturalis, nec violentus, ut dictum fuit secundo libro de motu, celi, natura autem corporis glorificati non inclinatur ad ascensum alioquin descensus esset violentus, nec ad oppositum scilicet ad descensum, quia à corporibus gloriosis ut plenius sine subiecta spiritui remouetur inclinatio grauitatis, sicut inclinatio calidi & frigidi prout tendit ad subiecti corruptionem, reliquitur ergo quod talis motus fuit præter naturam, vel supra naturam, quatenus creatura nata est obedire virtuti creatoris quæ ad nutum assidue voluntati beatorum. **10** AD PRIMUM argumentum dicendum quod ascensio Christi in celum magis nobis utilis fuit quam presentia corporis fuisset, primum quia videtur eum in forma humana quæ erat minor patre, non ita de facili crederemus eum æqualem patri, ut dicit quædam glosa super Ioannem. Secundum quia eum non spiritualiter, sed carnaliter diligemus cum eo corporaliter conuersantes quod est de imperfectione dilectionis. Quod autem dicit Luc. decemoseptimo, venient dies &c. intelligitur quod fideles circa tempora antichristi desiderabunt aduentum Christi, & non veniet ita cito ut vellent, & non intelligitur in sensu illo in quo arguebatur. **11** Ad secundum dicendum quod Christo competebar ascendere secundum naturam diuinam si ly secundum notet conditionem principij actiui, sed notet conditionem subiecti sic competit ei ascendere secundum naturam humanam. Et quod dicitur quod secundum illam non descendit, verum est localiter, & non secundum eam dicitur filius dei descendisse non per motum, sed per effectum hoc est secundum exinanitionem quæ eum in forma dei esset formam serui suscepit. Per hoc autem quod ipse dicit Io. 3. Nemo ascendit in celum nisi qui descendit de celo solum notatur identitas personæ ascendentis, & descendentis, & non conditio subiecti.

Questio

QUESTIO OCTAUA.

Utrum Christus ascenderit super conuexum celi empyrei.

Thom. 3. q. 57. 4.



SECUNDO queritur utrum Christus ascenderit supra conuexum celi empyrei. Et videtur quod sic. Quia corpora quanto sunt nobiliora tanto sunt superiora, ut patet in ordine elementorum, sed corpus Christi gloriosius quale fuit post resurrectionem fuit nobilissimum inter omnia corpora, ergo ipsi debetur quod sit supra omnia alia corpora, & ita supra conuexum celi empyrei. **2** Ad idem est quod dicitur Ephe. 4. Ascendit super omnes coelos, quod non videtur esse verum, nisi ascendisset supra celum empyreum. **3** IN CONTRARIUM est quia supra & infra sunt differentie loci, sed supra celos non est locus, ergo Christus non potest ascendere supra celos. **4** RESPONSIO. Alter dicendum est ad quæstionem istam, si queratur de possibilitate, & aliter si queratur de congruitate. **5** Si enim queratur de possibilitate sic dicendum est quod Christus potuit ascendere supra omnes coelos ita ut esset supra conuexum celi empyrei, quod patet dupliciter. Primum quia deus potest separare à corpore omne quod non est de ratione corporis. Sola enim separatio alium includit contradictionem, sed de ratione corporis non est esse in loco cum vltima sphaera non sit in loco, ergo deus potest facere quod corpus Christi sit extra omne locum supra conuexum celi empyrei. Secundum quia deus potest facere locum sine corpore, quod potest facere corpus sine loco. Consequentia patet, quia primum est æque difficile vel difficilius quam secundum. Antecedens patet, quia deus potest annihilare quicquid est infra orbem lunæ construat ipsum orbem lunæ in dispositione in qua nunc est quo facto 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 lunæ nulla esset distantia laterum orbis lunæ, & sic non remaneret 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 ecclesiæ non dependeat à conseruatione eorum quæ intra ipsum continentur, sed potius conuerso, deus posset conseruare celum in sua circularitate adhibitis omnibus quæ continentur intra ipsum. Et cum dicitur quod latera celi non distant, dicendum quod verum est, nec tamen propter hoc sequeretur quod concurrerent vel essent simul. Cuius ratio est quia distare & esse simul dicitur habitudinem ad distantiam localem. Et ideo illa quibus non conuenit habere habitudinem ad talem distantiam nec sunt simul loco, nec distant. Contrarie autem dupliciter aliqua non habere habitudinem ad talem habitudinem. Vno 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 habitudinem sunt simul. Alio modo quia licet aliqua sint nata habere talem habitudinem ad distantiam, tamen distantia actualiter tollitur per subtractionem illius quo distare dicuntur, hoc est per subtractionem medijs, secundum cuius quantitatem distare dicuntur extrema. Et sic annihilatis his quæ sunt circa latera celi sequeretur latera celi non distare, nec tamen propter hoc essent simul, quia simul as non solum dicitur carentia distantie, sed contactum extremorum quæ non esset ibi, secundum hanc autem positionem deus posset facere vacuum, id est locum in quo nihil penitus esset quod esset, phy. scilicet spaciū dimensionatum in quo nullum corpus esset, hoc enim implicat contradictionem cum omnis dimensio sit corpus vel aliquid corporis. Et iterum nihil implet locum nisi ratione dimensionum propter quod spaciū dimensionatum necessarium est plenum non vacuum, sic igitur patet quod deus posset collocare corpus Christi super conuexum celi empyrei. **7** SI AVTEM loquamur de congruitate sic non videtur conueniens quod Christus ascenderit supra conuexum celi, sed solum ad supremam partem eius. Cuius ratio est, quia nihil pertinet ad beatitudinem animæ vel corporis est Christo subtrahendum, sed si Christus esset supra conuexum celi empyrei non posset se videre nec alla, in quo multum derogaretur sue beatitudini. Cum inueniuntur omnes sensus magis diligamus visum ut dicitur primo methaphysice, ergo inconueniens esset Christum illic collocare. Mihi probatur, quia omne quod videtur corporaliter videtur me-

dante dyaphano illuminato, sed inter oculum Christi & quodcumque aliud visibile nullum esset medium illuminatum, ergo nihil posset videre, quod est inconueniens. **8** AD PRIMUM argumentum dicendum quod in corporibus simplicibus est gradus superioritatis in loco secundum gradum superioritatis in natura ut patet in elementis, & in celo. Sed in corporibus mixtis non est sic, quia omnia vel quasi omnia sunt in terra vel in aqua. Quia propter mixture abundant 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 coelos glossandum est ad supremam partem primi celi. **10** AD ARGUMENTVM alterius partis dicendum quod supra & infra non solum dicunt differentias loci, sed gradum situs, sicut dicimus quod celum empyreum est supra omnes coelos & tamen est in loco. Et eodem modo posset dici quod Christus esset supra celum empyreum propter gradum situs, vel positionis quamuis non esset ibi sicut in loco.

Sententia huius distinctionis vigesima tertie in generali & speciali.



VM VERO supra habitum sit. Superius determinauit magister de ministerio verbi incarnati. Hic determinat de viribus & donis quibus Christus plenus fuit & sibi conueniens replet, vel sicut alij continentur. Superius determinauit magister de his quibus reparatur & reducitur in deum effectiue. Hic vero 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 ipsis habitibus secundum se. Secundum secundum connexionem eorum adiuuicem. **38** distinctione ibi. Solet autem quadri. Prima in duas. Primum determinat de viribus theologicis. Secundum de cardinalibus triginta tertie distinctione ibi. post prædicta distinct. 4. Prima in tres, quia primum determinat de fide. Secundum de spe. 2. distinct. ibi. autem spes virtus. Tertiò de charitate. 2. distinct. ibi. Cum autem Christus. Prima in tres. Primum determinat de fide secundum se. Secundum per comparationem ad obiectum. 2. distinct. ibi. queritur utrum fidem. Tertiò per comparationem ad credentes. 2. distinct. ibi. prædictis addiciendum est. Prima est in principio lectionis. Et diuiditur in duas. Primum continuatur se ad præcedentia. Secundum profectur propositum ibi. Fides est virtus. Et hæc in duas. Primum determinat quid est fides formaliter. Secundum de quibus est materialiter ibi. notandum. Prima in tres. Primum ponit fidei descriptionem. Secundum eius explanationem ibi. Hæc accipitur. Tertiò determinat dubitationem incidentem ibi. Si vero queritur illa pars notanda diuiditur in tres. Primum ostendit quod fides est de non apparentibus. Secundum probat per descriptionem fidei quam dat Apostolus, ait enim. Tertiò inquirat de proprietate descriptionis cuius ibi. Si vero queritur. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali. **2** IN SPECIALI sic procedit. Et primum querit utrum Christus habuit fidem, & sperem sicut habuit charitatem. Quia si istis caruit non fuit in eo plenitudo gratiarum quod est contra supradicta. Postea ut huiusmodi quæstio aperius explicetur queritur quid sit fides diffinitiuè, quia scilicet est virtus quæ creditur quod non videtur. Quod intelligendum est de pertinentibus ad Christianam religionem. Postea declarat membra huius distinctionis. Et primum quid dicitur virtus, dicens quod virtus accipitur ibi pro habitu, non pro obiecto, quamuis obiectum fidei quandoque vocetur fides, sicut in symbolo 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 virtus, per quæ Christus habitat in mentibus, & est fundamentum virtutum. Postea declarat aliud membrum distinctionis, scilicet quæ creduntur, & non videtur, 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 verum dicat. Credere autem in deum est credendo in eum tendere, & ei amore adherere. Primis duobus modis credunt etiam mali. Sed tertiò solum boni, qui habent fidem formatam. Mali vero & demones fidem habent tamen informem, quæ est donum dei. Quia fides est qualitas mentium, & donum

7 Item patet secundum sic. Si potentia & habitus facerent per se ad intentionem actus hoc esset, aut quia habitus intrinsecer potentiam quae intentio exiret in actum intentionem aut (ut quidam dicunt) potentia & habitus essent duo imperfecta agentia suppletoria vicem vnius perfecti agentis respectu actus intentionem quem nullum istorum agentium per se esset sufficiens ad ipsum producendum. Primum non potest dici quia potentia intellectiva non recipit intentionem & remissionem. Nec secundum potest dici quia illa principia quae aequè immediate se habent ad aliquem actum, & propria virtute agunt, habent vniuocè 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 quolibet se habeat immediate ad actum, & virtute propria (alioquin non essent duo agentia imperfecta suppletoria vicem vnius agentis perfecti modo quo ipsi ponunt) sequeretur quod ratio potentiae vniuocè conueniret potentiae intellectivae & habitui. Hoc autem non est verum, quia quamvis habitus dicantur quaedam potentia, tamen hoc non est secundum illam rationem, secundum quam potentia actiua vel passiva simpliciter dicta dicuntur potentiae, sed secundum alium modum à praedictis distinctum, ut patet quinto Metaphysicae. Cap. 12.

Item principia quae per se requiruntur ad actum quemcumque perfectum

QVÆSTIO TERTIA.

QVÆSTIO QVARTA.

io EX HIS cum duabus præcedentibus questionibus pater
solutio illius questionis qua queritur, utrum habitus faciat ali-
quid ad substantiam actus, vel solum ad modum. Patet enim quod
modus in actu non est nisi duplex, scilicet intentio, & eius deter-
minatio, facilius enim non est modus actus, sed agentis, intentio
autem actus & determinatio eius non sunt aliquid realiter differe-
ns ab essentia actus, propter quod eo modo quo aliquid facit ad
vnum

nam facit ad aliud, sed habitus ad neutrum eorum facit per se
probatum fuit supra. De facilitate autem, quæ non est modus
actus, sed habitus actum, non oportet quod sicut habitus facit
ad talem facilitatem, quod faciat ad essentiam actus.

11. AD ARGUMENTA responsio patet, quia duo pri-
ma bene probant quod habitus facit quod facilius eliciatur ac-
tus. Sed tota facilitas 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 ac-
quisitos indigemus habitibus
theologicis.

Thom. 1.2. q. 66.

DEINDE queritur de fide. Et quia fides poni-
tur habitus theologicus: ideo primò queritur,
vtrum præter habitus morales & intellectuales
acquisitos indigemus habitibus theologicis. Et
videtur quod non, quia habitus theologicus non
requiritur in nobis, nisi quia ordinant nos ad
beatitudinem supernaturalem. Ad beatitudinem enim natura-
lem acquisitam sufficere debemus per habitus alios. Sed pro-
pter illam non sunt nobis necessarii habitus theologicus, quia pue-
ri baptizati decedentes ad eam perveniunt, & tamen in eis non
videntur esse necessarii.

2. Item perfectiones proportionantur perfectibilibus, sed in
nobis non est aliqua potentia perfectibilis per habitum, nisi ra-
tionalis per essentiam quæ perficitur per virtutem intellectu-
alem. Et rationalis per participationem quæ perficitur per virtu-
tem moralem, ergo præter hæc duo genera habituum non con-
tingit ponere tertium.

3. IN CONTRARIUM est, quia habitus theologicus
dicuntur fides, spes & charitas. Sed his omnibus indigemus, fide
quidem, quia sine fide impossibile est placere deo, Hebr. 11. spe
verò secundum illud ad Titum 3. Hæc duo sumus secundum spe-
m vitam æternæ. Charitate autem secundum illud primæ Corin-
thiorum 13. Si charitatem non habueris, nihil sumus: ergo habitus
theologicus sunt nobis necessarii.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt
tria. Primum est, an præter habitus morales & intellectuales
quos possumus ex puris naturalibus acquirere indigemus aliis
habitibus, qui dicuntur theologici. Secundum est, quot & qui sint
illi. Tertium est, qualiter distinguantur ab aliis habitibus.

1. QVANTVM ad primum dicendum est, quod præter ha-
bitus morales & intellectuales ex puris naturalibus acquisitos
indigemus theologicis habitibus. Cuius ratio est, quia non mi-
nus debent esse perfecti actus, quibus ordinamur in beatitudi-
nem supernaturalem, quam illi quibus ordinamur ad beatitudi-
nem naturalem. Sed illi actus quibus ordinamur ad beatitudi-
nem naturalem procedunt ex potentiis perfectis per habitus, ergo ac-
tus quibus ordinamur in beatitudinem supernaturalem procedunt
ex potentiis perfectis per habitus, illi autem habitus non pos-
sunt esse morales, vel intellectuales ex puris naturalibus acqui-
siti. Quia sicut beatitudo supernaturalis est per alium habitum
quam naturalis, sic habitus disponentes ad eam debent esse alte-
rius rationis ab habitibus acquisitis quibus disponitur, vel per-
ficiuntur respectu beatitudinis naturalis: & dicuntur Theologi-
ci, quia deum habent pro obiecto. Et ordinantur actus eorum in
deum, & in finem beatificum, ut postea patebit. Et quia so-
lo sermone divino traduntur nobis, sicut & finis ad quem nos or-
dinant. Aduertendum tamen est quod aliter ordinantur actus nos-
tri procedentes ab habitibus naturaliter acquisitis ad beatitudi-
nem naturalem, & aliter ordinantur actus procedentes ab habi-
tibus theologicis ad beatitudinem supernaturalem. Quia primi
actus sic ordinant nos ad beatitudinem naturalem, quod aliqui
eorum disponunt nos, aliqui verò vel aliqui attingit ad ipsam
beatitudinem, vel potius est ipsa beatitudo, sicut est actus nobili-
ssimæ potentie perfectæ, ut determinatur decimo Ethicorum. Actus
38. quæst. 4.

2. QVANTVM ad secundum sciendum est, quod hi habi-
tus qui dicuntur theologici sunt tres, scilicet fides, spes, & chari-
tas, quorum sufficientia potest haberi hoc modo, Actus quibus

ordinamur ad beatitudinem supernaturalem, se habent ad ipsam,
ut meritum ad primum, ut statim dictum est, sed nullum meri-
tum est sine charitate, ut patet primæ Corinthis decimo capitulo.
ergo ad beatitudinem consequendam indigemus charitate.
Item nullus ordinat actus suos ad finem, aliquem, nisi ipsum fi-
nem cognoscatur, sed beatitudo supernaturalis non potest cogno-
sci ratione naturali, quæ ad primam eius acceptionem, ergo
ad hoc quod actus nostri in ipsam ordinentur, oportet cognosca-
mus ipsam ex alterius dicto vel auctoritate, cui credimus, & hoc
facit fides, per quam credimus deo revelari beatitudinem, quam
preparavit fidelibus propter quod fides est nobis necessaria. Itē
nullus consequitur finem, nisi tendat in illum tanquam possibili-
lem haberi, sed finis supernaturalis non potest haberi nisi ex al-
terius dono seu adiutorio, propter quod requiritur spes, per quam
ininitur diuinæ liberalitati promittenti nobis beatitudinem,
sicut per fidem ininitur diuinæ veritati revelanti eam nobis.
Sic ergo ad consecutionem beatitudinis supernaturalis requiri-
tur fides, spes, & charitas: sicut autem hæc tria requiruntur, ita &
sufficiunt, propter quod ponuntur tres habitus theologici, & non
plures, nec pauciores: & sic patet secundum.

7. EX HIS breuiter tertium patet, scilicet quod habitus
theologici distinguuntur ab habitibus moralibus & intellectu-
alibus naturaliter acquisitis, quia illi habitus formaliter differunt,
libus naturaliter acquisitis, quia illi habitus formaliter differunt,
qui habent obiecta diuersa, & formaliter differunt, sed sic est
de habitibus theologicis, 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, ut sapientia quæ est agnitio altissimi causæ, tamen hoc
habet sub aliqua ratione in deo naturaliter considerata: obiecta
autem habituum Theologicorum est increatum, scilicet ipsa
deus secundum rationem, facultatem intellectus, & voluntatem
excedentem, est enim obiectum fidei sub ratione veritatis supra
posse, naturale nostri intellectus eleuatur, speciei verò sub ratio-
ne bonitatis sua altitudine facultatem humanam excedentem
charitatis verò sub ratione bonitatis seipsam naturaliter com-
municantis, quare &c.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod in pue-
ris baptizatis aut sunt habitus theologici infusi, aut si non sunt
non est simile de paruulis & adultis. Paruuli enim perveniunt ad
beatitudinem per solum meritum Christi communicatum eis
per sacramentum baptismi. Adultis autem est necessarium pro-
prium meritum, quando tempus est operandi, quia fides sine ope-
ribus mortua est, 1. a. 2. Et quia habitus theologici necessarii sunt
ad merendum: ideo eis indigent adulti, non autem paruuli. Pri-
ma autem responsio verior est.

9. AD SECUNDVM dicendum quod habitus non solum
distinguuntur ex subiectis, sed etiam ex obiectis: obiecta autem
habitu theologicorum differunt formaliter ab obiectis habi-
tuum moralium, & intellectualium. Et ideo habitus inter se di-
ferunt quamvis aliqui eorum coincidunt in idem subiectum.

QVÆSTIO SEXTA.

Vtrum fides sit habitus virtuosus

Thom. 1.2. q. 4. ar. 5. q. 6. q. 7.

SECVNDÒ queritur, vtrum fides sit habitus
virtuosus. Et videtur quod non, quia virtutes fue-
runt 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 numeratur fides, nec infusa, quia quod acquiritur
per auditum, non est infusum, sed fides acquiritur per audi-
tum, secundum illud Rom. 1. Fides ex auditu est, ergo non est
infusa. Dato etiam quod esset habitus infusus, non esset virtuo-
sus, ut videtur, quia sicut se habet virtus acquisita, ad habitus ac-
quisitos, ita infusa ad infusos, sed fides acquisita non commu-
necatur inter habitus acquisitos virtuosos, ergo nec fides infusa
inter habitus virtuosos infusos.

3. IN CONTRARIUM est, quia omnis habitus intel-
lectualis verum dicens est virtus, ut patet ex sexto Ethicorum.
Sed fides est huiusmodi, quia, ut 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. RESPONSIO. 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 ha-
bitus, scilicet spes & charitatem.

6. QVANTVM ad primum sciendum est, quod virtus
potest sumi dupliciter, Vno modo large pro quocunque habitu
laudabili

laudabili inclinante potentiam ad bonum actum. Alio modo ma-
gis strictè pro habitu posente potentiam in ultimo perfectionis
debere suo actui. Sic enim virtus est ultimum de potentia. Primo
modo loquendo de virtute fides potest dici virtus. Cuius ratio est
quia omnis habitus inclinans intellectum ad assensum ad bonum
supernaturalem & necessario ad salutem est habitus inclinans ad
bonum actum & per consequens est virtus largo modo. Sed fides
est huiusmodi, ergo &c. Maior probatur, quia verum est bonum
intellectus & si sit necessarium ad salutem addit novam rationem
boni præter illam quæ actus intellectus generaliter est bonus.
Minor patet, ex præcedentibus scilicet quod per fidem assensimus
bono supernaturali & necessario ad salutem. Loquendo autem
de virtute, secundo modo, dicendum quod fides non est virtus.
Cuius ratio est quia omnis virtus proprie dicta perficiens intel-
lectum perficit ipsum ad conspiciendum obiectum in se vel per
resolutionem ad id quod in se conspiciatur. In hoc enim consistit
efficacia actus intelligendi, quem potuit virtus circa potentiam
intellectualem, sed fides non perficit intellectum ad conspicien-
dum obiectum in se vel per resolutionem ad illud quod in se co-
spiciatur, ergo non est proprie & simpliciter virtus.

7. Loquendo autem quocunque dictorum modorum de virtute
fidei non est magis, vel minus virtus charitate existente in volun-
tate, vel non existente, quia habitus qui non elicit perfectionem
actum non est perfectior, sed fides non elicit perfectionem actum
charitate existente in voluntate quàm non existente. Quia actus
eius qui est assensio verò supernaturali non est perfectior quan-
tum ad aliquid quod pertinet ad cognitionem, quæ merè perti-
net ad intellectum quoniam perfectior fides, licet sit perfectior quan-
tum ad rationem meriti quæ est perfectio extrinseca cum perti-
neat ad charitatem quæ perficit voluntatem, ergo fides non est
magis, vel minus virtus charitate existente in voluntate quàm
non existente. Nec est simile de fide, & charitate, sicut de pruden-
tia & virtute morali, quia prudentia non potest acquiri sine mo-
rali virtute, nec moralis virtus sine prudentia ut infra declara-
bitur. Et quia utraque acquiritur ex actibus, ideo actus virtuo-
sus recipit perfectionem ex sibi adiuncto ita quod impossibile
est actum prudentie esse perfectum nisi virtus moralis sit in ap-
petitu, nec actum appetitus esse perfectum nisi prudentia sit in
intellectu. Fides autem non dependet a charitate, nec quantum
ad habitum cum sit prior ordine nature ut postea dicetur. nec in
actu suo recipit aliquam perfectionem a charitate, & ideo potest
habere equaliter rationem virtutis, & charitate existente in vo-
luntate & non existente. Quamvis enim voluntas inclinet intel-
lectum ad credendum, non tamen oportet quod ipsa sit infor-
mata charitate, & sic patet primum.

8. QVANTVM ad secundum tenendum est, quod fides est
habitus infusus. Quod patet primò per auctoritates scripturæ,
dicitur enim Eph. 1. gratia salutari elis per fidem & non ex no-
bis, id est enim donum est, & Heb. 11. quod 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 conu-
neratur ei, ergo ipsa est habitus infusus. Secundo patet idem per
rationem probabilem, quia quæ immediate ordinant nos ad fi-
nem supernaturalem sunt in nobis immediate ab agente super-
naturali, quia finis & agens sibi correspondent, sed fides cum spe
& charitate ordinant nos immediate ad finem supernaturalem
per dictum fuit, prius, ergo fides in nobis immediate a deo. Et sic
possumus credere verum supernaturalem, sed quia non ita promptè
& facilius ut determinatum fuit secundo libro dist. 28. & sic pa-
tet secundum.

9. QVANTVM ad tertium scilicet de ordine fidei ad spes
& charitatem sciendum est, quod duplex est ordo, scilicet nature
& temporis, loquendo de ordine temporis fides non præcedit spes,
sed charitatem, sed simul tempore infunduntur. Cuius ratio est
quia hæc infunduntur nobis a deo ut ordinem nos ad beatitudi-
nem, sed enim non sufficit sine aliis ut prius patuit, ergo deus qui
non deficit in necessariis non infundit vnum sine aliis, sed omnia
simul supposita dispositione recipientis, loquendo autem de or-
dine nature fides præcedit spes & charitatem. Quod patet
primò ex actibus. Quia qualis est ordo in actibus talis est in ha-
bitibus, sed sperare & amare qui sunt actus spei & charitatis
supponunt credere quod est actus fidei. Affectio enim boni sup-
ponit eius cognitionem, ergo spes & charitas supponunt fidem.
Secundò patet idem per illud quod dicitur Heb. 11. fides est sub-
stantia sperandarum rerum & expositio substantia, id est, fun-
damentum. 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 imperfectionem fuerunt plenius

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 suæ conceptionis vidit deum per essentiam.

11. Ad secundum dicendum quod fides est virtus infusa, secun-
dum generalem & largam rationem virtutis, non autem strictè
& propriè, sicut philosophi loquuntur de virtutibus. Quod au-
tem dicitur quod fides est ex auditu, verum est, quantum ad pro-
positionem credibilem, sed non quantum ad habitum. Supposito
enim habitu ad hoc quod exeat in actu, necesse est quod ere-
dibilia proponantur.

12. AD RATIONES alterius partis dicendum. Ad pri-
mam quod non omnis habitus verum dicens est virtus strictè &
propriè, 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 & chari-
tate, quia amor potest esse perfectus, ubi cognitio est imperfecta.
Intentio enim amoris non respondet intentioni boni cogniti,
qualitercunque sit illud bonum cognitum. Si enim cognoscamus
per certitudinem aliquid minus bonum, & per coniecturam pro-
babilem aliquid magis bonum: magis diligimus bonum cogni-
tum per probabilem coniecturam, quàm cognitum per certitu-
dinem, quia æstimamus illud magis bonum, quàm magis estimatio
certa perfectior sit quàm coniectura probabilis. Et quia per fidem
habemus obscuram cognitionem de obiecto perfectissimo & opti-
mo: ideo non obstante imperfectione actus fidei, actus charitatis
potest esse perfectus, & habitus a quo elicitur virtuosus, quous
fides a qua elicitur actus imperfectus non sit virtus propriè.

QVÆSTIO SEPTIMA.

Vtrum actus fidei sit certior quàm actus
scientiæ, an econuerso.

Thom. 1.2. q. 4. ar. 8.

ERGO queritur, vtrum actus fidei sit certior,
quàm actus scientiæ, an econuerso. Et videtur
quod actus fidei sit certior, quia sicut se habet
habitus ad habitum, sic actus ad actum, sed ha-
bitus fidei est certior scientiæ, secundum illud
Augustini 13. de trinita. cap. 1. Nihil est homini
certius sua fide, ergo actus fidei est certior actu scientiæ.

2. Item quanto medium causans cognitionem est certius, tan-
to cognitio est certior: sed diuina auctoritas, quæ est medium per
quod credimus, est certior quacunque ratione humana, per quā
aliquid scimus, ergo cognitio fidei est certior quàm cognitio
scientiæ.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia visus est certior
quàm auditus, sed fides est ex auditu (ut videtur Romanorum
decimo) scientia autem est intellectualis visio: principia etiam
quarundam scientiarum resolui possunt vsque ad aliqua corpora-
liter visa, ut 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 con-
stitutam: ergo certitudo fidei est inferior certitudine scientiæ.

5. RESPONSIO. Videnda sunt duo circa istam quæstio-
nem. Primum est, cum ponantur plures actus fidei, saltem secun-
dum nomen, scilicet credere deum, credere deo, & credere in deum.
Quis istorum sit magis proprius actus fidei. Secundum est de com-
paratione actus fidei ad actum scientiæ.

6. QVANTVM ad primum sciendum est, quod credere
deum, & credere deo sunt præcise actus fidei, & vnus actus non
plures. Credere autem in deum non est præcise actus fidei, sed
fidei & charitatis simul, & sunt etiam plures, & non vnus actus
tantum. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod deus, siue supra-
ma veritas se habet ad actum credendi tripliciter. Vno modo ut
obiectum quod creditur siue aliquid circa ipsum, sicut credimus
deum esse trinum & vnum, esse incarnatum, vel aliquid huius-
modi. Alio modo ut ratio credendi, quicquid enim credimus, cre-
dimus innitentes veritati diuinæ quæ talia reuelauit. Tertio mo-
do se habet ut finis, secundum illud Ioan. 2.0. Hæc autem scripta
sunt ut credatis, & ut credentes vitam habeatis. Credere ergo
deum dicitur comparationem actus credendi ad deum, ut ad obiectum
creditum. Credere autem deo dicitur comparationem actus
credendi ad deum, sicut ad rationem, siue causam mouentem ad
credendum, seu medium credendi. Et quia idem actus est quo
tenditur in obiectum, ut obiectum, & quo tenditur in obiectum
per medium: ideo vnus & idem actus est credere deo, & credere
deum

deum Credere autem in deum dicitur habundantiam actus credendi ad deum, tanquam ad finem, quem fides ostendit, & ad quem charitas inclinat: unde credere in deum idem est quod credere amare, & credendo & amando in eum ire, seu tendere. Et hi sunt duo actus duorum habituum, fidei scilicet & charitatis, ut de se patet.

7. QVANTVM ad secundum, scilicet uter actus sit certior, scilicet fidei, an scientie, dicitur multipliciter. Vno modo quod duplex est certitudo, quidam evidentie, & sic fides 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 adheret creditis, quam sciens scitis. Sed istud non videtur propter duo. Primum est, quia firmitas adhesionis improprie dicitur certitudo. Certitudo enim non stat cum fallacitate: firmitas autem adhesionis quandoque est infallibilis, ut patet in hereticis, & in aliis qui pertinaciter adherent suis opinionibus falsis: ergo firmitas adhesionis non habet propriam rationem certitudinis. Secundum est, quia firmitas adhesionis adhuc videtur esse maior in actu scientie, quam in actu fidei: illi enim firmiter adheremus a quo difficilius recedimus, sed homo difficilius recedit a scientia si verè sit sciens, & sciat se scire, quam a fide. Ab illa enim videmus frequenter 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. Primo 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 e converso, quia scire certius est quoad nos quam credere. Sed nec istud videtur valere, quia licet ista distinctio posuit aliquo modo habere locum in creditis & scitis, sicut dicit Philosophus secundo Metaphysice, de substantiis separatis, quia notiores sunt secundum se substantiis sensibilibus, quamvis non nobis, sed potius minus notæ. 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 sit nobis certius, quamvis possit dici nobilior ex sola nobilitate obiecti. Et hoc patet ex textu Philosophi in principio libri de anima, ubi distinguit nobilitatem scientie in nobilitatem quæ est secundum certitudinem, & in illam quæ est ex nobilitate obiecti, quod non esset si certitudo scientie esset secundum certitudinem obiecti. Tunc enim omnis scientia quæ esset nobilior quoad obiecta, esset nobilior quoad certitudinem, quia obiecta quæ 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.

* alia pro
quanti.

9. Item distinctio quæ ponitur secundo Metaphysice de obiectis, quod quidam sunt notiora simpliciter & secundum se quædam vero sunt notiora nobis, non videtur esse vera, nisi lane intelligatur. Potest enim contra eam opponi sic, sicut nihil dicitur seibile, vel scitum, nisi a scientia, sic nihil dicitur noscibile, vel notum, nisi a notitia. Scientia autem & notitia conditiones sunt scientis & noscentis, & non rei scite vel notæ, ergo nulla res est secundum se scita vel nota, sed solum quoad nos, qui sumus scientes & noscentes: ergo illa distinctio quæ aliquid dicitur esse notum secundum se, vel notum nobis non videtur bona. Et dicendum ad hoc, quod nihil dicitur seibile vel scitum, noscibile, vel notum, nisi ratione scientis & noscentis. Sed solus homo non est scientes & noscentes, imò tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales. Et ideo non omne illud quod est homini notius est simpliciter notius, imò est infimè notum, sed quod est deo notius est simpliciter notius, quia est notius secundum supremam notitiam. Et quod est notius angelo, est notius dei & hominis. Et tunc dictum Aristotelis verificatur hoc modo, quia quæ sunt sublimioris nature, in entitate sunt prius nota deo & angelo, qui sunt sublimioris virtutis in cognoscendo. Deus enim primò cognoscit essentiam suam, & per eam cognoscit alia. Et idem dicit Aristoteles de qualibet intelligentia, duodecimo Metaphysice, propter quod illa quæ sunt sublimioris entitatis dicuntur notiora secundum se, quam sensibilia, quæ sunt nobis notiora, quia sunt primò cognita, & maxime a supremis cognoscentibus, qui sunt deus & angelus, sed simpliciter loquendo nihil dicitur scitum vel notum secundum se & absolute, sed solum ex habitudine alicuius scientie vel notitie ad ipsum.

10. Respondendo ergo ad propositum, aliter dicendum est, quod quantum ad aliquid creditum, puta deum esse trinum & vnum, sic secundum se certius & notius, quam multa scita de creaturis, modo quo dictum est, tamen multi habitus scientie & actus sunt in nobis certiores & notiores fidei & actu eius extendit, & in-

tenet, quia illud quod habet plures modos certitudinis certius est extendit, sed sic est de scientia respectu fidei, quia scientia & actus eius habent certitudinem evidentie, & certitudinem adhesionis: si tamen debeat dici certitudo. Fides autem habet solum certitudinem adhesionis, quare & item intensius, quia certius est quod dubitationi est impermixtus, sed scientia nullo modo potest habere permixtam dubitationem: fides autem potest habere aliquem modum dubitationis permixtum, etiam salva fide, ergo videtur quod scientia sit certior intensius fide. Item constat quod certior est scientia beatorum, quam fides credentium, sed istud non est ex ratione obiecti, quod idem est verobique (scilicet divina essentia, & dei veritas) sed solum ratione modi diversæ 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 certiores modos quo tendit intellectus ad ipsum per scientiam magis quam per fidem.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quod beatus Augustinus non intendit dicere quod fides sit certior aliis habitibus, ita quod per idem certificetur 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 sit refugio aliorum, ut habeatur plenior certitudo.

12. Ad secundum dicendum quod quando medium causant cognitionem est certius non solum in se, sed quoad nos, tunc cognitio est certior, alia non, ut declaratum est prius. Divina autem auctoritas, propter quam credimus, licet sit certissima in se, non tamen nobis. Qualiter enim certi sumus quod deus dicat ea quæ credimus, non nisi quia sic tenet ecclesia? Unde dicitur alia credita tenemus sub fide, sic sola fide tenemus quod dicitur scripturæ sit solutum divina auctoritate: & ideo divina auctoritas non est nobis notior, quam humana ratio demonstratur, per quam scimus.

QUESTIO OCTAVA.

Utrum charitas sit forma fidei.

Thom. 2. 2. q. 4. art. 3.



CIRCA tertium principale queritur, verum si 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.

2. Item si charitas esset forma fidei, aut esset forma substantialis, aut accidentalis, non substantialis, quia tunc fides non existeret sine charitate, nec accidentalis, quia accidentis non est nobilior substantie, aut essentialis, quia accidentis non est nobilior substantie, ut dicitur 1. Cor. 13. in fine, agitur &c.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia illud per quod aliquid vivit & operatur est eius forma, sed fides operatur per charitatem, seu per dilectionem, ut sancti dicunt: vivit etiam per eam, quia sine operibus charitatis fides mortua est, ut dicitur 1. Cor. 13. ergo charitas est forma fidei.

4. RESPONSIO. circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, qualiter fides formetur per charitatem, secundum est, an eadem fides numero possit esse informis, & formata.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod sicut virtus vel actus virtutis moralis potest considerari dupliciter. Vno modo secundum esse naturæ, alio modo secundum esse morale, si virtus vel actus virtutis infusa, puta fides, potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum id quod est in esse naturæ. Alio modo, secundum id quod est in esse meritorio. Considerando primo modo fidem vel actum fidei nihil eorum formatur per aliquid aliud, quia forma vel perfectio aduenit perfecte per habitum secundum esse naturæ aduenit potentie perfecte per habitum fidei, nisi actus eius, qui est virtutis eius perfectio naturalis, ergo nec charitas, nec aliquid aliud est forma fidei, vel actus eius, considerando ea secundum esse naturæ, si autem considerentur secundum esse meritorium, sic charitas potest dici 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 meritorium, quia

quia actus earum dicuntur & sunt meritorij, quia imperantur a charitate, sine qua non habent rationem meriti: & sic patet primum.

6. QVANTVM ad secundum dicendum est quod eadem fides numero potest esse informis & formata. Quod patet dupliciter. Primo, quia destructio posteriori non oportet prius destrui, sed charitas est posterior fidei saltem ordine naturæ, 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 naturæ, sed quoad esse meritorium: ergo ea destructa, destruitur & meritorium, non autem fides quoad id quod est essentialiter: & sic patet secundum.

7. AD RATIONES patet responsio, quia duæ primæ probant quod charitas non sit forma inherens. Alia autem probat quod est forma extrinseca denominans actum, quoad rationem meriti, quod concessum est.

QUESTIO NONA.

In quo ut in subiecto sit fides.

Thom. 2. 2. q. 4. art. 2. & q. 5.



SECUNDO queritur in quo sit fides. Et videtur quod non sit in damnatis, quia per fidem ambulamus, ut dicitur 2. Corin. 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 quoddam, sed credere deo est actus bonus & laudabilis, ergo non potest esse in demonibus.

3. Item videtur quod non sit in hereticis, quia habitus infusus tollitur per voicem actum contrarium, ut patet de charitate, sed fides est habitus infusus, ergo cum quilibet hereticus 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, verpote infidelibus: hoc autem est falsum, ergo in eis est fides.

5. Item 1. Cor. 1. dicitur, quod demonibus credunt & contemiscunt: & quodam gloriæ super primum capitulum ad Roman. dicitur quod fides demonum informis est, ergo in demonibus est fides.

6. Item in scientiis qui errat circa vnum scibilem, non propter hoc amittit totalem scientiam, ergo similiter qui errat circa vnum ex credibilibus, non propter hoc amittit fidem, sed sic est de hereticis, ergo &c.

7. RESPONSIO. Questio ista intelligitur de fide non quocunque modo dicta, sed de fide infusa. Circa quam questio, nec aliquis est clarum, & aliquid dubium, clarum est quod fides informis manet in omnibus viciis peccantibus solum contrariis charitatis & bonis moribus, cuius ratio est, quia fides principaliter datur pro statu viæ: per fidem enim ambulamus, ut dicitur 2. Corin. 5. cum ergo fides possit esse informis (ut probatur in aliis) hoc est magis possibile in viciis, quam in aliis: & rursum hoc est magis possibile in peccantibus solum contra charitatem & bonos mores, quam in peccantibus contra fidem, quia talia peccata videntur solum reprobare charitatem, non autem fidem. Ex quo ergo possibile est fidei esse informem in aliquo, magis ponenda est in istis, quam in aliis. Dubium autem est de hereticis qui peccant contra fidem, & de omnibus damnatis generaliter, quia non sunt viatores, & de demonibus specialiter.

8. QVANTVM ad primum de hereticis dicunt quidam quod in eis non remanet fides infusa, quæ ad duo nos adiuvat in hoc scilicet quod intellectum reddit facilem ad credendum credenda contra duritiam, & discretum ad refutandum non credenda contra errorem, quæ quidem discretio quum non sit in hereticis, ratio non cogit, quia non solum fides infusa, sed vnus saltem habitus reddit potentiam facilem ad actum debitum, respectu obiecti: & per consequens ad refutandum contraria, & tamen si non refutantur contraria, non propter hoc tollitur totum actum debitum, quia si habitus ponat facilitatem & potentiam necessariam, quin possit fieri contrarium: & istud est manifestum in habitibus acquisitis, de quibus prædicta ratio æquè procedit, sicut de fide infusa. Item ille qui assentit credibilibus, non tenet intelligere sacram scripturam, vel per alterius fallam doctrinam, puta quod non licet iurare assentiri ceteris credibi-

libus omnino cõsimiliter ut prius, ergo assentit per eundem habitum per quem prius, sed prius habebat fidem infusam, ergo & nunc, & tamen est hereticus, ergo in heretico manet fides infusa. Nec obstat quod dicitur ex hoc sequi quod simul sit fidelis & infidelis, quia fides secundum habitum, & error secundum actum circa aliquid credibile bene possunt simul stare, sicut scientia secundum habitum potest stare cum actu erroneo, circa aliquid quod scibile: & si firmaretur habitus in aliquo quod nullo modo esset iurandum adhuc possit stare cum fide infusa, quia non essent de eodem obiecto: quamvis enim obiectum fidei infuse 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 improbabile, quin habitus fidei possit remanere in hereticis errantibus de nouo, circa aliquid particulare credibile.

9. DE HOMINIBVS 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 viæ, 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, imò probabile est, quod quum in eis sit veritas conscientie, quod ipsi in mente cruciantur de carentia visionis diuinæ, de qua nihil novenerunt nisi per fidem, & de hoc quod non egerunt opera quæ fides dictabat agenda, ut per ea pervenirentur ad gloriam. Et sic videtur quod in eis remaneat fides quoad habitum, & quoad aliquos actus.

10. DE DAEMONIBVS autem an in eis sit fides aliter dicitur, si a principio suæ creationis habuerunt fidem, art. 2. & aliter si eam non habuerunt. De utroque enim est opinio. Quidam enim credunt quod omnes angeli tam boni quam mali ab initio suæ creationis habuerunt fidem, quia creati fuerunt in gratia, ut dictum fuit in secundo libro. Sed in puris viatoribus non est gratia sine fide, sine qua impossibile est placere deo, ut dicitur Hebræor. 11. ergo in omnibus angelis fides a principio. Si autem tunc, ergo & nunc saltem in demonibus. Probatio consequentia, 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 demones manet fides: ergo status oblationis non 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 ratione 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 assensit nunc his quæ sunt fidei propter evidentiam signorum, & non propter auctoritatem diuinam, cui soli fides innitur, sicut demones credebant Christum esse dei filium, quia sic docebat, & doctrinam confirmabat talibus signis, quæ non possunt nisi a deo fieri.

11. Contra signum per quod aliquis induitur ad fidem si supervenit fidei non tollit fidem, sed potius eam confirmat, sed miraculum vel signum est huiusmodi (ut patet ex variis locis scripturæ) dicitur enim Exod. 14. Post divisionem maris rubri, & subversionem Aegyptiorum, quia timuit populus dominum, & credidit domino, & iterum Ioan. 2. post miraculum conversionis aquæ in vinum dicitur quod crediderunt discipuli in eum, & Ioan. 11. post suscitacionem Lazari dicitur quod multi ex Iudeis venerunt ad Mariam & Martham, & viderunt quæ fecit, & crediderunt in eum: & decimo quinto capitulo dicit Christus, Si opera non fecissem in eis quæ 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 quæ viderunt a Christo fieri: & si hoc est verum de fide, quantum ad habitum: sed talis assensus si fuit præcise 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 credibile quod postmodum fuerit eis infusa.

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 (ut sic) non esset fides, nec aliquo modo esset necessaria, quia constaret per certissimam rationem quod deus non potest mentiri, vel falsum dicere, nec ex ignorantia, nec ex malitia. Si igitur constaret evidenter

Vtrum deus sit obiectum fidei.

Thom. 2. 2. q. 1. art. 1. 2. & 4.



IN CA distinctionem istam primò queritur, vtrum deus sit obiectum fidei. Et arguitur quòd non, quia circa idem sunt fides & infidelitas, sed infidelitas est circa alia, quàm circa deum, & si quis non credat resurrectionem mortuorum, & multa consimilia, ergo &c.

1. Ite fides eorum pòndet charitati, sed per charitatem nò solum deus sed proximus, ergo fides similiter nò solum est circa obiectum increatum quòd est deus, sed circa obiecta creata.

2. **IN CONTRARIUM** est quòd omnis virtus theologica habet deum pro obiecto, sed fides est virtus theologica, ergo &c. vtraque præmissarum patet ex præcedentibus. Ad idem est quòd dicit Dionys. 7. cap. de diuin. nomi. quòd fides est circa simplicem & superexcellentem veritatem, hæc autem est sola veritas diuina, quare &c.

3. **RESPONSIO.** circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est an deus sit obiectum fidei. Secundum est sub qua ratione formalis.

4. **QVANTVM** ad primum præmittenda sunt duæ distinctiones. Prima est de fide. Secunda est de obiecto. Prima distinctio est quòd fides potest accipi dupliciter. Vno modo secundum communem rationem, & formalem fidei, & sic dicitur habitus quo assentimus alicui propter auctoritatem dicentis. Alio modo pro habitu quo assentimus dictis scripturæ propter auctoritatem dei eam reuelantis, & hæc est fides de qua loquitur theologi, quæ differt à fide primò dicta sicut inferior à superiori, & non sicut ex opposito contraria, & hæc eadem distinctio posita fuit in principio primi libri.

5. **Secunda distinctio** est de obiecto fidei, potest enim dici obiectum fidei dupliciter. Vno modo illud quòd creditur. Alio modo illud de quo aliquid creditur, sicut obiectum scientiæ potest dici vno modo illud quòd scitur, & sic est conclusio demonstratiua. Alio modo illud de quo scitur aliquid, & sic obiectum scientiæ est subiectum conclusionis scitæ, quia de tali subiecto sciuntur passionibus & proprietatibus. Primò modo obiectum scientiæ est quid complexum scilicet conclusio quæ est propositio & non terminus. Secundò modo est aliquid incomplezum quia non propositio, sed terminus scilicet subiectum conclusionis.

6. **Ex his ad propositum** si obiectum fidei accipitur pro eo de quo aliquid creditur, sic deus est fidei obiectum de qua loquitur, quòd aliquid creditur, sic deus est fidei obiectum de qua loquitur, cuius ratio est, quia illud est principale & per se obiectum fidei, ad quòd omnia quæ per fidem creditur, habent attributionem, sed ad deum habent attributionem omnia quæ tenentur fidei de qua loquitur theologi, ergo &c. Maior est vera non solum de obiecto fidei, sed etiam de obiecto scientiæ, cuius scilicet quæ habetur Minor de se patet, sequitur ergo conclusio quòd deus sit per se & principale obiectum fidei. Et sic est quid incomplezum & per modum incomplexi acceptum.

7. **Si autem obiectum fidei accipitur pro eo quòd creditur** &c. deus est aliquid complexum. Quòd patet tripliciter. Primò scilicet est aliquid complexum inter scientiam & opinionem, sed opinio vel scitum est aliquid complexum, scilicet conclusio syllogismi dialectici, vel demonstratiui, ergo creditur per fidem est aliquid complexum. Secundo sic, creditum est illud cui assentitur per auctoritatem dicentis, sed nò assentitur proprie nisi complexum scilicet propositioni & non termino, ergo creditur proprie est quid complexum. Maior patet ex propria ratione fidei & actus eius qui est assentire propter auctoritatem dicentis. Minor probatur, quia nullus assentit mente nisi vero, vel quòd estimatur verum, sed propriè est circa complexum, quare &c. Tertiò sic, illud est obiectum creditum respectu cuius infidelis differt à fidei & credens à non credente, sed tale est quid complexum & non incomplezum, quare &c. Maior patet, sed minor probatur, quia in cognoscendo terminos simplices, scilicet quid in portatur nomine dei, nomine vnus & nomine trini, non differt fidelis ab infideli, nec credens à non credente, hoc enim quilibet eorum cognoscit, sed respectu huius complexi quæ est deum esse vnum in essentia, & trinum in personis, differt fidelis ab infideli, & credens talibus assentit, infidelis autem differt, quia fidelis & credens talibus assentit, talia ergo sunt obiecta fidei tanquam credens à non credente, talia ergo credendum quòd est ratio credendi alia, & ad quòd sit vicina resolutio credibilium, hoc autem est credere deum esse trinum & spiritum sanctum. Quòd patet sic, credimus deum esse trinum &

vnum, solum incarnatum, passum, & huiusmodi, quia scriptura hoc dicit, quàm credimus à deo inspiratam & reuelatam, ergo credere scripturam esse à deo inspiratam, est ratio credendi illa quæ in scriptura traditur, & sic est per prius crediturus credimus scripturam à deo esse inspiratam, quia ecclesia quæ regitur à spiritu sancto, hoc approbat, quoniam multi scripserint gesta Saluatoris, & Nicodemus, & Nazareus, illa sola scriptura recipitur ut canonica, & ei soli fides adhibetur, quam ecclesia approbat, unde Augustinus contra fundamentum Manichæi sic, non crederem euangelio, nisi crederem ecclesiæ approbanti, & iterum, euangelium Nazareorum non admitto, quia ecclesia non admittit: ergo credere quòd ecclesia non erret tanquam à spiritu sancto directam, est ratio, seu medium credendi scripturam quam approbat esse à deo inspiratam: & iterum hoc credere est ratio credendi illa quæ in scriptura traditur, & prius est dictum ergo de primo ad vltimum, primum inter credibilia, quòd est ratio credendi alia, & ad quòd sit vltima resolutio credibilium est credere ecclesiæ regi à spiritu sancto.

8. **Hoc autem quòd dictum est de approbatione scripturæ per ecclesiam intelligitur** solum de ecclesiâ, quæ fuit tempore apostolorum, qui fuerunt repleti spiritu sancto, & nihilominus videntur miracula Christi, & audierunt eius doctrinam, & ob hoc fuerunt conuentiones testes omnium quæ Christus fecit, aut docuit, per eorum testimonium scriptura continens facta & dicta Christi approbatur: sic loquitur beatus Ioannes in prima canonica sua, primum capitulo dicens, quòd fuit ab initio, quòd audiuiimus, quòd vidimus oculis nostris, quòd prospeximus, & manus nostræ contraxerunt, & cetera, testamur & annunciamus vobis: & Act. 1. cap. dicit Petrus mortuo Iuda pro ele. Iohne Mathie, oportet ex his viris qui nobiscum sunt congregati in omni tempore quòd introiit & exiit inter nos dominus Iesus testem resurrectionis eius nobiscum fieri vnum ex istis: unde Euangelia, quæ per ecclesiam illam approbata sunt non possunt nunc reprobari, quia non habet similis causa, imò tenens contrarium hæreticus est cuiuscunque status aut conditionis existat.

9. **QVANTVM** ad secundum, scilicet quæ sit formalis ratio obiecti fidei, dicunt quidam quòd illa esse non visum, vel ratio non visum, & hoc propter multas auctoritates quæ videntur hoc sonare. Dicitur enim Hebr. 11. quòd fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium, ubi ponitur quòd pro completiva differentia obiecti fidei est non apparet vel nò visum quòd idem est. Item eadem est ratio obiecti fidei & spei, sed formalis ratio obiecti spei est esse non visum Roman. 8. nam quòd quis videt quid sperat? & ibidem, spes quæ videtur, non est spes quare &c. Item Augustinus, Quid est fides? Credere quòd non vides: & Gregorius dicit quòd fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum: & alibi dicit quòd appetentia non habet fidem, sed agnitionem, ex quibus omnibus videtur quòd ratio obiecti fidei sit ratio non visum.

10. **Istud autem non potest habere veritatem** propter tria. Primò quia formalis ratio obiecti cuiuscunque habitus cognitiui non potest esse negatiua vel priuatiua, sed fides est habitus cognitiuus: ratio autem non visum est ratio negatiua, ergo ratio non visum non potest esse ratio formalis obiecti fidei. Minor patet de se, sed maior probatur, quia primum in quòd tendit habitus cognitiuus non potest esse negatiua vel priuatiua, quia priuationes non cognoscuntur nisi per habitus, nec negationes nisi per affirmationes, sed primum in quòd tendit habitus cognitiuus est obiectum secundum formalem rationem obiecti: ergo formalis ratio obiecti habitus cognitiui non potest esse negatiua vel priuatiua, & hæc fuit maior: ergo sequitur conclusio.

11. **Secundo sic, formalis ratio obiecti cuiuscunque habitus cognitiui non se tenet ex parte habentis, sed ex parte obiecti, ut patet inducendo in omnibus, sed ratio non visum tenet se ex parte habentis fidem, 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.**

12. **Tertiò sic, si formalis ratio obiecti fidei esset esse nò visum, sed hoc est falsum, ergo & illud.** Maior patet, quia oppositi habitus debent habere obiecta formalia oppositorum rationum: fides autem & visio secundum istos sunt habitus oppositi, ergo si formalis ratio obiecti fidei esset esse nò visum, opposita ratio, scilicet esse visum, esset ratio formalis obiecti visionis. Quòd autem hoc sit falsum, patet, quia obiectum secundum suam rationem formalem, est præuius actui, sed esse visum nò est præuius actui visionis, imò ex hoc dicitur aliquid visum, quia actus visionis cadit super visum, ergo esse visum non est formalis ratio obiecti visionis.

13. **Posterior etiam quarta ratio talis additur, quæ est ad formalem rationem obiecti cuiuscunque habitus cognitiui, habent attributionem quæcumque pertinent ad considerationem illius habitus, sed ad rationem non visum non habent attributionem quæcumque**

considerantur per fidem, ergo &c. Et iterum, finis cuiuscunque habitus cognitiui est perfecta cognitio sui subiecti secundum formalem eius rationem, & secundum ea quæ ipsi attribuuntur: si ergo formalis ratio obiecti fidei esset esse non visum, sequeretur quòd finis proximus & intrinsecus fidei, esset cognoscere perfectè de deo qualiter sit nò visus, & quæ sit illa quæ ipsi attribuuntur, quatenus est non visum, hoc autem est falsum, quare &c. Patet ergo quòd ratio formalis obiecti fidei non est ratio non visum.

14. **Aduertendum est tamen quòd ratio non visum est concomitans obiectum fidei pro statu vite, quia illa de quibus principaliter est fides, non sunt secundum se præsentia intellectui nostro, ut sic possint esse visa, nec in causa sua, ut possint esse scita, sed solum nobis præsentantur per auctoritatem scripturæ, quæ nec facit visionem, nec scientiam: & in hoc sensu accipiendæ sunt omnes auctoritates prius allegatæ, loquuntur enim de fide pro statu vite, pro quo obiectum fidei est non visum, quamuis esse nò visum non sit formalis ratio obiecti, sed solum sit conditio concomitans. Vtrum autem hæc conditio possit ab obiecto fidei separari patebit inferius, dist. 31.**

15. **Quæ est ergo ratio formalis obiecti, dicendum est quod si accipitur obiectum fidei pro eo de quo aliqua creditur, sic ratio formalis eius est ratio qua deo omnia attribuuntur quæ de ipso creduntur, quæ autem sit illa dictum fuit in principio primi libri, quando quærebatur de subiecto theologico. Si autem accipitur obiectum fidei pro eo quòd creditur quòd est aliquid complexum, cum talia sint multa, & omnia habeant attributionem ad formalem rationem obiecti incomplexi, deo in eis nò est quærenda alia formalis ratio, sicut in scientia nò queritur quæ sit ratio formalis conclusionis scitarum, sed solum quæ sit ratio formalis obiecti, de quo proprietates & passionis sciuntur. Si tamen ratio formalis credibilium complexorum diceretur esse medium per quòd eis assentitur. Sic dicendum esset quod illa esset auctoritas diuina regens ecclesiâ, & reuelans scripturam. Per hanc enim tanquam per medium assentimus omnibus credibilibus, sicut per demonstrationem assentimus scitis, & per syllogismum dialecticū opinari.**

16. **AD RATIONES** in oppositum dicendum ad primam quòd quamuis fides sit principaliter de deo, est tamen de aliis, ut habent attributionem ad deum: & ideo infidelitas potest esse circa vtrumque.

17. **Ad secundum dicendum est quòd 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 nò respicit alia à deo, nisi quatenus habent habitudinem ad deum.**

QVAESTIO SECUNDA

Vtrum fidei possit subesse falsum.

Thom. 2. 2. q. 1. art. 3.



SECUNDO queritur, vtrum fidei possit subesse falsum, & arguitur quòd sic, quia spei potest subesse falsum, ergo & fidei: & consequentia patet, quia vtraque est virtus theologica, & infusa. Antecedens probatur, quia aliquis non existens in gratia potest sperare se habere vitam æternam, quæ tamen nunquam habebit, & sic falsum sperat.

2. **Item verum contingens saltem futurum potest non euenire, sed multa sunt talia quæ subsunt fidei, sicut quòd deus iudicabit mundum, & resurrectio corporum, ergo talia possunt non euenire, & sic fidei potest subesse falsum.**

3. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia actus virtutis non potest esse malus, sed estimare falsum, est malum intellectiui, ergo actus fidei quæ est virtus intellectiualis, non potest esse falsus, quia sic esset malus.

4. **RESPONSIO.** Dicendum est simpliciter quod fidei de qua loquimur non potest subesse falsum. Quòd patet tripliciter. Primò quia quādo duo habitus sunt cōsimiliter circa idem secundū affirmationem & negationem, si vni nō potest subesse falsum, nec alteri, sed fides & visio sunt cōsimiliter circa idem secundū affirmationem & negationem. Quòd enim credimus beati vident, ergo cum visioni nō possit subesse falsum, nec fidei. Secundò sic, fides autem est circa necessaria, ut deū esse trinum & vnum, aut circa cōtingentia, si circa necessaria ipsi nō potest subesse falsum, nisi semper subesset, quia talia sunt intrinsece abiliata: verò sic circa contingentia, adhuc nō potest ipsi subesse falsum, quia licet talia de potētia absoluta possint nō euenire, tamē relata ad ordinationē diuinā, secundū quē modum solū subsunt fidei, nullo modo possunt nō euenire, sed eueniunt de necessitate suppositionis, quare

Inf. 2. d. 2. q. 1. &c. Tertiò sic, quādo mediū per quòd aliquis assentit cōclusioni, non potest deficere assensus nō potest esse falsus vel defectuosus, sed veritas auctoritatis diuinæ, per quam assentimus creditis, nō potest deficere, ergo assensus fidei non potest esse falsus.

Inf. 2. d. 2. q. 1. &c. 1. 1. d. 3. q. 3.

deum aliquid dixisse, constaret scientificè illud esse verum, licet in speciali nō videremus claram connexionem terminorum. Si autem demonibus in sua creatione fuerit aliquid reuelatum de credibilibus videtur quòd potuerunt cognoscere quis eis reuelauit, quia non homo qui nondum erat, nec angelus vnus alteri, quin quilibet perciperet, scilicet reuelans, & ille cui reuelatur: non enim latent eos actiones quas habent adinuicem. Restat ergo per locum à diuisione, quòd scirent deum sibi reuelare quò scito de cognitione reuelata nò esset necessaria fides, quum de ea haberetur scientia, & sic posset hæsitari an in demonibus à principio esset fides, nec cogit ratio superius inducta, scilicet quòd in viatoribus non esset gratia sine fide.

13. **Hoc enim est verum de hominibus adultis, de quibus loquitur Apostolus, & exemplificat quibus aliter non constat de reuelatione diuina, nisi quia credunt.** Angelis autem aliter constitit si quid eis reuelatum fuit à principio suæ conditionis: fuisse ergo in eo meritum secundum hunc modum non in credendo, sed in obediendo præcepto diuino, iuxta modum dictum in secundo libro. Et sicut Christus qui fidem non habuit, meruit factus obediens vsque ad mortem, ut dicitur Phil. 2.

14. **AD ARGUMENTVM** vtriusque partis respondendum est. Ad primum dicendum est quòd licet fides deatur principaliter pro statu vite, tamen potest manere in termino, quum nihil repugans inueniat, & aliquem actum possit ibi habere.

15. **Ad secundum dicendum quòd aliqui dicunt bonum actum & laudabilem posse esse in demonibus, quamuis non meritorium: & ideo actus fidei potest in eis esse secundum eos, vel potest dici quòd actus credendi in demonibus potest depruari per aliquam malam circumstantiam, & sic esse malus.**

16. **Ad tertium dicendum quòd 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 quòd tollantur per vnum actum contrarium.** Aliqui enim habent rectam 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 desperant redeat à desperatione sua non oportet quòd habeat nouum habitum spei, sed solum nouū actum. Primum argumentum alterius partis concedendum est, & similiter tertium: quòd autem dicitur in secundo argumento, quòd demones credunt & contemiscunt, & quòd fides demonum est informis, potest secundum quosdam intelligi de fide infusa & actu eius secundum alios verò 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.



IC QVAERITVR si fides. Superius determinauit magister de fide secundum se, siue secundum suum subiectum. Hic determinat de ipsa per comparationem ad ea quæ creduntur, id est, ad obiectum. Et introducit ista pars occasionem distinctionis fidei superius positæ, scilicet quòd fides est argumentum non apparentium. Et diuiditur in duas. Primò ostendit fidem esse de non visum. Secundo mouet circa hoc quandam dubitationem, & soluit. Si verò queritur, Et illa diuiditur in duas, secundum duas quæstiones, quas mouet & soluit. Secunda ibi, Post hoc queri solet. Hæc est sententia & diuisio lectionis, in generali.

1. **SENTENTIA** est ista. Querit magister si fides est tantum de non visum, quid est quòd Christus dicit Ioan. 14. Nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit credatis. Ex quo videtur quòd fides sit de visum & de factis, & respondet secundum Ambros. quòd laus fidei est, ut credatur quòd non videtur, vnde & Thomas cui dictum est, quia vidisti me, credidisti, aliud vidit & aliud credidit, quia vidit hominem & credidit esse deum, vnde si aliquando dicamur credere quòd vidimus, illa non est fides, quam Christus ædificat in animo nostro. Postea querit vtrum Petrus habuerit fidem de non visum, & respondet quòd non, sed habuit fidem quòd ille qui patiebatur erat deus. Postea querit vtrum fides sit de incognitis, sicut est de non visis, & respondet quòd 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 ænigmatibus est fides. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO SECUNDA.
Vtrum articuli conuenienter ponantur
in symbolo.

Thom. 2. 2. q. 1. art. 9.



SECUNDO queritur vtrum articuli conuenienter ponantur in symbolo. Et arguitur quod non, quia sacra scriptura est regula fidei, cui non licet aliquid addere vel minuire secundum illud quod habetur Deut. 4. Non additis ad verbum quod ego loquor vobis, neque auferetis ab eo, sed articuli fidei pertinent ad fidem, sicut ipsum nomen dicitur, ergo non debent in alia scriptura contineri, quam in sacra, non licuit ergo facere symbolum tanquam regulam fidei, in quo articuli fidei continerentur.

1. Item Ephef. 4. dicitur, quod vnus est dominus, & vna fides, sed symbolum ponitur regula fidei: ergo debet tantum esse vnum, & non multiplex, male ergo assignatur triplex symbolum apostolorum, Nicenum & Athanasium.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia vniuersalis ecclesia non potest errare, quum regatur a spiritu sancto, qui est spiritus veritatis, secundum illud Ioan. 16. Cum venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a patre spiritu veritatis, &c. sed symbolum compositum est auctoritate ecclesie, ergo bene.

4. **R**ESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est, quid sit articulus. Secundum est, quid sit symbolum, & quia necessitate vel utilitate sit compositum. Tertium est de distinctione articulo-

rum in symbolo contentorum.

5. **Q**UANTVM ad primum sciendum est quod secundum Rich. de S. Victore, articulus est indiuisibilis veritas de deo, quae nos ad credendum. Dicitur autem indiuisibilis veritas, non quia sit de incompleto, quia circa incompleta proprie non est veritas, sed quia est de complexo non resolvable in plures veritates habentes speciales difficultates. Et dicitur talis veritas articulus ad similitudinem articuli in rebus corporalibus, in quibus vocatur articulus, quod non est indiuisibile in plura. Quod autem est indiuisibile in talia, non dicitur articulus, sicut manus quae diuisitur in digitos non dicitur articulus, sed digitus, qui vterius non diuisitur in alia organa, similiter veritas fidei, quae non diuisitur in plures veritates habentes speciales difficultates dicitur articulus.

Dico autem plures habere speciales 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 quod esse credere non faciunt nouum articulum, sicut credendo quod Christus fuerit mortuus, facile est credere quod fuit sepultus, & ideo de morte & sepultura Christi non sunt distincti articuli.

6. Quod autem additur quod est veritas actus nos ad credendum, non est intelligendum de actione coactionis, cum nullus credat nisi volens, sed de actione suppositionis, si enim volumus saluari, actamur ad credendum. Est etiam aduertendum quod articulus potest esse vel dici illud ad quod actat nos fides ad credendum vel solum illud ad quod actat nos sola fides. Primum modo dicitur articulus, deum esse vnum, creatorem, omnipotentem, &c. quaedam talia, ad quae per fidem actamur, quia his amoris non est fides, nihilominus tamen non tenentur sola fide, sed possunt fieri vera demonstratione. Secundum modo dicitur articulus, soli illud quod excedit rationem naturalem viatoris, ut deum esse trinum in personis, filium incarnatum, & huiusmodi, & stricte loquendo ac proprie hi soli dicuntur articuli fidei. Et tantum de primo.

7. **Q**UANTVM ad secundum sciendum est quod symbolum dicitur a similitudine vel a collectione. Symbolizare enim dicitur aliqui quando ex pluribus partibus fit vnum conuinitum, & hoc modo a collectione triplex dicitur symbolum, scilicet a collectione partium multorum hominum in vna fide. Secundum a collectione articulo- dicantium & declarantium fidem. Tertium a collectione articulo- rum ex diuersis locis scripturae, in qua tota fides quantitas edenda cipalia credibilia continentur. Pute autem duplex veritas edenda di symbolum, scilicet certa & facilius cognitio credendum, & maius for cautela contra fraudem haereticorum fidem corrumperentium.

Cum enim omnis veritas fidei in sacra scriptura diffuse continetur, & in pluribus locis obsecutur ita quod ad eliciendum clarum 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, ut sic collecta proponeretur omnibus ad credendum, ne fides simplicium per haereticos dampnaretur scripturas corrumperetur.

8. Hoc autem factum est in tribus symbolis, scilicet in symbolo apostolorum, quod fuit conditum tempore veritatis nonum prolata, & ideo dicitur submissa. Secundum in symbolo Niceno causa veritatis propalanda contra haereticos, & ideo in nulla

missa solenni cantatur post euangelium, in quo quaedam difficillima quae continebantur in symbolo apostolorum, diffusius elucidantur. Tertium vero symbolum additum est tempore veritatis per haereticos concussae, sed tamen praualentis, scilicet symbolum Athanasii, propter quod dicitur in maius pulvis tenebris, quia illud sit magis per modum cuiusdam doctrinae, quam per modum symboli. In his autem tribus edicuntur eadem veritates, sed in vno magis explicitum quam in alio, secundum quod fuit necessarium propter haereticos diuersas diuersis temporibus insurgentes.

9. **Q**UANTVM ad tertium sciendum est quod quatuor articuli ut veritas de deo, ut dictum fuit, aut est pertinet ad maiestatem diuinitatis, aut ad mysterium assumptae humanitatis, scilicet maiestatem diuinitatis tria nobis credenda proponuntur. Primum est veritas diuinitatis: & sic primus articulus est, Credo in deum. Secundum est, triunitas personarum, & de hoc sunt tres articuli, vnus pertinet ad patrem, Patrem omnipotentem. Alius pertinet ad personam filij, Et in Iesum Christum filium eius. Alius pertinet ad personam spiritus sancti, Credo in spiritum sanctum. Tertium quod proponitur nobis circa diuinitatem, sunt opera diuinitatis, ad quae pertinent tres articuli, vnus ad opus naturae, Creatorem coeli & terrae, &c. Alius ad opus gratiae, Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem remissionem peccatorum. Alius pertinet ad consummationem gloriae, Carnis resurrectionem, vitam aeternam, amen. Circa autem mysterium humanitatis Christi proponuntur nobis credenda septem, scilicet conceptio, natiuitas, passio, descensus ad inferos, resurrectio, ascensio in coelum, & aduentus ad iudicium, & de his septem sunt articuli, quorum primus exprimitur. Qui conceptus est de spiritu sancto. Secundus, natus est ex maria virgine. Tertius, passus sub potio Pilato. Quartus, descendit ad inferos. Quintus, tertia die resurrexit a mortuis. Sextus, ascendit ad coelos, sedet ad dexteram dei patris. Septimus, inde venturus iudicare vivos & mortuos. Alii autem assignant distinctionem & numerum articulo- rum secundum numerum apostolorum, qui primi symbolum condiderunt, sed quia talis assignatio per accidens est, & minus artificialis, ideo dimittatur.

10. **A**D PRIMUM argumentum dicendum quod supra sacram scripturam nihil addendum est quod sit distinctum sacrae scripturae ipsam in aliquo diminuens, aut corrumpens, sed bene potest addi illud quod per sacram scripturam habet amplius declarari, secundum illud Ecclesiast. 1.4. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt, ea enim quae sparsim continentur in sacra scriptura, & sunt ad credendum magis necessaria, vtile est de sacra scriptura excerptare, & in vnum colligere ad faciliorem instructionem simplicium, & contra versutiam haereticorum, & sic factum est per symbolum.

11. **A**D secundum dicendum quod in tribus symbolis vna veritas edicuntur, magis tamen explicita in vno, quam in alio, propter nos haereticos variis temporibus insurgentes, talis autem pluralitas in voce saluata unitate in re non repugnat unitate fidei, ideo &c.

QVAESTIO TERTIA.

Vtrum fides infusa sufficiat ad eliciendum
actum fidei sine fide acquisita.

Cicet. 2. 2. q. 4. art. 5. & in Thom. 2. 2. q. 4. art. 1. ad 1.



TERTIO queritur, vtrum fides infusa sufficiat ad eliciendum actum fidei sine fide acquisita. Et videtur quod sic, quia habitus est quo quis potest vi cum voluerit praesente obiecto, sed hoc non esset, nisi per habitum fidei infusae posset fidelis exire in actum absque quocunque alio acquisito, ergo &c.

Item perfectior est fides infusa, quam acquisita, sed per fidem acquisitam potest quis exire in actum sine fide infusa, ergo & per fidem infusam sine acquisita.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Rom. 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 infusam necessaria est ad actum credendi fides acquisita.

4. **R**ESPONSIO. Dicendum est quod fides infusa non sufficit ad eliciendum actum credendi sine fide acquisita, vocando fidem acquisitam, omnem cognitionem acceptam ex apparatus, & hoc patet primo si fides infusa sufficeret ad eliciendum actum credendi sine fide acquisita, tunc baptizatus in eam est fides infusa factus adultus, & etiam per miraculum scientis naturalibus praedictus, propositis sibi credibilibus & oppositis credibilibus, absque persuasionem ad quaecunque partem, assentiret credibilibus,

& oppositis distinctis: hoc autem est falsum, ergo fides infusa non sufficit ad credendum sine acquisita. Maior patet, quia habitus qui secundum se sufficiens ad eliciendum aliquem actum proposito obiecto potest actum illum elicere. Minor probatur dupliciter. Primo quia habens fidem non solum quoad habitum, sed etiam quoad actum, respectu aliquorum non minus potest exire in actum respectu aliorum credibilium de nouo sibi propositorum, quam habens fidem solum secundum habitum possit exire respectu quorumcunque credibilium propositorum sibi, omnia enim sunt ei noua, & de nouo proposita, sed iudei habentes fidem secundum habitum, & secundum actum respectu aliquorum credibilium per illum non assentiebant nouis articulis a Christo propositis. Alioquin omnes habentes assensissent, quod non est verum, & qui assenserunt hoc fuit eorum cum fide noticia acquisita ex vita & miraculis, ergo fortiori ratione ille qui haberet solum fidem, quae nunquam exiisset in actum respectu quorumcunque credibilium non assentiret sibi articulis propositis plus quam oppositis eorum per solum fidem infusam, nisi eorum esset aliqua noticia acquisita, imo forte si talis esset miraculose praedictus cognitione naturali, facilius assentiret oppositis articulo- rum quam articulis: talis enim facilius credit vnum esse suppositum in diuinis quam tria, & deum non esse hominem esse hominem. Secundum probatur eadem minor per illud quod dicit beatus Aug. contra fundamentum Manichaei, & haberi fuit supra. Non credendum euange-

lio, si non crederem ecclesiae approbanti, & iterum euangelium Nazareorum non admitto, quia ecclesia non admittit assensum autem dependens ex approbatione ecclesiae est acquisitus, ergo fides infusa non sufficeret ad credendum articulos in euangelio contentos, si non concurreret noticia ex approbatione ecclesiae.

5. Secundum principaliter patet idem sic, Actus qui dependet ex aliquo apparente in se, si sit respectu obiecti non apparentis in se, non potest procedere ex solo habitu infuso, sed actus credendi articulos est huiusmodi, ergo non potest procedere ex solo habitu infuso. Maior patet, quia cum habitus infusus non faciat obiectum quod in se non est apparetis esse apparetis, si actus dependet ex alio apparente, impossibile est quod ad talem actum sufficiat habitus infusus. Minor declarata fuit prius, ubi ostensum fuit quod oportet actum credendi resolui ad aliquod medium quod est in se apparetis. Et confirmatur hoc per dictum saluatoris, Ioan. 15. qui dicit, si non venissem, & locutus eis non fuisset, peccati non haberent, si opera in eis non fecissem, quae nullus alius fecit, peccatum non haberent. Constat autem quod non habuissent excusationem de peccato incredulitatis, dato quod Christus non fuisset eis locutus, aut miracula fecisset, si fides infusa fuisset eis credendum, dummodo credibilia fuissent eis proposita, videtur ergo quod ad credendum non sufficiat fides infusa, sine aliqua acquisita noticia. Et ideo secundum Apostolum Roman. 10. Ad credendum opus est praedicatione. Praedicatione autem non est simplex propositio credibilium, sed est cum persuasionem ex scriptura vel signis, vel aliquo apparetis.

6. **A**D PRIMUM argumentum in oppositum dicendum quod illud dictum habitus est quo quis, &c. est intelligendum de habitu acquisito ex actibus qui causant pronitatem & facilitatem ad similes actus, non autem de habitu infuso.

7. **A**D secundum dicendum quod gratia supponit naturam, & non e conuerso. Et ideo cognitio per habitum acquisitum ex naturalibus potest esse sine habitu infuso, sed cognitio secundum habitum gratiae infusum non potest esse sine aliqua noticia naturali modo acquisita.

Sententia huius distinctionis XXVI. in
generali & speciali.



SENTENTIA AVTEM spes & virtus. Superius determinauit magister de fide. Hic determinat de spe. Et diuiditur in quatuor. Primum determinat de spe, ostendens quid sit. Secundum quoad obiectum, ostendens de quo sit: & assignat quo ad hoc differentiam & conuenientiam fidei, & spei. Et tunc fides, ita & spes. Tertio quoad subiectum, an fuerit in Christo. Post haec superius inuestigare. Quarto quoad statum, vtrum scilicet fuerit in antiquis patribus qui in lyombo erant ibi, de antiquis vero patribus. Haec est diuisio, &c.

2. IN SPECIALI sic procedit, & ponit duas distinctiones spei. Prima est, quod spes est virtus, quia spiritalia bona & aeterna cum fiducia expectantur. Secunda est, quod spes est certa expectatio futurae beatitudinis, ventiens 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 non est spes. Differunt tamen fides & spes, quia fides est ram de bonis quam de malis, & tam de praesentibus quam de futuris.

Item

2. Item ille non potest totaliter deum diligere qui non potest totaliter omne peccatum vitare, sed nullus in via potest totaliter omne peccatum vitare secundum illud pri. Ioan. 1. Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsum seducimus, ergo nullus in via potest totaliter deum diligere, sed ille est modus diligendi deum, ergo &c.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia actus charitatis est magis necessarius in via quam actus aliarum virtutum, secundum illud pri. Corint. 13. si charitatem non habueris nihil mihi prodest, sed actus aliarum virtutum possunt in via impleri, ergo & actus charitatis quo iubemur diligere deum.

4. Item omnis lex ligat, sed nullus potest ligari ad illud quod est sibi impossibile, ergo nullus preceptum legis potest esse de impossibile, precipitur autem nobis modus diligendi deum, igitur &c.

5. RESPONSIO. circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est quis sit ille modus quo iubemur diligere deum & qualiter est intelligendus. Secundum erit an possit in via totaliter adimpleri.

6. QVANTVM ad primum est intelligendum quod in modo quo iubemur deum diligere, quatuor includuntur secundum quod patet ex variis locis scripturæ, scilicet quod diligamus deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente, & ex tota virtute quæ est idem fortitudo, unde in alio loco dicitur & ex fortitudine tua, & alibi ex omnibus viribus tuis quod est idem, & hec quatuor insinuat Marth. 12. & Luc. 10. quæ in aliis locis scripturæ aliqua horum omittuntur, hoc enim est quia illud omniū ex aliis intelligitur. Ratio autem horum quatuor hinc accipienda est ad præsentem, quia dilectio de qua agimus actus est voluntatis, quæ hic significatur per cor. Nam sicut cor ut dicit membrum materiale est principium omnium corporalium motuum, ita voluntas quantum ad intentionem finis ultimi quæ est obiectum charitatis est principium omnium actuum quarumqueque potentiarum quæ mouentur ad voluntatem. Hæ autem sunt tres scilicet intellectus quæ significatur per mentem, vis appetitiva inferior quæ significatur per animam, unde secundum eam dicuntur agere vitam animalis, & vis executiva exterior quæ significatur per fortitudinem seu virtutem, seu vires. Precipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in deum quod est ex toto corde diligere, & quod intellectus noster totaliter subdatur deo quod est ex tota mente, & appetitus inferior reguletur secundum deum quod est ex tota anima, & quod actus noster exterior ordinetur ad deum quod est ex tota fortitudine id est virtute vel viribus deum diligere. Alie autem expositiones ponuntur ab aliquibus doctoribus, sed ista videtur magis propria. Et sic patet primum.

7. QVANTVM ad secundum aduertendum est quod sicut dicitur 3. physiorum, totum & perfectum idem sunt, & ideo totaliter diligere & perfecte diligere, sicut ergo duplex est perfectio, ita duplex totalitas, dicitur enim perfectum aliquid vno modo, quia nihil deest ei eorum quæ nati est habere, alio modo dicitur perfectum cui nihil deest eorum quæ debet habere secundum statum. Prima ergo perfectio naturæ humanæ solum est in gloria quando natura habebit omnem perfectionem quam nata est habere, sed secunda perfectio fuit in statu innocentie quando natura habuit quicquid habere debuit secundum statum illum, & forte plus, quia habuit iusticiam originalem gratuito naturæ superadditam. Ab utraque autem perfectione deficit perfectio quam potest secundum cursum commune habere natura humana in statu naturæ corruptæ, quia non potest totaliter vitare quin incitat in aliquem defectum rationis saltem in aliquod peccatum veniale.

8. Secundum hoc ergo in dilectione dei potest attendi duplex perfectio & totalitas. Vna quando nihil deest de his quæ homo potest expendere in amorem dei quin totum semper & in actu in dilectione dei ponat, & hæc perfectio seu totalitas non ponitur nobis sub precepto pro statu viæ, quia nobis non est possibile, statim enim viæ non copatur continuationem in actu, sed implebitur in patria quando semper beati videbunt deum, & diligere ipsum, & omnia in eius dilectionem referent ut in finem. Alia est totalitas vel perfectio secundum quam homo nihil subtrahit de his quæ debet ponere in dilectione dei, & hæc perfectio seu totalitas non excludit interruptionem actus, nec amorem cuiuscunque alterius. Ideo etiam si actu in deum non ordinetur dum non tamen sit contrarium vel repugnans charitati sicut est peccatum veniale, & hæc totalitas precipitur nobis ut nunc implenda, & constat quod impleri potest, quia homo diligit deum totaliter ex toto corde &c. quicunque vitat omne peccatum mortale quod solum est charitati contrarium, sed quilibet homo hoc potest pro statu viæ facere, ergo &c.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod deus potest in via amari totaliter, nisi quod distinguendum est de totalitate dilectionis, hoc enim potest sumi vel ex parte rei dilectæ & sic totaliter diligere est illa cuius nihil est quod non diligatur, & sic cum nihil sit in deo quod non possit ab homine diligere, deus potest

hoc modo totaliter amari & in via, & in patria, sed perfectius in patria sicut & perfectius cognoscitur, & sicut dictum est de amore sic intelligendum est de cognitione. Alio modo potest sumi hic totalitas ex parte diligētis & sic potest deus totaliter diligere & diligetur ab his qui sunt in patria qui nihil de potestate sua subtrahunt quin totum ponant in dilectione dei semper & secundum actum in via vero non sic potest diligere, sed solum secundum habitum modo quo est expositum quod solum cadit pro nunc sub precepto. Alio modo potest sumi talis totalitas ex relatione dilectionis ad diligibile, & sic totaliter diligitur illud cuius bonitati equatur quantitas dilectionis, & sic deus non potest diligere ab alio quam à seipso. 10. Ad secundum dicendum quod illud argumentum bene probat quod deus non potest in via diligere totaliter vel perfecte propter totalitatem vel perfectionem excludit omnem defectum, sed illud ut dictum est non cadit sub precepto, potest tamen totaliter diligere totalitatem excludente omnem repugnans & contrarium, & hoc sufficit ad impletionem precepti.

Sententia huius distinctionis XXVII, in generali & speciali.



IC POTEST queri. Superius magister determinauit de charitate secundum se. Hic determinat de numero diligendorum. Et diuiditur in tres. Quia primo ostendit ad quos se extendit preceptum charitatis quod ad homines. Secundum quod ad angelos ibi, oritur autem hic de angelis questio. Tertio ex dictis elicit quandam distinctionem de angelis questio. Primum in duas. Primum determinat veritatem. Secundum respondet cuidam dubitationi ibi, hic videtur Augustinus. Hæc est sententia in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit, & querit utrum alio mandato dilectionis proximi precipiamur diligere nos totos & totum proximum quantum ad animam & corpus, & dicit quod sic, nam secundum Aug. de doctrina Christiana quatuor ex charitate sunt diligenda vnum est supra nos scilicet deus, aliud quod nos sumus. Tertium est quod est iuxta nos, scilicet proximus. Quartum est quod est infra nos scilicet corpus proprium. De nobis & corpore nostro non oportuit dare mandatum, quia ad hoc naturaliter inclinamur. Tunc super hoc mouet dubitationem, quia secundum prædicta non tenemur ex precepto diligere nos & corpus nostrum si nullum est preceptum de hoc datum quod bene contra dicitur primo dicto scilicet quod sunt quatuor ex charitate diligenda. Respondet quod nos ipsos & corpus nostrum tenemur ex precepto diligere, sed non oportuit de hoc speciale preceptum dari, quia sufficienter intelligitur in precepto de dilectione proximi, cum dicitur diliges proximum tuum sicut teipsum, & hoc declarat in littera. Postea querit utrum mandatum de dilectione proximi se extendat ad angelos, & respondet quod sic, quod probat per parabola de sauciatu Luc. 10. ubi dicitur quis tibi videtur esse proximus illi qui incidit in latrones. Et subditur qui fecit misericordiam in illum. Cum enim angeli nobis exhibeant multa beneficia, patet quod ipsi sub nomine proximi includuntur. Et etiam Christus secundum quod homo est (Quia inquitur deus, est supra nos & proximum) diligendus est. Vltimo ponit quandam distinctionem de proximo ut patet in littera.

QVÆSTIO PRIMA.

Utum omnia ex charitate sint diligenda.

Thom. 2. 2. q. 25.



IRCA distinctionem istam primo queritur utrum omnia ex charitate sint diligenda. Et videtur quod sic, quia per charitatem conformamur dilectioni dei. Sed deus diligit omnia quæ sunt, ut habetur Sap. 11. ergo non debemus ex charitate omnia diligere.

2. Item charitas correspondet fidei, sed per fidem cognoscimus omnia, vel cognoscere possumus prout omnia possunt haberi per reuelationem diuinam cui fides innititur, ergo videtur quod omnia sunt diligenda sunt omnia.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Aug. in littera quod illa solum sunt ex charitate diligenda quæ nobis conuoluntate quadam referuntur in deum, sed non omnia sunt talia, sed solum creature rationales, ergo &c.

4. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quod non omnia sunt ex charitate diligenda, sed solum deus & creature rationales. Secundum est quod non omnes creature rationales sunt ex charitate diligenda, quia non dantur, sive angeli sive homines. Theor.

6. QVANTVM ad primum aduertendum est quod prius sit charitatis ponere in actu amoris ratione meriti sublimis tamen ipse actus diligendi deus magis respicit amoris amorem quam amoris concupiscentie, nec est intelligendum istos amores esse

esse duos actus, sed vnicum qui dupliciter nominatur secundum duplex obiectum. Cum enim amare sit velle boni alicui, iste actus respicit illius cui bonum volumus propter se dicitur amor amicitie, bonum autem quod ei volumus dicitur amari amore concupiscentie. Et quia perfectior est amor quo quis amatur propter se quam ille quo quis amatur propter aliud, ideo charitas quæ summa perfectio est in actu diligendi magis respicit amoris amicitie quam concupiscentie, imò illum non respicit nisi quia ad aliud ordinatur.

7. Ex hoc potest dupliciter argui ad probandum propositum. Primum sic, ad illud non habetur propriè charitas ad quem non potest haberi amor amicitie, sed ad irracionales creaturas non potest haberi propriè amor amicitie, ergo nec charitas. Minor patet, quia propriè non habetur amor amicitie nisi ad illud cui volumus bonum propter se. Creaturæ autem irracionales nihil tale volumus, sed totum ad nos referimus, non enim volo bonum esse vni propter vnum, sed propter me, vel propter amicum. Et sic est de omnibus aliis quia nos sumus quodammodo fines omnium, ut dicitur 2. physiorum, ergo &c. Secundo patet idem & ex eadem radice sic. Amor amicitie attenditur secundum aliquam communicationem in vita, sed nulla creatura irrationalis habet nobiscum communicationem proprie in vita, quia talis communicatio consistit in communicatione operis vitæ. Creaturæ autem irracionales propriè non agunt, sed inaguntur, ergo ad ipsas propriè non est amor amicitie, quare nec charitas. Amor tamen talis includitur in amore charitatis inquantum ex charitate aliqui diligimus cui talia volumus sive sine spiritualia bona ut virtutes, sive corporalia ut res exteriores.

8. SECUNDO patet, quod ad damnatos homines vel angelos non habetur propriè charitas. Primum quia charitas fundatur super communicationem vitæ beatæ habitæ vel possibilis haberi. Sed dantur sive homines, sive angeli non possunt nobiscum in illa vita communicare, ergo non sunt ex charitate diligendi. Secundum, quia sicut amor ciuilibis fundatur super virtutes acquiras sic amor charitatis super virtutes infusas ut patet sunt ad beatitudinem perducere, sed ad illos qui non habent virtutes ciuiles & iam sunt in malitia obdurati adeo ut sint incurabiles est soluenda amicitia secundum Arist. 9. Ethicorum. Ergo ad damnatos homines, vel angelos qui sunt totaliter obdurati nec reueriri possunt ad statum virtutis vitæ & supernaturalis non est habendus amor charitatis.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod deus diligit omnia volendo omnibus aliquid bonum, sed non bonum gratie vel glorie in cuius communicatione fundatur amor charitatis. Et ideo non debemus omnes ex charitate diligere, sed solum illos qui sunt capaces gratiæ & gloriæ, nec in hoc diuertimus à forma dilectionis diuine.

10. Ad secundum dicendum quod non est simile de fide quæ pertinet ad cognitionem & de dilectione charitatis, quia cognitio potest se extendere ad omnia bona & mala, dilectio autem non potest ad bona. Et dilectio charitatis non est nisi ad illos quibus bona gratiæ & gloriæ sunt communicabilia. Et hæc sunt inter creaturas, solum rationales beatæ, vel in via existentes.

QVÆSTIO SECUNDA.

Utum homo ex charitate debeat diligere seipsum.

Thom. 2. 2. q. 25. ar. 4.



ECUNDO queritur utrum homo ex charitate debeat diligere seipsum. Et arguitur quod non, quia secundum Greg. in quadam homilia, charitas minus quàm inter duos se haberi non potest, sed eiusdem ad seipsum non est realis dualitas, ergo eiusdem ad seipsum non est charitas.

1. Item nihil pertinet ad charitatem est vituperabile, sed amare seipsum est vituperabile secundum illud 2. Thim. 3. in nouissimis tibi tempore periculosa & erunt homines seipsos amant, ergo nullus potest seipsum ex charitate diligere.

2. Ad idem est quod pri. Corint. 13. quæ charitas non querit quæ sua sunt, sed diligit se est querere quæ sua sunt. Cum diligit se sit velle bonum sibi, ergo nullus potest ex charitate diligere se.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Levitic. 19. diliges amicum tuum sicut teipsum. Sed amicos diligimus ex charitate, ergo & nos ipsos.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est an aliquis seipsum possit ex charitate diligere. Secundum est de numero diligendorum ex charitate quæ ponuntur in littera an sufficienter assignentur.

5. QVANTVM AD PRIMVM aduertendum est quod nullus dubitat an homo seipsum diligit. Cum enim diligit se velle bonum dilectio, constat quod sicut homo magis vult bonum sibi quam aliis ceteris paribus sic homo diligit magis seipsum quam alium hominem, imò amicitia ad alterum reuertitur ex his quæ sunt hominibus ad seipsum ut dicitur 9. Ethicorum. Et est ergo solum inquirendum an talis dilectio sit ex charitate. Et dicendum ad hoc

quod sicut prædictum fuit charitas ponit in actu rationem meriti, & cum hoc in ipso actu diligendi magis respicit amoris amicitie, vel beneuolentia quam concupiscentia. Quantum ad primum omnis dilectio meritoria procedit ex charitate & sic cum homo possit diligere seipsum propter deum meritorie, patet quod hoc modo quilibet potest diligere se ex charitate. Sed quantum ad secundum sicut amicitia proprie secundum communem nominis acceptionem est ad alterum & non ad seipsum, sed aliquid maius amicitia sicut unitas est prior unitate, sic hominitas ad seipsum non est charitas ut includit amicitiam sed prout includit aliquid maius. Et forte verius habet rationem charitatis quod patet, quia dilectio charitatis supra communem rationem dilectionis attendit in obiecto preciositate sicut ipsum nomen sonat. Carum enim dicimus illud quod reputamus preciosum, vniuersumque autem preciosior est sibi quàm aliis, propter quod amor hominis ad seipsum quantum ad hoc sit ordinatus in deum videtur magis esse amor charitatis quàm sit amor ad proximum.

7. Quantum ad secundum notandum est quod numerus & sufficiencia diligendorum ex charitate prout enumerantur ab Augustino, sumitur Th. ar. 12. hoc modo, quia obiectum charitatis duplex est, quoddam in formale quod habet per se rationem obiecti, scilicet summum bonum beatum in se, & beatificatum aliorum quoddam materiale propter participationem summi boni, bonum ergo ex charitate diligendum vel est primum & principale obiectum ex charitate diligendum, vel est tale per participationem. Si primo modo sic est ipse deus, vel bonum diuinum in se secundo modo, si per participationem aut per participationem extrinsecam vel intrinsecam, si extrinsecam sic est proximus, si intrinsecam hoc contingit dupliciter, vel quo ad participationem beatitudinis essentialis & sic est anima nostra, vel accidentalis, & sic est corpus nostrum. Et sic secundum hunc modum assignationis quatuor sunt ex charitate diligenda, vni quod est supra nos, scilicet deus, aliud quod nos sumus, scilicet anima nostra. Quia vniuersumque est illud quod est superius in eo ut dicitur 9. Ethicorum. Tertium id quod est iuxta nos, scilicet proximus. Quartum est quod infra nos scilicet corpus nostrum nec ponitur corpus & anima proximi duo diligenda ex charitate sicut anima nostra & corpus nostrum, quia in coparatione ad vnum quæque qui obligat ad dilectionem charitatis corpus & anima proximi cadunt sub eadem ratione participandi beatitudinem scilicet extrinsecam. Et ideo non distinguuntur ut duo diligibilia, sed anima nostra & corpus nostrum licet conueniant in participatione intrinseca quo ad nos, tamen differunt in beatitudine participata, quia anima participat beatitudinem essentialis, corpus vero nostrum non nisi beatitudinem accidentalem ratione cuius ponitur duo diligibilia.

8. Salua tamen reuerentia cuiuscunque non video quare idem non possit dici de anima & corpore proximi quo ad participationem extrinsecam sicut de anima & corpore nostro quo ad participationem intrinsecam, quia utrobique potest equaliter subdiuidi talis participatio, scilicet secundum beatitudinem essentialis & accidentalem, propter quod si solum in paucioribus non esset male dictum quod essent tria diligibilia ex charitate, scilicet deus ut principale obiectum quod est supra nos, & aliud quod nos sumus per participationem intrinsecam. Et tertium, scilicet proximus per participationem extrinsecam nobis adiunctum. Et istud clarissime concordat cum forma & modo preceptorum charitatis in quibus sic dicitur, Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo &c. Et proximum tuum sicut teipsum, in quibus non proponuntur nobis nisi tria in generali ex charitate diligenda, scilicet deus qui est supra nos, & proximus qui est iuxta nos, & ita quod ex forma dilectionis quam habemus ad nos sumatur forma dilectionis quam nos debemus habere ad proximum.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod Greg. loquitur de charitate prout dicit amicitiam secundum communem acceptionem nominis. Sic enim semper est ad alterum. Aliter tamen modis potest esse eiusdem ad seipsum ut dictum est.

10. Ad secundum dicendum quod amare seipsum secundum exteriorem hominem plusquam secundum interiorem est vituperabile, & hoc reprehenditur ad Apostolum, quia est contra ordinem charitatis, sed amare seipsum quantum ad hominem interiorem est laudabile, & est charitas.

11. Ad tertium dicendum quod charitas non querit quæ sua sunt, quia secundum Augustinum communia propriis, non propria communibus antepont. Per hoc tamen non excluditur cura & dilectio propriorum absque praiudicio communium, & sic quilibet potest ex charitate diligere seipsum.

Sententia huius distinctionis vigesima nonæ in generali & speciali.



OST prædicta. 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

раиси

paucis & quasi rapinis in hac vita attingitur, & quia diligere se propter deum est diligere deum plusquam se, non est attribuendum hoc dilectioni naturali cum 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.

11. Hæc 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 quæ quæritur utrum teneamur diligere deum plusquam nos, per hoc enim quæritur de intentione 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 obliget, 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 habemus charitatem nisi potest nec tenetur deum diligere plusquam seipsum, consequens est falsum, ergo & antecedens. Et si dicatur quod non habens charitatem tenetur eam habere, & per consequens tenetur ad ea quæ sunt charitatis, scilicet, ad diligendum deum plusquam seipsum, non valet, quia & sic quilibet tenetur habere charitatem si vult saluari, quia sine ea non est salus, tamen ad euadendum nouum peccatum circa precepta moralia nullus tenetur habere charitatem si quod probatur fuisse in secundo libro, & ideo ille qui non habet charitatem si vult saluari tenetur habere charitatem, sed si eam non habeat propter hoc non peccat nouo peccato, nec per consequens tenetur ad ea quæ sola charitas eleuat, & obligat maxime si sine precepta moralia, sicut sunt dilectio dei & dilectio proximi. Item illud quod non facit quod deus ostendatur voluntati sub ratione maioris boni non facit quod deus debeat plus diligere, sed charitas non facit quod deus proponatur voluntati sub ratione maioris boni quam sine charitate, ergo non facit quod debeat plus diligere quia si essemus sine charitate. Maior patet, quia bonum est amabile, & maius bonum magis amabile. Minor patet quia omne ratione bonitatis quam apprehendit 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 perficit gratia naturam, dicendum est quod quantum ad rationem meriti quod proprie innotuit gratiæ & charitati, scilicet, igitur patet quod non est verum quod debeamus nos diligere plusquam deum dilectione naturali, dilectione verò gratuita deum plusquam nos.

12. 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 vniuersaliusque comparatur ad bonum diuinum sicut bonum patris ad bonum totius, quia deus est boni omnis boni & totale bonum respectu cuiuscunque 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. Primo quod non est simile de parte naturali, & ciuili respectu totius naturalis & communis, & de bono proprio respectu boni diuini, quia in tota naturali (puta corpore) continetur pars formaliter secundum illud quod est in propria natura, & in communitate, & bono communis continetur cuius & boni eius, non sic autem continetur bonum cuiuslibet in bono diuino. Et quia vnicuique est amabile bonum proprium, ut dicitur 8. Ethico, ideo non est similis comparatio hinc & inde.

15. Secundo, dato quod esset similis comparatio hinc & inde adhuc posset dici quod falsum assumitur, scilicet, quod pars naturalis exponat se pro defensione totius. Diceretur 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 præponit bonum virtutis quod acquirit defendendo rem publicam salutem corporalem, quod patet, quia cuius plus debet velle totam communitatem aliam se fecisse contra virtutem quam se solum.

16. Tercio, quia videmus quod homo exponit se licet contra rapientes iniuste bona sua temporalia quæ tamen non diligit plusquam se, imò minus, quare etiam quando exponit se pro defensione reipublice 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 pro-

prium formaliter sicut in toto continetur pars, & in communitate continetur ciuis, tamen sicut pars non manet corrupto toto, nec boni cuius destructo bono communi, sic bonum cuiuscunque creaturæ non manet destructo bono diuino, propter quod quantum pars diligit se in toto & ciuis in communitate tantum debet quilibet se & bonum proprium diligere in bono diuino, & etiam plusquam ciuis diligit bonum proprium in bono communi, quia bonum ciuis posset manere aliquo modo sine bono communi. Sed boni creaturæ 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 propriam electionem deberet se exponere pro defensione totius cui in bono totius includatur totum bonum partis & amplius. Quod autem additur de ciue 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, puro processu illius est intentio Arist. 9. Ethico, sicut patet ex toto processu illius capituli, dubitatur autem utrum oportet, ubi tractatur ibi materiam, vnde dicit ibi quod ciuis exponendo se pro amicis, vel patri optat sibi maxima bona, scilicet bona virtutis. Amicus autem & communitati tribuit plus de exteris bonis, & concludit quod in omnibus laudabilibus studiosus videtur sibi ipsi boni plus tribuere. 19. Vnde non est verum quod aliqui dicunt quod quando Arist. dicit quod studiosus exponens se pro amicis, vel patri 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 hoc faciendo, quam faciendo oppositum vel quodcunque aliud. Illud enim non est verum, imò fit prima comparatio & non secunda ut patet ex ordine textus. Et probatur per rationem, quia ut prius dictum fuit plus debet dolere aliquis si fecisset contra bonum virtutis quam si tota alia ciuitas fecisset, ergo plus debet quis dilgere 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 quæ tertio adducta est videtur bona, quia constat quod quilibet debet diligere se, plusquam amicum. Et tamen sicut dicit philosophus 9. Ethico, oportet pro amicis multa pati & mori si oporteat, ergo ex hoc quod aliquis exponit se morti pro alio non sufficiens arguitur quod diligit alium plusquam se, quicquid sit illud siue persona priuata, siue res publica, propter quod ille modus probandi quo 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 se dicendum rectam rationem sunt magis diligenda quam quodlibet eorum per se, & carentia alterius solum magis est diligenda & eligenda quam carentia vtriusque simul, nunc est ita quod bonum diuinum & bonum cuiuscunque persone sic se habent quod ad carentiam boni diuini sequitur carentia boni proprii cuiuscunque creaturæ, 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, & redit in idem, quando duo bona sic se habent quod vnum continet aliud, & includit & non econuerso, bonum continens est magis diligendum quam bonum contentum, sed deus & homo sic se habent quod in bono diuino continetur totum bonum hominis & non econuerso multo amplius qualem in bono communi continetur bonum ciuis, ergo sicut ciuis 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 dicatur quod hoc ad probatur nisi quod homo debet plus diligere deum & se quia in deo continetur bonum proprium ut prius dictum fuit, diligendo autem se diligit alterum solum, concedatur quia ad præfens non apparet alius modus probans conclusionem prædictam & forte aliis occurrat.

23. Ad rationes primæ opinionis respondendum est. Ad primam cum dicitur quod quicquid amat, amatur ut vnum cum amante, concedatur. Et cum dicitur quod nullus potest esse cum alio sic vnum sicut ipse fecit. 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, si 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 concupiscentiæ, ut declaratum fuit. Et dato quod sic amatur adhuc charitas non eleuat naturam ad amandum ipsum secundum specialem rationem, scilicet secundum rationem beatificantiæ, sed hoc facit fides quæ ostendit nobis in deo esse rationem beatificati boni, nec iterum ad hoc requiritur necessario fides infusa, cum sine ea possumus de ea concipere ratione beatificantiæ, ut pluries dictum fuit. Dato etiam quod sic eleuaret naturam ad amandum deum amore concupiscentiæ oportet et proportionabiliter ponere quod eleuaret naturam ad amandum deum amore amicitie, quantum ad aliquam specialem rationem quæ esset in deo amato, & non quantum ad modum amandi ex parte nostra, hunc scilicet quod ametur supra omnia, quia amor amicitie concipitur ex bono apprehenso in eo qui amatur, sicut amatur vniuersum propter bonum virtutis in ipso existentis, propter quod si nulla ratio bonitatis absolute concipitur esse in deo per gratiam præter illam quam concipimus esse in eo per naturam, nulla ratio est quare natura eleuatur per gratiam ad amandum deum amore amicitie quo ad modum diligendi prædictum. Dicendum est ergo quod charitas eleuat naturam ad amandum deum meritorie, quia sine charitate nulla dilectio dei esset meritoria, 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 si se nostrum gratuitum non est esse diuinum per essentiam, sed per participationem. Et eodem modo esse nostrum naturale est esse diuinum per participationem. Et vtrumque a deo qualiter dependet, propter quod vtraque dilectione naturali, scilicet & gratuita, debemus deo diligere plusquam nos. Nec est ordo conuersus inter has duas dilectiones, sed similis. Quod etiam subditur quod sicut cognitio naturalis incipit a creaturis & terminatur ad deum ita dilectio, vnde est, sed non propter hoc plus diligitur creatura quod deus, sed prius, deus plus diligitur, cum ratione naturali ostendatur quod deus est maius bonum a quo dependet omne aliud bonum. Nos autem non quærimus quid prius diligatur, 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 nature corruptæ, nec stant cum gratia, sed tertius & quartus sunt nature per rectam rationem regulatæ & stant 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 æqualitas, vel proportio sicut est hominis ad hominem, vnum vel multos, & inter quas bonum vnius non continetur in altero, non autem inter illas inter quas non potest inueniri talis æqualitas, vel proportio, sicut est inter hominem & deum. Cum a deo dependeat totum bonum nostrum.

27. Ad secundum dicendum quod forte dictum Philosophi est intelligendum de bono quod amamus amore concupiscentiæ. Tale enim amamus propter nos & illud magis quod est nobis maius bonum. Amicum autem quem amamus amore amicitie non amamus principaliter, quod sit nobis bonum. Sed quia est in se bonum, vnde quando philosophus dicit quod amabile est vnicuique bonum proprium non excludit quin aliud bonum sit diligendum, dato quod non ordinetur ad nos, imò videtur hoc inueniri cum præmittat amabile quidem simpliciter bonum, vnicuique autem proprium.

28. RATIONES alterius partis quamuis sint ad conclusionem veram, tamen non probant eam sufficienter, quia quamuis finis diligatur plus quam ea quæ sunt ad finem ab illo qui agit ea propter finem, tamen non oportet quod illud quod est ad finem plus diligatur finem quam se, maxime si finis sit aliquid adeo se ad finem non dependeat necessario in esse a tali fine, sicut secundum naturam elementa sunt propter mixta, & mixta inanimata propter animata, & inter animata bruta sunt propter homines, propter quod auctor natura plus diligit mixta quam elementa, & animata plusquam inanimata, & homines plusquam bruta. Sed non oportet quod amore naturalis elementa plus diligant, inanimata plus appetant conseruationem mixtorum quam suam, nec quod mixta imò si bruta haberent iudicium rationis plus deberent secundum rationem se diligere quam diligenter homines, & plus vellemus quodque conseruationem sui quam hominis, & ideo si deus esset talis finis a quo non dependere bonum creaturæ, creatura non teneretur plus diligere deum quam se. Item nota quod finis non est semper bonum illius quod ordinatur ad finem, sicut bruta non sunt bonum planetarum. Sed finis semper est bonum secundum vel existimatum agentis propter finem vel ordinantis ad

aliquem finem. Et quæ loque est idipsum, supposito quod sit agens vel ordinans, sicut nos sumus finis omnium eorum quæ agimus propter nos, & sic est de deo respectu omnium.

29. Ad secundum dicendum quod quando dicitur quod amicus plus diligitur quam quodcunque ex eo proueniens intelligendum est de bonis superadditis naturæ, sicut sunt utilitates & delectationes quæ 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 æquiualeas, ut dicitur 8. Ethic. & tamen debemus nos diligere plusquam parentes, quare &c.

QUÆSTIO TERTIA.

Vtrum in amore dei possit haberi aliquis respectus ad aliquam mercedem.



Solutio. **Q**UÆSTIO quæritur, utrum in dilectione dei possit haberi aliquis respectus ad aliquam mercedem. Et arguitur quod non, quia quod diligitur propter mercedem, diligitur propter alium, sed deus non est propter aliud diligendus, sed propter se, ergo in dilectione dei non potest haberi respectus ad mercedem.

1. Item potior est amicitia charitatis ad deum quam amicitia ciuili ad hominem. Sed in amicitia ciuili quamuis habeat multas utilitates & delectationes annexas, tamen ad eas non habetur respectus secundum philosophum octauo 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 ei intuitu premij seruendum.

3. **IN CONTRARIUM** est quod dicitur in Psalm. Inclinaui cor meum ad faciust, utas in æternum propter retributionem. Et de sanctis patribus dicitur Heb. 12. Quod respiciunt in remunerationem. Et iterum super illud Luc. decimo quinto, quanti mercenarij &c. Dicit glossa quod boni mercenarij sunt qui deo propter mercedem seruiunt.

4. **RESPONSIO.** Aduertendum est quod merces dicitur illud quod aliquis per actionem meretur tanquam præmiū suæ actionis. Præmiū autem est commodum quod redditur operanti. Et quia omne commodum est bonum ordinatum ad illum cuius est commodum, ideo illud quod est propriæ & immediatæ merces vel præmiū, est bonum finaliter ordinatum ad operantem, propter quod non potest esse vltimus finis simpliciter. Est enim bonum amatum amore concupiscentiæ cum ametur ut commodum. Hoc supposito cum quæritur utrum in dilectione dei possit haberi respectus ad mercedem. Dicendum est quod respectus ad mercedem potest haberi dupliciter. Vno modo quod merces sit finis rei amate. Alio modo quod sit finis illius amoris. 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 ordinetur.

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 comodi ex tali dilectione nobis eueniret multo amplius quam quicunque virtuosus debeat diligere alium virtuosum. Omnis enim bonus est diligendus circumscripto alio quocunque, 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 patriæ habent rationem commodi, beatitudo tamen est aliquid melius dilectione vig, 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 posset licite haberi respectus ut ad finem, quia contra rationem finis est quod sit minus bonum his quæ sunt ad finem. Et in hoc sensu videtur utriusque mercenarius. Ioan. 10. qui opus spiritus

rituale ordinat ad mercedem temporalem. Posset tamen ad ea haberi respectus ut ad aliqua adminiculatio inquantum omne bonum addito alio bono redditur eligibilis.

7 AD PRIMVM argumentum patet responsio ex predictis quia non est licitum in dilectione dei habere respectum ad mercedem quae sit finis dei dilecti. Quia si aliquid aliud a deo plus diligetur, potest tamen haberi respectus ad mercedem quae sit finis dilectionis.

8 Per idem patet ad secundum. Quia in amicitia civilis potest haberi respectus ad dilectiones & utilitates quae ex amicitia consequuntur dum modo non habeatur ad eas respectus principaliter quia sine eis diligendus est amicus. Et eodem modo est in dilectione dei ut dictum est.

9 Per illud similiter patet ad auctoritatem beati Berni, quia in diligendo deum vel in seruendo ei non debet principaliter respectus haberi ad mercedem quin sine mercede esset deus diligendus, & ei seruendus, hoc tamen supposito potest merces licite intendi. Et in hoc sensu procedunt auctoritates in contrarium.

QVAESTIO QVARTA.

Utrum extranei meliores, sint magis diligendi quam propinqui mali vel non aequi boni.

Thom. 2.2. q. 26. art. 7.

QUARTO queritur, utrum extraneos meliores sint magis diligendi quam propinqui mali vel aequi boni. Et arguitur quod sic, quia per charitatem conformamur dilectioni diuinae. Sed deus magis diligit extraneos meliores quam propinquos nobis minus bonos, 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 CONTRARIUM arguitur per dictum apostoli Timothei. Si quis suorum & maxime domesticorum curam non habet, fidem negauit, & est infideli deterior. Sed effectus exterior correspondet interiori affectui, ergo &c.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam primo notandum est qualiter amicitia charitatis se habet ad alias amicitias. Secundum respondebitur ad questionem.

5 QVANTVM ad primum notandum quod cum omnis amicitia fundetur in aliqua communicatione secundum diuersitatem communicationum diuersificatur amicitia, inuenitur autem quadruplex communicatio. Prima est omnium hominum, & etiam angelorum inquantum conueniunt in hoc quod sunt ad imaginem dei secundum quam sunt capaces beatitudinis. Et super hac communicatione (quae sit latissima) fundatur charitatis amicitia non quidem in respiciendo naturam absolutam, sed ut capax beatitudinis. Secunda communicatio est politica secundum quam cōueniunt in his quae ad civilem vitam pertinent, & super hanc fundatur amicitia civilis. Tertia est oeconomica secundum quam homines vni domus, vel familiae communicant in domesticis officiis. Et super hanc fundatur amicitia oeconomica. Quarta communicatio est naturalis originis prout aliqui trahunt ab uno origine, & super hac fundatur amicitia naturalis patris ad filium & conuerso & consanguineorum ad invicem. Ex quo patet quod prima amicitia includitur in omnibus & non conuerso, in reliquis etiam ut conueniunt prior includitur in posteriore quousque contrarium contingat. Secundum quilibet autem harum amicitiarum volumus amicos bona correspondentia 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 praenotat dicendum est ad questionem, quod cum diligere aliquem sit ei velle bonum, gradus dilectionis possunt accipi secundum gradus boni voliti, vel secundum intentionem volendi, ut prius dictum fuit. Si attendatur secundum gradus boni voliti sic cum sit quoddam velle approbationis & complacentiae de bono habito, quoddam vero operationis & desiderij de bono non habito, secundum primum velle plus amamus ex charitate extraneos meliores quam propinquos minus bonos inquantum complacent nobis maius bonum in eis. Secundum autem velle desiderij & operationis equaliter diligimus extraneos & propinquos propter rationem quae posita fuit supra, prima questione huius distinctionis. Si vero accipiantur gradus secundum intentionem actus diligendi, sic debemus magis diligere propinquiores ad illud bonum ad quod eos diligimus quam extraneos meliores. Quod patet dupliciter. Primo quia illos diligimus, ut dictum fuit

prius inquantum sunt vnum nobiscum. Sed propinquiores sunt magis vnum nobiscum quam remotiores, vel extranei, quia magis sunt nobis vni. Ergo magis sunt a nobis diligendi. Secundo sic, quia illos intensius diligimus respectu quorum cōcurrunt plures rationes diligendi, sed respectu propinquorum cōcurrunt plures rationes diligendi quam respectu extraneorum, ergo &c. Maior patet, quia multiplicatio causae vigorat effectum. Minor declaratur, quia ad dilectionem propinquorum cōcurrunt omnes causae diligendi, scilicet communicatio in naturali origine, & in operibus domesticis, & civilibus, & in capacitate beatitudinis super quam solum fundatur amor dilectionis ad extraneos & inimicos. Patet igitur quod propinquiores sunt intensius diligendi quam extranei non solum dilectione naturali, sed etiam dilectione charitatis, quia cum charitas respiciat vltimum finem, aliae 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 ut imperantis & concurrentis. Ex hoc tamen non sequitur quod maiora bona velimus magis propinquis, sed solum quod bona proportionata eis secundum fundamētū dilectionis quā habemus ad eos intensius volumus eis & si facultas adit eis citius exhiberemus ceteris paribus.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod deus non diligit vnum plusquam aliud 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 iustitiam, non est melior secundum praesentiam, & secundum hoc melior praesentialiter non diligitur plus simpliciter, quia non est tantum bonum gratiae quod quis habet praesentialiter quam est bonum gloriae quod preparatur alii secundum praesentiam. Et eodem modo quantum ad velle approbationis & complacentiae de bono habito plus diligimus meliores, sed quantum ad velle desiderij, & operationis de bono habendo plus vel tantum diligimus propinquos licet actualiter minus bonos, & praeter hoc est in nobis gradus intentionis in actu diligendi propter maiorem conuersionem quam habent aliqui ad nos plusquam alij. Alter respondetur communiter quod in hoc conformamur deo quod plus diligimus eos qui nobiscum magis communicant sicut & ipse eos qui secum magis communicant quam non sint iidem hi & illi. 8 Ad secundum dicendum quod si ad dilectionem propinquorum ex charitate non concurreret alia ratio diligendi quam illa quae imperat charitas, tunc extranei meliores essent magis diligendi quam propinqui minus boni propter rationem quae tangitur in argumento. Sed quia in dilectione propinquorum includuntur plures rationes diligendi quam in dilectione extraneorum ut declaratum fuit. Ideo plus diligendi sunt propinqui quam extranei.

Sententia huius distinctionis XXX. in generali & speciali.



MAGISTER de ordine charitatis secundum quatuordecim modum dilectionis. Hic determinat de ordine charitatis secundum quantitatem motus. Et diuiditur in sex. Primo mouet questionem. Secundo respondet ibi, sed haec comparatur verum quod sequitur. Sexto vero determinat eam ibi, quia quod hic dicitur. Hae est diuisio &c.

1 IN SPECIALI sic procedit. Primo querit quid sit meritorium diligere amicos, an diligere inimicos. Respondetur quod dupliciter potest intelligi comparatio ista. Vno modo ut comparatur dilectio amici ex una parte ad dilectionem amici & inimici ex altera, & sic dilectio secunda est magis meritoria quam prima. Alio modo quod in eodem homine comparatur dilectio amici ad dilectionem inimici & sic siue sit vultus actus dilectionis siue duo quo diligatur amicus & inimicus semper videtur quod dilectio amici sit potior, quia est seruientior. Arguitur tamen in contrarium per Aug. qui dicit quod diligere inimicum est perfectior & non est tot hominum quot exaudiri in oratione dominica cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus &c. Et sic dilectio inimicorum videtur potior quia dilectio amicos & inimicos simul quā sit illa qua diligatur solus amicus. Tunc mouet dubitationem ex hoc quod dicit Aug. dilectio inimicorum non est tot hominum quot exaudiri in oratione dominica, cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra, quia nulli dimittitur peccata nisi sit in charitate. Si ergo plures exaudiantur in praedicta oratione diligere inimicos, non cadit sub praeepto charitatis quod est inconueniens cum nomine proximi omnis homo intelligatur. Cum dicitur, Dilige proximum tuum sicut teipsum. Et respondetur dupliciter. Vno modo quod diligere inimicos est perfectior in praeepto, sed imperfectior est solum consilium. Alio modo respondetur quod dilectio inimicorum est perfecta per quam exhibentur eis signa dilectionis orando, & eis benefaciendo solum est perfectiorum, nec cadit sub praeepto quantum ad omnes generaliter, & sic intelligit Augustinus. Et in hoc terminatur & cetera.

dominica, cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra, quia nulli dimittitur peccata nisi sit in charitate. Si ergo plures exaudiantur in praedicta oratione diligere inimicos, non cadit sub praeepto charitatis quod est inconueniens cum nomine proximi omnis homo intelligatur. Cum dicitur, Dilige proximum tuum sicut teipsum. Et respondetur dupliciter. Vno modo quod diligere inimicos est perfectior in praeepto, sed imperfectior est solum consilium. Alio modo respondetur quod dilectio inimicorum est perfecta per quam exhibentur eis signa dilectionis orando, & eis benefaciendo solum est perfectiorum, nec cadit sub praeepto quantum ad omnes generaliter, & sic intelligit Augustinus. Et in hoc terminatur & cetera.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum de necessitate salutis sit diligere inimicos.

Thom. 2.2. q. 25. art. 8. & 9.

CIRCA distinctionem istam primo queritur, utrum de necessitate salutis sit diligere inimicos. Et arguitur quod non, quia natura non inclinatur in contrarium charitatis, sed qualibet res naturaliter odit contrarium, ergo & charitas, sed inimicus est contrarius nobis & charitati, ergo non est diligendus, sed odiendus.

2 Item non est necessarium illum diligere cui licet malum optare, & de cuius malo licitum est gaudere, sed inimicus licitum est mala optare, & de malis eorum 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 bonorum praedicatur destructio inimicorum, quare & cetera.

3 Et consuetudo patet per illud quod dixit dominus Matthaei quinto. Audistis quod dictum est antiquis diligere amicum tuum & odio habere inimicum tuum.

4 IN CONTRARIUM est quod dicitur Matthaei quinto. Dilige inimicos vestros, & ibidem, si diligis eos qui vos diligunt quam mercedem habebitis? q. d. nullam: ergo sine dilectione inimicorum vel non diligendum non est salus.

5 RESPONSIO. Cum charitas attendatur penes affectum, & effectum, ut dictum fuit supra, ideo circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est utrum teneamur inimicos diligere quo ad affectum. Secundum est utrum teneamur eis exhibere signa dilectionis in effectum.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod inimicus potest capi dupliciter, scilicet formaliter secundum quod inimicus, vel materialiter secundum quod homo ad imaginem Dei existens. Primo modo non teneamur diligere inimicum inquantum est inimicus, imo magis odire. Cuius ratio est, quia approbare malum culpae in alio peruersum, & charitati contrarium. Sed diligere inimicum inquantum inimicus est, vultus & habenti charitate est approbare malum culpae in eo, ergo hoc est peruersum & charitati contrarium. Item equalis peruersitas est odire amicum & diligere inimicum accipiendo vtrumque formaliter. Sed per se malum est odire amicum inquantum amicus est, ergo & diligere inimicum inquantum inimicus est. Si autem accipitur materialiter, scilicet inquantum homo ad imaginem dei existens. Sic dicendum est quod diligere inimicum in generali de necessitate salutis, scilicet diligere Deum & proximum, ab illa generalitate non excludatur inimicus, sed non de necessitate salutis ut speciali motu dilectionis afficiatur aliquis ad inimicum nisi ubi apparet euidenter necessitas. Primum patet, quia charitas attenditur in eo qui ex parte beatitudinis, sed haec ratio inuenitur in omni homine tam amicus quam inimicus, ergo secundum hanc rationem generalis in dilectione charitatis includitur inimicus. Secundum patet, quia ille modo de necessitate salutis qui non est de necessitate salutis ad amicum non est ad amicum non est de necessitate salutis extra calum necessitatis nisi secundum preparationem animi si necessitas adesset ergo multum minus est de necessitate salutis ad inimicum, & sic patet primum.

7 QVANTVM ad secundum aduertendum est quod cum charitas exterior dilectionis correspondeat interiori affectui si quis teneatur diligere inimicum affectu, ita teneatur exhibere signa dilectionis in effectum. Cum ergo (ut patet ex primo articulo) interior affectus dilectionis ad inimicum sit de necessitate salutis solum in comuni, non autem in speciali nisi secundum preparationem animi, si de necessitate salutis sit dicendum est signa & bene facta dilectionis quae exhibentur generaliter proximis puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, non sunt

neganda, vel subtrahenda inimicis, hoc enim pertinet ad linorem vindictae contra illud quod dicitur Levit. 19. non quaeres ultionem, nec memoreris iniuriae cuius tuorum, beneficia vero vel dilectionis signa quae quis exhibet specialiter & particulariter aliquibus personis non est necessarium exhibere inimicis, quia nec est necessarium, sed perfectionis talia exhibere amicis extra calum necessitatis. In casu autem necessitatis est necessarium vtrique tam amicis quam inimicis talia exhibere, secundum illud Psal. 25. Si esurierit inimicus tuus ciba illum, si sitit da potum illi.

8 AD PRIMVM argum. dicendum quod natura sicut inclinatur in odium contrarij sic & charitas. Charitas enim inclinatur in odium inimici inquantum inimicus est, secundum illud Psal. Perfecto odio oderat illos, sic enim est charitati contrarius, inquantum autem est homo ad imaginem dei existens & capax beatitudinis, sic non esset contrarius charitati, sed potius haberet id quod in vnoquoque attendit charitas. Et hoc modo est ex charitate diligendus.

9 Ad secundum dicendum quod non est necessarium diligere ex charitate cui licitum est optare malum oppositum bono quod 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 inquantum ordinantur ad bonum gratiae & gloriae. Et quia prosperitas in his bonis quilibetque est occasio subuersionis bonorum gratiae secundum illud Deut. 32. Incrassatus est dilectus & recalcitrauit & dereliquit deum factorem suum. Aduersitas vero occasio est reuertendi ad dominum, secundum illud Ozeae 6. In tribulatione sua mauere confluent ad me. Ideo licitum est tam amicis quam inimicis talia mala optare. Et de ipsis si euenerint gaudere non quia mala sunt, sed quia promotus sunt ad bonum, vel impediuntur maiorum malorum. Rursus quia charitas ordinem habet & plus debet quilibet se diligere quam alium, & propinquos quam extraneos, & amicos quam inimicos, & bonum commune quam priuatum. Ideo potest aliquis salua charitate optare malum temporale alicui non inquantum malum est illius, sed inquantum est impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere.

10 Ad tertium dicendum quod nunquam scriptum est in lege veteri odio habere inimicum tuum. Sed additum fuit ex praua interpretatione ludaeorum, qui ex hoc quod praecipiebatur dilectio amici. Leuit. 19. Concludebant quod inimici essent odiendi. Dominus autem hanc interpretationem elisit simul cum dilectione inimici addens consilium de ostensione signorum beneuolentiae ad ipsum.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum diligere amicum sit magis meritorium quam diligere inimicum, an e conuerso.

Thom. 2.2. q. 27. art. 7.



SECUNDO queritur utrum diligere amicum sit magis meritorium quam diligere inimicum, an e conuerso. Et arguitur quod diligere amicum, quia illud quod est melius est magis meritorium, sed diligere amicum est melius quam diligere inimicum, ergo &c. Maior de se patet, sed minor probatur, quia minus bonum dimittendum est pro magis bono si incumbat necessitas alterum dimittendi. Sed dilectio inimicorum quo ad exteriorum effectum qui affectui proportionatur, dimittenda est pro dilectione amicorum, quia quando non possumus vtrique subuenire tenemur subuenire amicis, dimittis inimicis, quare &c.

2 Item si oppositum in opposito, & propositum in proposito, sed odire amicum est peius quam odire inimicum, ergo diligere amicum est melius, ergo est magis meritorium.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia secundum Greg. Seruitia tanto sunt magis accepta, quanto minus debita, sed minus est debicum diligere inimicum quam amicum, ergo est deo magis acceptum, quare & magis meritorium.

4 RESPONSIO. Dilectio amici & inimici possunt dupliciter accipi. Vno modo sic quod vna excludit altera, ut cum aliquis se diligit amicos quod nullo modo diligit inimicos, nec alicui nec habito, sed forte odit. Econtrario autem forte non est possibile quod aliquis diligit inimicos & non diligit amicos. Alio modo possunt accipi sic quod neutra excludat altera. Primo modo quod est nullum, quia comparatio secundum magis & minus tale supponit vtrumque esse tale, ergo comparatio secundum magis & minus meritorium inter aliqua supponit vtrumque esse meritorium. Sed dilectio amici excludens dilectionem inimici non est meritoria cum ex charitate teneamur inimicos diligere ut prius patuit, ergo nulla potest esse comparatio inter ipsam & dilectionem inimici quae sit magis meritoria, quia altera nullo modo est meritoria, scilicet dilectio amici excludens dilectionem

inimici, dicte domino Marthæ. Si diligis illos tantum qui vos diligunt quam mercedem habebitis? ad nullam.

6 Si vero utraque dilectio sic accipitur quod neutra excludat alteram, adhuc hoc posset esse dupliciter, uno modo quia una non solum non excludit alteram, sed includit & non e converso, sicut cum aliquis actuali dilectione fertur in amicum, & inimicum, alius vero fertur in amicum tantum non includendo inimicum non tam excludendo alteram nec includit. Primo modo quæstio non est dubitabilis, quia constat quod diligere amicum & inimicum propter deum perfectius est quam diligere amicum, quia omne bonum facit includens aliud, melius est & perfectius quam bonum inclusum & non includens, sic est in proposito, quare &c. Et ita perfectior actus est qui se extendit ad remotionem, sed dilectio qua diligitur amicus & inimicus se extendit ad remotionem quam dilectio amici, ergo est perfectior, ergo &c.

7 Si vero una non excludat alteram, nec includat sicut cum aliquis fertur per actum dilectionis in amicum nihil cogitans de inimico, alius vero fertur per actum dilectionis in inimicum nihil cogitans de amico, sic videtur quod ceteris paribus scilicet habet in charitatis in utroque, & intentione actus hinc inde dilectio inimici est magis meritoria quam dilectio amici. Quod patet dupliciter. Primo sic, quod duo actus boni sic se habent quod procedunt ex pari habitu & sunt æque intensi ad eum tam requiritur maior conatus ex natura operis quam ad aliud, ille ad quem requiritur maior conatus est magis meritorius. Sed ad dilectionem inimici si sit æque intensus sicut dilectio amici requiritur maior conatus ex natura operis, ergo est magis meritoria. Maior conatus enim maior quodammodo requiritur solum ex parte operantis qui est male dispositus non auger meritorium. Alioquin plus mereretur incontinentes quam temperatus faciendo simile opus de genere virtutis, quia oportet incontinentem plus conari propter malam dispositionem quam temperatum. Hoc autem non est verum, quia tunc virtutes magis obessent quam prodesse. Sed quando maior conatus requiritur non propter indispotionem operantis, sed propter difficultatem operis, tunc maior conatus faciens quod actus difficilius sit æque intensus sicut actus facilius auger meritorium. Minor de se patet scilicet quod ad diligendum inimicum æque intente sicut aliquis diligit amicum requiritur maior conatus cum sit hic plura repugnantia, & pauciora adtractantia, quare &c. Secundo sic, ille actus cuius tota intentio reducit in charitatem est magis meritorius quam ille cuius similitudo intentio non totaliter reducit in charitatem. Et causa huius est quia meritum innititur principaliter charitati. Sed dilectio inimici est talis actus, quia tota ratio diligendi inimicum est charitas ad deum. Tota autem ratio diligendi amicum non est charitas, sed cõcurrit aliqua alia ratio, scilicet cõmunicatio in aliquo bono consanguinitatis, vel civilitatis, vel huiusmodi, quare &c.

8 Sed contra hoc arguitur sic, sicut charitas necessario exigit ut diligatur inimicus, sic ordo charitatis necessario exigit quod amicus plus diligatur quam inimicus, sed propter primum dilectio amici quæ dilectionem inimici excludit, non est meritoria ut dictum fuit, & ideo inter ipsam & dilectionem inimici non est comparatio quæ earum sit magis meritoria, ergo propter secundum dilectio inimici cum æquatur dilectio amici non est meritoria, quare ut videtur inter ipsam & dilectionem amici non est recta comparatio quæ earum sit magis meritoria, ergo quæstio in hoc sensu est nulla. Et dicendum ad hoc quod diligere amicum plusquam inimicum est de ordine charitatis respectu eiusdem diligenti in casu necessitatis quod affectum cum effectu non potest utriusque exhiberi. Tunc enim idem homo inimicum æque diligens, ut amicum peccat faciendo contra ordinem charitatis. Sed respectu diversorum diligenti, in ordine extra casum necessitatis non est contra ordinem charitatis quod unus propter deum velit inimico tantum bonum & tanto affectu sicut alius vult amico, imò pertinet ad perfectionem charitatis. In eodem etiam homine pro alio tempore & extra casum prædictum non est contra ordinem charitatis quod velit par bonum, & pari affectu amico & inimico. Et in hoc sensu procedit ratio & non in primo.

9 Si autem cetera non essent hinc inde paria, vel saltem intentio actus non esset æqualis non posset uno sermone determinari quæ dilectio sit magis meritoria, quia intantum potest dilectio inimici esse imperfecta in uno quod erit secundum infimum gradum charitatis, in alio dilectio amici poterit esse valde perfecta. Et tunc dilectio amici erit magis meritoria quæ dilectio inimici, & cõverso in uno poterit dilectio inimici esse valde perfecta, in alio autem dilectio amici valde imperfecta, & tunc oportet e converso dicere quod dilectio inimici sit magis meritoria, & multæ alie varietates poterit incidere, propter quas oportebit variare iudiciū nisi cetera supponantur hinc inde paria modo quo dictum est.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod magis bonum est magis meritorium supposita æquali ratione debiti. Sed si est

magis debitum non est verum, sicut reddere mutuum melius est cum sit actus iustitiæ quam dare suū qui est actus liberalitatis, & tamen non est ita meritorium. Plus enim obligatur beneficiarius benefico, qui liberaliter dedit quam recipiens mutuum quod tradidit obligetur illi qui mutuum reddit quod non esset nisi dare suū esset magis meritorium quam reddere alienū, diligere autem amicum est magis debitum quam diligere inimicum, & ideo dato quod esset melius non sequitur quod sit magis meritorium. Potest dici ad maiorem per interemptionem, quia dilectio amici non est melior quam dilectio inimici. Quia dilectio inimici includit dilectionem amici, vel actum, ut cum aliquis diligit propter deum amicum & inimicum, vel habitu & ex natura rei & non solum ex suppositione, quicunque enim diligit inimicum sequitur ex natura actus & obiecti quod diligit amicum habitu, & diligere actum, affectum, & effectum, si occurreret & opus esset. Non sic autem sequitur e converso. Bonum autem includens aliud, melius est, quare ut videtur dilectio inimici melior est quam dilectio amici. Et cum probatur quod non, quia illud quod est dimittendum propter alterum est minus bonum. Dicendum quod non oportet, sed est boni minoris necessitatis, verbi gratia philosophari melius est quam dicere, & tamen indiget dimittendum est philosophari propter dicere, quia est minoris necessitatis. Similiter dilectio inimici dimittenda est quo ad effectum, propter dilectionem amici, quod non potest utriusque subueniri nisi quia sit minus bona, sed quæ est minus necessaria & minus debita.

Ad secundum dicendum quod in illis in quibus vnum se habet per additionem ad alterum tenet consequentia e converso, & non consequentia in ipso, ut patet in virore & esse, sicut omne quod vivit est, sic omne quod non est non vivit. Et quia dilectio inimicorum se habet per additionem ad dilectionem amicorum quam aliquo modo includit, ideo sicut melius est diligere inimicum, sic peius est odire amicum.

Sententia huius distinctionis XXXI in generali & speciali.

ILLUD quoque non est prætereundum. Superior determinavit magister de charitate in se, & de numero diligendorum, & de ordine diligendi. Hic determinat de permanentia charitatis sine de duratione eius. Et dividitur in duas. Prima determinat de permanentia charitatis in statu aduertendum etiam est. Prima in duas, quia primo tangit quandam errorem, & eum destruit. Secundo an fortiter quibus prædictis error innititur, determinat & exponit ibi, quod vero apostolus. Secunda pars principalis quæ incipit ibi, aduertendum etiam est, dividitur in duas. Quia primo inquit in charitate maneat in cõprehensibilibus. Secundo an origo charitatis fuerit in Christo ibi, hic iam superest in charitate inuestigare. Hæc est divisio. **I**N SPECIALI sic procedit. Primo dicit quod quidam asseruerunt charitatem semel habitam non posse amitti propter hoc quod ait apostolus, ad Corin. 13. Charitas nunquam deficit, & Aug. dicit quod charitas quæ deseri potest non est vera, & malæ alie auctoritates ponuntur in littera quæ videtur idem sonare, sed in cõtrarium est ratio & auctoritas, ratio quia quidam primo sunt boni qui postea efficiuntur mali. Et sic primo habent charitatem, & postea amittunt eam. Christus etiam in euangelio dicit quorundam nomina scripta esse in libro vite quibus postea dicitur erat nescio vos, multi enim scripti sunt in libro vite secundum presentem iustitiam qui non sunt ibi scripti secundum præsentiam, quia ad tempus habent charitatem quæ postea finaliter deserunt. Tunc respondet ad auctoritates in contrarium dicens quod illud apostoli charitas nunquam excidit non intelligitur quia charitas habita possit amitti. Sed sit ibi cõparatio de charitate ad fidem, & spem quæ non manebunt in patria sicut charitas. Id etiam quod dicit Aug. quod charitas quæ deseri potest non fuit vera, intelligendum est quod non fuit vera quantum ad effectum, effectus qui est perducere ad regnum celorum quantum fuerat vera quantum ad essentiam charitatis. Alio modo respondet quod quidam charitas perfecta amitti non potest. Et sic respondet ad omnes auctoritates in contrarium. Postea querit cum charitate viatoris sic ex parte, quia ex parte diligenti sicut fides, spes, scientia sunt ex parte quare charitas non euacuatur sicut fides, spes, & scientia dicitur euacuari. Et respondet quod fides & spes totaliter euacuabuntur in patria. Scientia vero euacuabitur quantum ad actum & modum qui nunc est, & non quantum ad essentiam scientiæ. Charitas vero manebit in patria quantum ad essentiam & actum & modum, exclusa tamen imperfectiōne. Vltimum querit verum in Christo fuerit ordo diligendi. Et arguit quod non, quia si dilexerit proximum sicut seipsum sicut voluit se saluare, ita voluisset de aliis, sed non omnes alij sunt saluari, ergo &c. Et respondet quod charitas & ordo charitatis fuerit in Christo ad modum

modum honorum qui nihil volunt nisi illud quod sciunt deum velle, & sic Christus voluit saluari solum illos quos sciebat deum velle saluari. Et in hoc terminatur sententia &c.

QUÆSTIO PRIMA.

Vtrum charitas semel habita possit amitti.

Thom. 2. 2. q. 24. art. 11. & 12.



IN CA distinctionem istam primo queritur de charitate in viatoribus. Et secundo in beatis. Quantum ad primum primo queritur, vtrum charitas semel habita possit amitti. Et arguitur quod non, quia cõtra iustitiam est non reddere ad id quod ex debito quis tenetur. Sed habenti charitatem debetur gloria, ergo omni habenti charitatem reddetur gloria à deo qui non potest contra iustitiam facere, hoc autem non esset si charitas semel habita amitteretur, ergo &c.

Item amor charitatis est fortior quam amor naturalis, sed amor naturalis non amittitur propter peccatum, ergo nec amor charitatis. **I**N CONTRARIVM arguitur, quia quicunque potest mortaliter peccare potest sine charitate esse, quia charitas & peccatum mortale non stant simul. Sed quicunque habet charitatem pro statu vite potest mortaliter peccare cum non sit cõfirmatus in bono, ergo potest charitatem amittere.

Item omnis habens charitatem scriptus est in libro vite, nec deletur ex eo nisi amittendo charitatem, sed multi scripti in libro vite deletur ex eo secundum illud Psal. Deleantur de libro viventium, ergo multi habentes charitatem amittunt eam. **R**ESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an charitas semel habita possit amitti. Secundum est, qualiter ratione talis amissionis dicitur aliquis de libro vite deleri.

QUANTVM ad primum patet tripliciter quod charitas semel habita potest amitti. Primo sic, sicut se habet actus nostri effectus ad habitus acquisitos, sic se habet actus nostri meriti ad habitus corruptos, effectus ad actus contrarios, ut patet ex secundo Ethic. ergo habitus infusi corumpuntur in no bis demeritorie per actus contrarios his quibus meremur, ut no bis infundantur, sed omne peccatum mortale est actus contrarius actui per quem meremur de congruo, ut charitas nobis infundatur, ergo per quodlibet peccatum mortale charitas habita corumpitur. Secundo sic, omnis forma quæ non implet totam capacitatem subiecti potest amitti, ut patet de formis generabilium & corruptibilium, quarum nulla implet totam capacitatem materiae, & cõtrario forma cõli quæ adimplet totam capacitatem materiae cõli secundum ponentes celum cõpositum ex materia & forma inamissibilis est, sed charitas vite non implet totam capacitatem voluntatis, sicut nec fides in via implet totam capacitatem intellectus, ergo charitas vite potest amitti. Tercio sic, quæcunque habet per se ordinem secundum prius & posterius, si prius est amissibile & posterius, sed fides & charitas vite habet per se ordinem talem quod charitas ex necessitate supponit fidem, secundum illud Hab. 11. sine fide impossibile est placere deo, ergo cū fides possit amitti à viatoribus consequens est quod charitas amitti possit. Item in pueris baptizatis sunt charitas & virtutes infuse salutem secundum habitum, sed pueri processu temporis possunt peccare mortaliter, & per cõsequens charitatem amittere. Alioquin omnes baptizati finaliter saluarentur quod est contra illud euangelij. Multi sunt vocati, pauci vero electi, ergo charitas semel habita potest amitti. Amittitur autem per hoc quod ex demerito peccati mortalis deus subrahatur influentiam suam per quam charitas in nobis fit & cõseruatur. Et sic patet primum.

QUANTVM ad secundum aduertendum est quod liber dicitur notitia diuina propter similitudinem ad librū materiæ, de cuius ratione est quod repræsentet aliqua per figuras quasi per quasdam similitudines. Et quia notitia dei ab æterno est de omnibus cogitatis dictis, & factis, ideo ipsa dicitur liber, sed magis proprie respectu bonorum quam respectu malorum, quia in diuina notitia bona repræsentantur per ideas proprias, quasi per suas similitudines, mala autem non, sed per modum priuationis. Et quia boni ordinantur ad vitam gloriam quæ proprie & simpliciter erit vita quæ non cõparetur secum mortem aliquem, cuius opera bona, ideo notitia diuina de creaturis intellectualibus, vel rationalibus, quantum ad bona meritoria per quæ ordinantur ad gloriam dicitur liber vite, qui secundum rationem nostram distinetur quasi in duas paginas, quarum una dicitur pagina presentium iustitiarum, alia vero dicitur pagina prædestinationis æternæ, secundum quod in creatura rationali potest inueniri duplex meritum, librum finale, & secundum tale meritum dicitur aliquis scribi in libro vite, quo ad paginam prædestinationis æternæ, & qui sic scribitur in libro vite, nunquam dicitur ab eo deleri. Aliud est

meritum quod quis habet in presenti, sed non perseverat, & talis dicitur scriptus in libro vite, quantum ad paginam presentis iustitiarum, qui sic scriptus est dicitur deleri, quando per peccatum mortale cadit à merito quo sibi vita gloria debebatur.

AD PRIMVM argumentum dicendum, quod contra iustitiam est non reddere debiti, nisi legitima exceptio quando illa durat potest iuste denegari debiti. Contra illum autem qui in charitate fuit, sed à charitate decidit est legitima exceptio quod gloria ei non reddatur, quia scilicet est in peccato mortali quod avertit à bono incommutabili, in cuius visione cõsistit gloria. Et ideo quod durabit ista exceptio iuste potest ei negari beatitudo, exceptio autem durabit semper, & ideo iuste semper ei negabitur gloria.

AD secundum dicendum quod non est simile de amore naturali, & de amore charitatis, quia amor naturalis fundatur in communicatione quæ stat vel stare potest cum culpa, sed charitas oppositionem habet ad omnem culpam mortalem, quia charitas per se & directe conuertitur hominem ad deum, peccatum autem mortale avertit hominem à deo.

QUÆSTIO SECUNDA.

Vtrum resurgens à peccato resurgat ad charitatem maiorem, an maiorem, an æqualem illi à qua cecidit.

Thom. 3. q. 89. art. 2.



SECUNDO queritur, vtrum cadens à gratia vel charitate per peccatum mortale & resurgens per penitentiam resurgat ad charitatem æqualem, an maiorem, an maiorem. Et arguitur quod nunquam resurgat ad æqualem, sed solum ad maiorem, quia charitas incipiens minor est quam proficiens vel perfecta, sed cadens à charitate cadit à charitate proficiente, resurgens autem resurgit ad charitatem incipientem, ergo resurgit ad maiorem charitatem.

Item videtur quod semper resurgat ad charitatem æqualem, quia secundum Ambrosium, Penitentia omnia ablata restituit. Sed hoc non esset nisi penitens ad æqualem charitatem resurgeret, ergo &c.

Item penitentia vinificat priora merita per peccatum mortificata, sed hoc non esset nisi resurgat ad eandem charitatem, cum merita pensentur ex charitate, ergo &c.

Item videtur quod semper resurgat ad maiorem charitatem, quia ad Rom. 6. dicit Apostolus, quod ubi abundauit delictum, superabundat & gratia. Sed gratia non dicitur superabundans nisi excedens penitentiam, ergo &c.

IN CONTRARIVM arguitur, quia per contritionem restituitur gratia, sed contritio peccatoris potest esse minor, vel æqualis, vel maior, vel maxima, charitas ergo per eam, vel gratia meritorie restituta potest esse minor, vel æqualis, vel maior quam charitas amissa.

RESPONSIO. Quædam sunt quæ de natura sua includunt continuationem, sicut innocentia & virginitas, innocentia enim est nunquam peccasse, & virginitas est semper abstinuisse à delectationibus venereis, & talia cum amittuntur non possunt recuperari, quia eaderet in eis interruptio, quod est contra rationem suæ continuationis. Et ideo innocentia perditur non recuperatur, nec virginitas, & in his non habet locum quæstio. Gratia autem seu charitas de sua ratione non includunt continuationem, & ideo cum amittuntur per peccatum mortale, recuperari possunt per penitentiam in æquali gradu, vel maiori, vel minori. Cuius ratio est, quia per bona opera ex genere præcedentia charitatem mereamur de congruo charitatem nobis dari secundum modum conatus voluntatis. Nunc est ita quod non habens charitatem potest secundum libertatem arbitrij & diuini adiutorij habere conatum de congruo respondentem charitati minori, vel æquali vel maiori ei quem prius habuit, ergo potest resurgere ad charitatem maiorem, minorem, vel æqualem, secundum modum conatus sui, vel diuini adiutorij.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod charitas incipiens semper minor est, quam si suppleretur dum est perficiens vel perfecta. Sed charitas incipiens in uno potest esse perfectior quam charitas proficiens in resurgente potest esse æque perfecta vel perfectior quam charitas à qua prius cecidit per peccatum.

AD secundum dicendum quod penitentia restituit omnia quæ sunt de necessitate salutis, non tamen oportet quod æqualia. **A**D aliud dicendum quod dato quod penitentia vinificat priora merita per peccatum mortificata, non oportet tamen quod restituar æqualem charitatem, quia valor meritorij præcedenti pensabitur secundum charitatem in qua facta fuerunt, & non

1911-1912

DEINDE queritur, vtrum charitas euacuatur 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.

2. 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 demones vel homines damnati, sed ad istos non est charitas, igitur &c.
3. 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 diuine, sed deus plus diligit meliores, ergo beati similiter.
4. IN CONTRARIUM est quod dicitur prima Corin. 13. charitas nunquam excidit. Et exponitur quod fides & spes euacuabuntur in patria, non autem charitas.

5. **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: excludit tamen imperfectio, quae pro statu istius inuentur in actu scientiae acquisitae, & per se habet hoc ratione, gloria non tollit perfectionem naturae, sed scientia non solum quantum ad habitum, sed etiam quantum ad actum pertinet ad perfectionem naturae, imo summa perfectio naturae humanae, quam ex naturalibus potest acquirere ponitur in actu scientiae, ergo gloria non tollit scientiam quantum ad habitum, neque quantum ad actum, sed solum quantum ad modum imperfectum.

6. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod illud i. Corin. 13. scientia destruetur, est intelligendum quod ad necessitatem, vel quo ad modum imperfectum, qui nunc est in actu scientiae, non autem quantum ad substantiam habitus vel ad actum. 7. **AD SECUNDVM** dicendum quod scientia hic acquisita non fuit in patria, quum sit perfectio naturae, & pertinet ad alium modum cognoscendi.

Sententia huius distinctionis XXXII. in generali & speciali.



RAEDICTIS adiciendum. Superius magister egit de dilectione increata qua deum diligimus. Hic agit de dilectione increata qua diliguntur nos. Et diuiditur in tres. Quia primo agit de dilectione dei respectu omnium creaturarum generaliter. Secundo respectu omnium specialiter ibi, consideratur. Tercio specialiter respectu reprobatorum ibi de reprobis. Prima in duas. Vnde dilectionis ad diuersos inaequalitatem. Secundo assignatur inaequalitatis rationem ibi, quum autem. Secunda principaliter diuiditur, quia primo ostendit qualiter deus incipit aliquem hominem de nouo diligere. Secundo inquit an eundem hominem diligat eodem tempore plus quam alio ibi, si vero queritur. Hae est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit. Et dicit quod eadem est dilectio, qua deus diligit nos, & qua nos diligimus deum: de qua aduertendum est quod magister in hoc non tenetur, sicut patet in primo libro, distinctione 17. Tunc dicit quod licet dilectio dei sit immutabilis, tamen deus dicitur diligere vnum plusquam alium, quod probat per Augustinum super Ioan. qui dicit quod deus diligit omnia quae fecit, & sic diligit omnes creaturas, sed magis magis. Tunc dicit quod licet sit immutabilis & aeterna, tamen deus vult quod dilectio dei licet sit immutabilis, sine mutatione suae dilectionis, quatenus plus diligit quam alium, sine mutatione suae dilectionis, sed ad eius essentiam, per quam diligit omnia etiam ab aeterno, sed mutatio est ex parte effectus, vel donorum quae tribuit vel praeparat illis quos diligit, vnde dicitur illos magis diligere quibus

tribuit, vel praeparat maiora bona, quam illis quibus tribuit vel praeparat maiora bona: dilectio ergo dei considerata secundum essentiam non dicitur secundum magis & minus, sed solum secundum efficientiam. Similiter deus dicitur diligere vnum & eundem hominem vno tempore plusquam alio, in quantum confert illi maiora bona vno tempore quam in alio. Vltimo queritur vtrum deus diligit reprobos, quos praesciuit damnandos. Et respondetur quod simpliciter & absolute dicitur deus diligit electos, non autem reprobos nisi cum determinatione, in quantum confert eis aliqua bona temporalia vel gratuita ad tempus. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.



IRCA distinctionem istam queritur primo vtrum tantum, vtrum scilicet 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 quidem, ergo deus aequaliter omnia diligit.

2. Item dilectio sequitur cognitionem, sed deus aequaliter omnia cognoscit, ergo aequaliter omnia diligit.

3. 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.

4. **RESPONSIO.** Videnda sunt tria. Primum est, an deus diligit creaturam. Secundum est, an diligit omnem. Tercium est, an aequaliter.

1. **QVANTVM** ad primum sciendum est quod deus creaturam diligit. Cuius ratio est, quia vbiunque est bonitas bene ordinata ad apprehensionem boni sequitur eius dilectio, sed in deo est bonitas optimè ordinata, ergo quum deus apprehendat non solum bonum incrementum, sed etiam creaturam, patet quod deus diligit non solum se, sed & alia à se, scilicet creaturas.

2. **QVANTVM** 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, quaecunque bonum illud sit. Haec duplex dilectio non est distincta à 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 aliquam bonum nisi illud tantum, cuius ipsa est capax, sed sola creatura intellectualis est capax boni diuini, scilicet 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 praedestinatos & electos. Si vero loquamur de dilectione qua quis vult alteri bonum quodcumque sit illud, sic deus diligit omnem creaturam, quia deus est causa omnis bonitatis in creaturis: non est autem causa per necessitatem, sed per voluntatem.

3. **QVANTVM** ad tertium aduertendum est quod quum diligere non sit aliud quam alicui velle bonum, aequalitas, vel gradus in dilectione potest attendi, vel ex parte actus volendi, vel ex parte boni voliti, si ex parte actus volendi, sic deus diligit se, & omnem creaturam, nec plus vel intensius diligit se, quam creaturam, nec vnam creaturam quam aliam. Cuius ratio est, quia idem actus simplex non potest esse simul magis & minus intensus: si enim in eodem actu posset 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 sit simplex, sed sit intensio, sicut à quibuslibet ponitur quod vna & eadem forma numero addito vel remoto est quandoque intensior & quandoque remissior, sed nunquam simul. Hic ergo duobus excludis, scilicet quod actus non habeat partem & partem, sed sit simplex, & nam plaris sit in tali actu intensio & remissio. Sed dilectio qua deus diligit se & omnem creaturam est actus simplex, & ab aeternitate partem talis actus inuenire in aequalitatem seu intensiorem &

remissionem. Si vero inaequalitas vel gradus attendatur ex parte boni voliti, sic deus non aequaliter diligit se & creaturas, sed plus se quam creaturas, nec creaturas omnes aequaliter. Sed plus diligit rationales quam irracionales. 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 nulli bonum creaturum potest equari bono diuino quod deus vult sibi soli: maius etiam bonum vult deus creaturis rationalibus, quam irracionales, & quantum ad bonum naturae, quia sunt superioris gradus, & quantum ad bonum gratiae, cuius sunt capaces, non autem creaturae irracionales, ergo deus diligit se plusquam creaturas, & inter creaturas plus rationales quam irracionales: secundum hunc modum deus plus diligit peccatorem praedestinatum quam iniustum praesciuit, quia maius bonum est finalis gratia, & gloria quae vult & praeparat peccatori praedestinato, quae sit praesens gratia quae vult praesentialiter iusto, quem scit casurum à gratia, & finaliter damnandum in simili modo considerandum est in omnibus, de quibus queritur, an à deo plus diligantur, quia secundum gradum boni voliti attendenda est tota inaequalitas dilectionis.

8. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod deo equaliter cura est de omnibus, quantum ad aequalitatem sollicitudinis ex parte sui, sed non quantum ad gradus bonorum, de quibus prouidet diuersis creaturis.

9. **AD SECUNDVM** dicendum quod non est simile de cognitione & de dilectione, quia cognitio ut sit nihil ponit in re cognita: dilectio autem ponit aliquid, aut praeparat: & ideo in dilectione potest attendi gradus, non solum ex parte diligenti, sed 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, quoniam posset dici si esset consuetum proportionabiliter de cognitione, & de dilectione, scilicet quod 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.

10. **AD ARGVMENTVM** alterius partis dicendum quod maius bonum est magis diligendum intensius à voluntate quae mouetur ab obiecto, sed voluntas diuina quae ab obiecto non mouetur, sed bonitatem rerum causat, hanc impressionem non recipit ab obiectis, sed vno actu inuariabili vult vni boni quod alteri non vult, & quibus vult bona, siue aequalia, siue inaequalia vult aequali voluntate.

Sententia huius distinctionis XXXIII. in generali & speciali.



POST praedicta 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. Tercio an fuerint in Christo ibi, quae in Christo. Quarto vtrum erunt in patria, ibi, verumtamen. Hae est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit, & dicit quod post tractatum de virtutibus theologis dicendum est de virtutibus cardinalibus, & enumerat eas quod 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. Tercio dicit quod istae virtutes plenissime fuerunt in Christo, de cuius plenitudine omnes accepimus. Quarto & vltimo queritur vtrum istae virtutes remaneant in sanctis in patria, & respondet secundum quosdam quod tres earum non remanebunt, 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.



IRCA distinctionem istam primo queritur, vtrum virtutes infint nobis à natura. Et videtur quod sic, quia quod inest à naturam videtur inesse à natura. Nam natura vno modo dicitur naturus vinens, ut dicitur quinto Metaphysicae, sed virtutes infint à naturam secundum illud Iob 31. Ab infantia mea creuit mecum miseratione, & idem iudic

ad extremum, sicut magnanimitas, quæ est circa magnos honores, & magnificentia circa maximos sumptus, & virginitas quæ abstinet ab omnibus venereis delectationibus, ergo saltem tales virtutes non consistunt in medio.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur secundo Ethicorum, quod virtus est habitus electus in medio consistens.

4 RESPONSIO. Dicendum quod quum medium dicatur per comparationem ad aliqua extrema possumus 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 quæ sunt bonum & malum, sic dicendum est quod nulla virtus consistit in medio, sed tenet extremum, quia virtus est determinata bonis habitibus, & 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, quum in definitione virtutis ponatur bonum, ut satis patet per Aug. 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 indifferentes ad bonum & malum, sed sunt determinate vel boni vel mali, cum sint electi, hoc est, ab electione procedentes, ergo habitus eis correspondentes non possunt esse indifferentes ad bonum & malum, sed necessario sunt determinate boni vel mali. Item bonum & malum se habet ut privatio & habitus circa susceptum, sed inter privationem & habitum non est dare medium circa subiectum apertum naturam, quum habeat contradictionem circa ipsum, ergo bonum & malum circa habitus susceptivos non habent aliquod medium, & ista ratio concludit de boni medio tam per abnegationem, quam per participationem, quia inter affirmationem & negationem (quorum vim habent privatio & habitus) non est dare negationem medium cum ipsa sit extremum, nec affirmationem per eandem rationem.

5 Si autem loquamur de medio inter extrema quæ 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 morali patet hoc sic, Omnis virtus moralis inclinat ad actum bonum, ut patet ex eius definitione, quæ est quod virtus habentem perficit, & eius opus bonum reddit, sed actus appetitus, ad quem perficitur & inclinat virtus moralis non esset verè bonus, nisi consisteret in medio, ergo virtus perficit ad actum qui consistit in medio, si autem actus consistit in medio, & habitus suo modo cum habitus causentur ex actibus. Quod autem actus appetitus non esset bonus, nisi consisteret in medio, probatur, quia bonitas cuiuslibet regulari & mensurati consistit in adæquatione ad suam regulam & mensuram: nunc est ita quod actus appetitus natus est regulari & mensurari per actum rationis, ergo bonitas eius consistit in hoc quod adæquatur rectæ rationi, malicia autem in hoc quod deficit à ratione sicut à sua regula & mensura, quod quidem contingit dupliciter, vel per hoc quod excedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut in aliis regularis & mensuratis: qualitas autem est medium inter excessum & defectum, ergo actus appetitus non esset bonus, nisi consisteret in medio, scilicet in adæquatione eius ad suam regulam, quæ est medium inter excessum & defectum.

Thom. 1.2. q. 67. ar. 1. & 2.

6 De intellectualibus autem patet modo consimili, quia sicut ratio est regula & mensura appetitus, sic res est mensura actus intellectus: & ideo sicut bonitas actus appetitus consistit in adæquatione 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 dicente rem esse quæ est, vel non esse quæ 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 quæ est bonitas intellectus, consistit in adæquatione ad rem, quæ adæquatio est medium inter excessum falsæ affirmationis & defectum falsæ negationis. Non solum igitur virtutes morales consistunt in medio, imò & virtutes intellectuales & per prius. Unde Philosophus in secundo Ethicorum 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 quæ accipiuntur in comparatione ad regulam & mensuram, quamvis dictum

philosophi primò celi & mundi, intelligatur de virtute naturali, quæ 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 rectæ rationis: & sic in magnanimitate, & magnificentia, & virginitate est dare medium, non secundum illud in quod tendunt, 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 quatuor Ethicorum dicit quod magnanimitas est quidem magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet medium, & idem intelligendum est in magnificentia & virginitate.

QUESTIO QUARTA.

Vtrum virtutes morales remaneant in patria.

Thom. 1.2. q. 67. ar. 1. & 2.

QUARTO quaeritur, vtrum virtutes morales remaneant in patria. Et videtur quod sic, quia Sapientia primo dicitur quod iustitia perpetua est & immortalis, sed iustitia est virtus moralis: ergo ipsa manet, & per eandem rationem ceteræ 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 Matthæi 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 cessabit in patria, nam beati vacabunt soli contemplationi, ergo non erunt ibi virtutes morales.

5 RESPONSIO. De virtutibus moralibus possumus loqui dupliciter, scilicet quantum ad actum, & quantum ad habitum. Si quantum ad actum sic non remanebunt in patria. Cuius ratio est, quia nulla potentia quantumcunque perfecta per habitum potest exire in actum, nisi habeat præsens 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 concupisibilia & delectabilia ciborum & venereorum, quantum ad temperantiam, terribilia & tristitia periculorum, quantum ad fortitudinem, res commutabiles & distrahibiles, quantum ad iustitiam quæ veniunt in usum præsentis vite. Hæc autem non erunt in patria, quare, &c. Si autem loquamur de huiusmodi virtutibus quantum ad habitum, adhuc hoc potest esse dupliciter. Quia virtus moralium large accipiendo morales virtutes ponitur inter eas numeratur prudentia, quæ prout communiter dicitur, perficitur appetitu sensitivo, ut fortitudo, ut prudentia, quæ dæ verò perficitur intellectu & voluntate, ut prudentia & iustitia.

6 De illis autem quæ perficiunt appetitum sensitivum si quæ tales sint, dicendum est quod non remanebunt in patria etiam quod ad habitum. Cuius ratio est, quia destructo subiecto destruitur actus, 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 idē numero: & per consequens nec tales habitus si miracolose reparentur, essent idē numero, aut si essent idē numero, tam appetitus quam tales habitus, hoc non esset actio nostra, nec propter hæc posset dici quod præcedentes habitus remanent.

7 De habitibus autem perficientibus intellectum & voluntatem, ut sunt prudentia & iustitia, dicendum quod remanebunt quantum ad habitum, quia si corrumpuntur, aut hoc esset corruptione subiecti, aut actione contrarij, non corruptione subiecti, quia intellectus & voluntas sunt potentie incorruptibiles, sicut essentia animæ, nec actione contrarij, quia gloria non contrariatur perfectioni naturæ huiusmodi autem virtutes ad perfectionem naturæ pertinent, quare, &c.

8 PER HOC patet solutio ad primum argumentum, quia non est simile de iustitia, quæ perficit voluntatem incorruptibilem & de aliis virtutibus moralibus, quæ perficiunt appetitum sensitivum qui corrumpitur.

9 Ad secundum dicendum quod non est simile de Christo & de beatis

beatis, quia Christus secundum corpus (cuius perfectio est appetitus sensitivus) fuit viator, & ideo non decuit quod ea reoret perfectionibus quod habent ceteri viatores propter quod debuit habere virtutes morales perficientes appetitum sensitivum vel aliquid maius talibus virtutibus mediante 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 præcedentes habitus de se remanserunt.

10 AD PRIMVM argumentum alterius partis dicendum est quod homines erunt similes angelis quo ad gloriam & non quo ad naturam, & ideo illud quod habent angeli per naturam & modo eminentiori, homines non habent nisi per aliquid sibi additum scilicet per habitus & modo minus eminenti & maxime quantum ad potentias immutabiles quæ sunt intellectus & voluntas.

11 Alia ratio probat quod huiusmodi virtutes non remanebunt in patria quo ad actus, quod concessum est.

QUESTIO QUINTA.

Vtrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales.

Thom. 1.2. q. 61. ar. 1.2. & 3.

QUINTO quaeritur, vtrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales scilicet prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia. Et videtur quod non, quia illæ virtutes magis debent dici cardinales vel principales quæ sunt in principali subiecto & habet principalis obiectum, sed virtutes intellectuales sunt in principali subiecto quam morales, quia intellectus principalior & nobilior est quam appetitus, virtutes etiam theologicæ habent principalis obiectum, quia habent suam vltimū pro obiecto scilicet deum, ergo tam virtutes intellectuales quæ theologicæ magis debent dici principales vel cardinales quam prædictæ virtutes.

2 Item virtutes & vitium opponuntur, sed non dicuntur esse aliqua vitia cardinales, ergo nec aliquæ virtutes debent dici cardinales.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Ambrosius super Lucam exponens illud Beati pauperes spiritu, sciunt virtutes esse cardinales quatuor prudentiam, iustitiam, temperantiam & fortitudinem.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est quod solæ virtutes morales debent dici cardinales. Secundum est quod inter morales illæ solæ quatuor quæ sunt summatæ debent dici cardinales.

5 QVANTVM ad primum advertendum est quod virtus dicitur cardinalis per similitudinem ad cardinem in corporali, sicut enim in cardine fundatur motus omnis mediante quo fit ingressus in interiora domus, sic illæ 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 quarumvis, & ideo solæ 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 scilicet in qua participat cum brutis, & ista non dicitur proprie vita humana, sed potius bestialis, unde primo philosopho dicitur de sectantibus talem vitam, quod sunt vitam pecorum eligentes. Alia est vita contemplativa qua homo vacat soli cogitationi veritatis & ista adhuc proprie non est humana, sed nobis quid diuinum, quia est secundum solum intellectum qui est actus quæ dirigit in operationibus hominis ad alium in modo de quo passiones ad seipsam & ista proprie dicitur humana, quia est totius coniuncti in quantum illud quod est principalis in homine, ratio, dominatur & illud quod est inferius scilicet appetitus sensitivus subicitur & regulatur. Dicitur etiam humana vita est hominis ad hominem communicatione actionum morales quæ dirigit in actionibus ad alterum & in moderandis passionum propter quod istæ solæ dicuntur cardinales.

6 QVANTVM ad secundum scilicet quod inter morales virtutes debent dici cardinales, iustitia, fortitudo & temperantia, patet, quia inter virtutes morales illæ quæ sunt principales debent dici cardinales, nunc est ita quod prædictæ quatuor inter ceteras sunt magis principales, ergo debent dici cardinales. Minor declaratur, quia illud quod est principale in virtutibus moralibus est boni rationis, quod qui-

dem 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 quæ est recta ratio agibilium: & ideo prudentia est principalissima virtus cardinalis. Secundum autem potest fieri dupliciter. Quia vel ordo rationis ponitur circa operationes velius ad alterum: & hoc pertinet ad iustitiam, quæ est post prudentiam principalior, vel ponitur talis ordo circa passiones, quarum quædam impellunt ad id quod est contrarium rationi, sicut delectationes, & maxime quæ sunt circa tactum ut ciborum & venereorum, quas oportet reprimere, & hoc pertinet ad temperantiam quæ est circa delectationes sensibiles. Aliæ 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 quæ mortem inferunt, ideo fortitudo quæ huiusmodi pericula respicit inter ceteras virtutes quæ timorè periculorum & laborum respiciunt, principalior est & cardinalis: & sic patet minor, scilicet quod inter virtutes morales illæ quatuor sunt principales. Et ex eodem patet numerus & sufficientia earundem, qui tamen aliter sumi potest, scilicet ex parte subiectorum quæ perficiuntur, quatuor enim invenitur subiectum 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 fortitudinem, & in concupiscibilem, quem perficit temperantiam: hoc autem quod dictum est de subiectis virtutum, accipitur ut communiter dictum, & non præcisè diffinitum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod virtutes theologicæ & intellectuales, licet sint nobiliores virtutibus moralibus, ratione tam subiecti quam obiecti, quantum ad aliquam earum, tamen non dicuntur proprie cardinales, quia non perficiunt hominem in vita, quæ proprie dicitur humana, sed virtutes morales, ut declaratum est in corpore solutionis.

8 Ad secundum dicendum quod non est simile de vitis & virtutibus, quia vitium est per aversionem à 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, à 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.

QUESTIO SEXTA.

Vtrum præter virtutes morales acquisitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infusas.

Thom. 1.2. q. 63. ar. 3.

SEXTO quaeritur vtrum præter virtutes morales acquisitas oporteat in homine ponere aliquas virtutes morales infusas. Et arguitur quod sic, quia diversorum finium diversi sunt habitus, quia habitus diversificantur ex finibus ad quos ordinantur, ut patet ex primo Ethicorum, sed alius est finis virtutis moralis acquisitæ, scilicet bene cōversari in vita civili. Alius autem est finis hominis fidelis scilicet bene cōversari in vita spirituali, ergo in homine fidelis præter virtutes morales acquisitas, quibus bene potest cōversari in vita civili oportet ponere virtutes morales infusas, quibus bene cōversetur in vita spirituali.

2 Item diversitas meditationis facit diversitatem in virtutibus moralibus, sed fidelis aliter mediat circa obiecta virtutum moralium quam infidelis habens virtutes acquisitas, ergo in homine fidelis sunt alie virtutes morales, quam acquisitæ, & non nisi infusæ, igitur &c. Minor probatur, nam infidelis habet virtutes morales acquisitas iudicat non sumendum plus de cibo, quam sufficit ad bonum regimen corporis. Et per temperantiam acquisitam facit hoc fidelis: fidelis verò facit hoc ad subiiciendum corpus spiritui, & ad reprimendum rebellionem carnis ad spiritum subtrahendo corpori illud quod expedit ad bonum regimen corporis, ergo aliter mediat hic & illa, ergo sunt alie virtutes morales in homine fidelis quam acquisitæ.

3 Item in pueris baptizatis sunt virtutes saltem secundum habitum, sed illæ non sunt acquisitæ, quum nulli actus præcesserint in pueris, ergo sunt infusæ.

4 Item in illis qui de novo cōvertuntur de peccatis præcedentibus

tibus infunduntur virtutes cum gratia & charitate, sed illa non possunt dici acquirere, quia unus actus contritionis non sufficit ad acquirendum omnes virtutes, ergo, &c.

IN CONTRARIUM arguitur, quia virtutes morales dicuntur ex eo quod ex more (id est quod ex consuetudine) acquiruntur, ut patet ex secundo Ethicorum: sed illud quod infunditur non acquiritur ex consuetudine, ergo non est aliquid morale.

Item virtutes infuse perficiunt mentem quantum ad intellectum & voluntatem, & non appetitum sensitiuum, dicente Augustino, 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 sunt infuse non sunt morales.

RESPONSIO. Quod sint aliquae virtutes theologicae nobis à deo infuse dictum fuit in praecedentibus: verum autem in nobis sint aliqui habitus qui dicuntur dona, patebit in sequenti distinctione: de solis autem virtutibus moralibus quaeritur nunc verum, aliquae tales sint à deo nobis infuse, & si questio ista intelligeretur de possibili, ipsa non esset dubia: certum est enim quod homini non potest eas gratis infundere, ut quod unus habet per propriam acquisitionem, exercendo se in actibus bonis, alius habeat ex solo dono dei. Si autem intelligatur quod huiusmodi virtutes semper infunduntur cum gratia & charitate, tunc habentibus eas prius per acquisitionem (sicut si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus de nouo conuertatur ad fidem) quam non habentibus eas prius, puta pueris in baptismo vel vitiosis poenitentibus: ita quod huiusmodi virtutes cum charitate semper infundantur, & ea desinente desinant: sic non videtur quod oporteat ponere huiusmodi virtutes sic infundi.

Quod patet 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 necessario supponit fidem & spem (ut dictum fuit prius) necessarium est quod fides & spes infundantur cum charitate. Item si aliquae virtutes morales infunderentur cum charitate, illae (ut videtur) essent eque perfectae vel perfectiores, sicut virtutes morales acquiruntur, sicut vinum ex aqua factum per Christum in nuptiis (ut dicitur Ioannis secundo) fuit aequè bonum, vel melius quam vinum per naturam productum: & sanctas data per Christum infusis, fuit aequè perfecta, vel perfectior quam sanctas beneficio naturae vel per operationem medicinae acquiri: itaque igitur perfectior virtus inclinet perfectius ad operationem virtuosam, si virtutes morales infunderentur pueris in baptismo, sequeretur quod quum veniret ad aetatem adultam ipsi aequè perfecti vel perfectius inclinarentur ad actus virtuosos, morales, sicut illi qui habent virtutes morales acquiruntur, sicut est gentilis, qui per virtutes morales acquiruntur bene & citius conuertatur. Hoc autem est falsum, quia experimur quod pueri baptizati quum venerint ad aetatem adultam indigent quodam persuasionebus & instructionibus, ut affuecant virtuosae vitae, sicut si nunquam fuissent baptizati, ergo non videtur quod infundatur aliquae virtutes morales in baptismo: unde illud quod dicit Clemens quod pueri in baptismo infundantur gratia & virtutes secundum habitum, intelligendum est de virtutibus theologis, & non de moralibus quibuscunque.

Per idem patet quod peccatoribus, qui consumerunt exerceri in operibus vitiosis quando conuertuntur & consequuntur remissionem peccatorum per gratiam, non infunduntur illis virtutes morales, quia si infunderentur, possent statim per eas operari promptè & facilliter opera virtuosae, sicut illi qui habent virtutes morales acquiruntur: quod non est verum, imò tales de nouo cōtriti operantur opera virtuosae cum magna difficultate & renitenti appetitus sensitiui. Item in talibus de nouo conuersis remanent habitus morales vitiosi, sed cum talibus (ut videtur) non possunt stare habitus morales virtuosos, nec acquiruntur, nisi infusi, ergo &c. Et sic patet quod earentibus virtutibus moralibus acquiruntur non infunduntur virtutes morales, neque per baptismum pueris, neque per contritionem adultis.

Quod etiam virtutes huiusmodi non infundantur habentibus virtutes morales acquiruntur, puta si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus conuertatur ad fidem, vel si fidelis virtuosus peccet mortaliter, & postea conuertatur, patet facilliter, quia aut tales virtutes infuse essent eiusdem speciei cum acquiruntur, aut alterius. Non eiusdem, quia diuersa eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto (ut patet quinto Metaphysicae). Nec alterius, quia tunc virtutes infuse dicerentur acquiruntur virtutes morales, sicut hoc nomen canis dicitur acquiruntur de animali latrabilis, & de syluere celesti, quod est inconueniens, quia nihil dicimus, nec scimus de virtutibus moralibus infusis, nisi per manuductionem acquiruntur, quod non esset si infuse dicerentur

pure acquiruntur morales cum acquiruntur, facile etiam hoc modo esset vocare virtutes morales quicquid homo vellet: possum enim illud quod est album, acquiruntur vocare nigrum. Item praedicte virtutes morales infuse, ad nihil omnino essent necessariae, vel etiam vitales, quia non ad eliciendum substantiam actus boni morali. Ad hoc etiam sufficit sola potentia sine quacunque virtute morali acquiruntur vel infuse, nisi actus boni possunt praecedere & praecedunt quacunque talem virtutem cum eis generetur virtutes acquiruntur, nec sunt necessariae vel vitales propter modum operandi facilliter & promptè, quia totum hoc faciunt virtutes acquiruntur sine infuse, & infuse nihil faciunt ad hoc sine acquiruntur: nec iterum sunt necessariae, quia diriguntur actus ad ulteriorem finem quam morales acquiruntur, quia illud sufficiens sit per fidem ostendentes ultimum finem, & per charitatem inclinantes in eundem: unde non propter hoc oportet ponere aliquas virtutes morales infusas.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut bene conuertamur in vita civili per virtutes morales acquiruntur, sic bene conuertamur in vita spirituali per virtutes theologicas nobis infusas, nec oportet ponere propter hoc virtutes morales infusas.

Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia per virtutes morales eodem modo modiant circa passionem fideles & infideles virtuosos, quilibet enim eorum indicat per temperantiam tantum esse simendum de cibo quantum expediat ad bonum regimen corporis, non solum quo ad salutem corporis conservandam, sed ne lascivia 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 speciali motionem spiritus sancti.

Ad tertium dicendum quod pueris baptizatis infunduntur gratia & virtutes theologicae, non autem morales: & omnino idem sentiendum est de infidelibus, quando conuertuntur ad fidem, & de peccatoribus, quando conuertuntur, quia gratia & charitas eis restituantur, sed virtutes morales non infundantur.

DISTINCTIO XXXIIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

NUNC de septem donis. Prius egit magister de virtutibus theologis & cardinalibus. Hic agit de donis. Et primo absolute distinctione soluit. Et secundo comparative distinctione soluit. Post praemissa. Prima in duas quae prius agit de donis in communi. Et secundo de dono timoris in speciali propter speciale difficultatem, & eius multiplicem acceptionem, ibi, & quia de timore. Prima in duas, quia primo proponit triplicem questionem, & subdit solutionem. Secundo opponit contrarium, & soluit ibi. His autem illa pars, & quia de timore diuiditur, quia primo agit de multiplici specie timoris. Secundo 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 diffinitur quatuor species timoris. Secundo determinat quandam auctoritatem quae videtur contraria praemissis ibi, & attingit. Illa pars quae incipit de his eisdem, diuiditur in quatuor, quia primo ostendit imperfectionem timoris seruili, & secundo 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.

IN SPECIALI sic procedit. Et primo proponit quod post tractatum de virtutibus agendum est de donis, & circa hoc tria quaerit. Primo an sint virtutes. Secundo an cessent in patria. Tertio an fuerint in Christo. Et responder ad primum quod sunt eundem simul per auctoritatem Ambrosij dicentis quod sunt virtutes, nec cessabunt in patria: sunt enim in angelis beatis ab aeternitate quam in nobis. Ad tertium responder quod super illud fuerunt in Christo, quod probat auctoritate Iudith super illud Esaiæ vnde dicitur, & requiescit super eum spiritus domini spiritus sapientiae & intellectus, &c. Postea obicit contra illud quod dicitur, quod dona spiritus sancti remanere in patria. Primo per analogiam est, dona spiritus sancti remanere in patria, scilicet fortitudo. Bede qui distinguit duplicem timorem, scilicet seruilem & filialem, & dicit quod vterque in futuro cessabit: sed per auctoritatem Augustini, qui dicit quod in peruenientibus timor foras mittitur, sed perfectioribus auxilium praestat ad salutem, & ita timor non manet in patria, ergo nec cetera dona. Et responder quod dona remanebunt in patria, sed habebunt alios

vis. Quod declarat specialiter in timore: timor enim filialis tria facit. Primo facit timere deum, ne offendamus, quae diligimus. Secundo ne ab eo separemur. Tertio facit nos ipsum reuereri quantum ad duo prima, timor non remanebit in patria. Sed quantum ad tertium actum, qui est reuereri qui non est aliud quam dilectio cum subiectione, & hic vis 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 sive humanum, seruilem, initialem, & castum, mundanum sive humanum timor est quo timemus in tantum damnum corporis, vel amissionem bonorum mundanorum, quod propter hoc peccamus: & hic timor est malus, & prohibetur in euangelio. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c. Secundus est timor seruili, quo cessamus à peccatis timore gehennae, & hic est bonus, sed non sufficit ad salutem. Tertius est timor initialis, quo timemus peccare partim timore gehennae, partim amore patrie, & hic stat eum charitate. Quartus est castus seu filialis, quo timemus peccare, ne à deo quod diligimus separemur: & hic permanet in seculum seculi. Bona vero qui non possunt nisi duos timores praetermittere mundanum & seruilem comprehendit initialem, & 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 Ioannem, 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 Ioannes loquitur de timore seruili, & David de timore casto. Primus non est cum charitate, sed secundus. Et ponit exemplum de duabus vxoribus, quarum vna timet adulterari ne puniatur, alia timet adulterari ne amittat consortium mariti quod diligit, & patet in littera. Postea comparat timorem seruilem & initialem, & dicit quod vterque est initium sapientiae, sed differet, quia seruili preparat locum sapientiae, sed non facit eam charitatem. Initialis vero introducit eam, & manet cum charitate imperfecta, sed perfecta charitas foras mittit hunc timorem, quia habet annexam anxietatem penae. Deinde dicit quod timor castus permanet in seculum seculi, certum est quod erit in patria secundum actum, qui est subiecti deo cum reuerentia secundum quod modum fuit in Christo. Vltimo quaerit qualis fuit timor quo Christus timuit in sua passione, & dicit quod non fuit alius de praedictis, sed fuit timor humanus, seu naturalis, quo quilibet homo timet mortem naturaliter: & hoc inest omni homini à natura, non prout fuit à deo instituta, sed prout est per peccati corrupta: hic tamen timor non fuit per Christum contractus, sed voluntarie assumptus. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Verum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis.

Thom. 1. 2. q. 68. art. 1.

IN CA distinctionem istam quaeritur primo, verum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis. Et arguitur quod sint eadem cum virtutibus, quia illa sunt eadem, quorum vna est diffinitio, sed virtutum & donorum est eadem diffinitio, ergo ipsa sunt eadem. Minor probatur, quia diffinitio quam dat Augustinus de virtute competit donis, scilicet quod virtus est bona qualitas mentis quae rectè viuitur, quae nullus male vitur, quae deus nobis & sine nobis operatur. Item inter dona nominatur sapientia, intellectus, scientia, fortitudo, consilium & prudentia: constat autem quod haec sunt virtutes, ut patet 6. & 3. Ethicorum, ergo videtur quod dona non distinguantur à virtutibus.

IN CONTRARIUM est quod dicit beatus Gregorius primo moralium, quod dona data sunt in adiutorium virtutum, sed nihil in adiutorium suuipsum, ergo &c.

Item timor numeratur inter dona, qui tamen non est virtus, sed passio, quare &c.

RESPONSIO. Circa questionem istam sunt quatuor modi dicendi, quorum duo primi parum habent de probabilitate. Alij vero duo sunt probabiliores. Primus modus est quod virtutes & dona realiter distinguuntur, quia virtutes dantur ad bene operandum, sed dona ad resistendum temptationibus. Sed illud satis conuenienter reprobat, quia per idem datur alicui facilius ad bene operandum, & ad resistendum malo contrario, sicut enim per temperantiam aliquis habet temperatè viuere,

ita per eandem habet resistere oppositis temperantiae, & sic de aliis virtutibus, unde de charitate quae importat actus omnium virtutum dicitur, Cant. 8. quod aquae multae id est, temptationes 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 temptationibus.

Secundus modus est quod dona differunt à virtutibus, quia per virtutes evitantur peccata, per dona purgatur sequela peccatorum, & illud confirmatur per verbum Greg. qui dicit quod sapientia datur contra stultitiam, intellectus contra hebetudinem, & sic de aliis, quae non sunt peccata, sed sequela peccatorum. Sed nec illud valet, quia omnes huiusmodi defectus tolluntur per virtutes, sicut per dona, sapientia enim & intellectus sive accipiuntur ut dona, sive ut virtutes aequaliter tollunt stultitiam & hebetudinem. Item pronitas ad peccandum est sequela peccati: ista autem pronitas tollitur per assuefactionem actibus virtuosis, quare &c.

Tertius modus est quod dona & virtutes sunt idè, 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 à deo, virtus enim sortitur rationem doni non qualitercunque habita, sed prout per infusionem habetur, & non ex mera acquisitione. Et videtur haec differentia nominis haberi ex ipsa scriptura, sapientia enim quae secundum se est virtus quaedam, vocatur donum, prout alicui diuinitus infunditur: & sic loquitur beatus Ioannes in sua cano. cap. 1. dicens, Omne datum optimū, & omne donum perfectū de sursum est. & statim subiungit de sapientia, si quis indiget sapientia postulet à deo qui dat omnibus, &c. Simili modo loquitur Apostolus de fide, vocans eam donum hac ratione. Eph. 2. Gratia saluati estis per fidem, & non ex vobis, dei enim donum est.

Obicitur autem contra hunc modum sic, si donum & virtutes sint idem res, solum differentia secundum rationem, tunc quot essent virtutes, tot erunt 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 infuse, quia ex infusione sortimur rationem doni, & quando dicitur, quod fides, iustitia, temperantia, & huiusmodi non numerantur inter dona. Esai. 11. dicit quod imò si videatur non solum principium illius capituli, sed processus, dicitur enim consequenter, erit iustitia cingulum lumborum eius, & fides cinctorium renis eius, & sic habemus iustitiam & fidem: sub fide autem comprehenduntur spes & charitas, de temperantia autem dicitur quod intelligitur in dono timoris, quia per timorem potissimè retrahimur à delectationibus carnis, secundum illud Psal. Confige timore tuo carnes meas: prudentia autem nomine consilij, & secundum istum modum omnes virtutes intellectuales, ut sunt sapientia, scientia, & intellectus, & omnes morales, prudentia, fortitudo, temperantia & iustitia, ut à deo dantur, dona dicuntur, necnon & virtutes theologicae. Et si arguitur quia tunc erunt plura dona quam septem. Respondent isti 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. capituli Esaiæ, & non processum, sed quia quaedam sunt quae inclinant hominem ad bene operandum, & à contrariis retrahunt: quamuis non sint virtutes, tamen talia quando à deo infunduntur, sunt quaedam dei dona, ut 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 à deo infunditur.

Quartus modus est, quod dona & virtutes differunt, quia dona perficiunt ad operandum alio 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 Philosophus 7. Ethic. diuidens contra virtutem absolutam, & simpliciter acceptam virtutem heroicam, quae vocat diuinam, eo quod secundum eam homo quasi diuino modo operatur. Ex quo potest sic argui, ubi est alius & alius modus operandi, ubi 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 medium inter bruta & substantias separatas, quae diuinae dicuntur, sicut in maliciis est inuenire modum humanum & modum superhumanum vel bestialem (sicut sunt peccata cetera naturam quae excedunt modum

dum malicie humane sic in bonis est inuenire humanum modum ad quem perficiunt virtutes & superhumanum siue diuinum ad quem perficiunt dona. Vter 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 vivit homo humano modo, & sic non continet donis quibus vivitur modo diuino vel superhumano, secundum autem tertium modum concederetur quod omnis virtus sit 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 ut virtus cum consistat in fuga mali.

11 Ad secundum dicendum est secundum quartum modum quod quia ea que sunt super nos non cognoscimus nisi ex his que sunt secundum nos, ideo nomina donorum sumuntur secundum nomina aliquarum virtutum quamuis illa nomina non vniuerse virtutibus & donis conueniant, secundum autem tertium modum conceditur totum argumentum.

12 ARGUMENTVM 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 (que ut 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 perfectius.

QVARTIO SECUNDA.

Vtrum sint precise septem dona.

Thom. 1. 2. q. 68. ar. 4.

SECUNDO queritur, vtrum sint precise septem dona. Et videtur quod non, quia dona vel sunt virtutes, vel sunt in adiutorium virtutum, sed quicquid istorum dicitur, semper sequitur quod sunt plura dona quam septem, quare &c. Maior patet ex precedenti questione. 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 in 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 aliud virtute, sed timor non est aliquid aliud quam sit virtus, ergo non est donum, & sic de septem substatum est vnum.

3 IN CONTRARIUM est magister in littera.

4 RESPONSIO. Si dona & virtutes sint idem, vel donum sit in plus quam virtus, ut dicitur tertius modus in precedenti questione tactus, sic non est dubium quin sint plura dona quam septem cum virtutes intellectuales, theologice, & morales, hunc numerum excedant, sed quia hic modus quantum sit probabilis tamen non tenetur communiter, ideo loquendo ut plures. Dicendum est quod solum sunt septem dona & non plura, vel pauciora. Quorum numerus & sufficientia potest haberi hoc modo, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi, sic dona perficiunt hominem ad hoc ut promptè sequatur instinctum spiritus sancti, & ideo in omnibus viribus hominis que possunt esse plura principia malorum actuum ponuntur dona, scilicet in ratione & in vi appetitiva, ratio autem dividitur in speculatiuam & practiciam non sicut in duas potentias sed in vnam distinctam solum per diuersa officia, & in utraque 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 appetitiva in his que sunt ad alterum, perficitur per donum pietatis. In his autem que sunt hominis ad seipsum quantum ad passionem appetitus indigemus duplici perfectione, quia quidam passionem appetitus retrahunt a bono ut timor periculorum & respectu harum perficimur modo superhumano per donum fortitudinis. Alii vero passionem inclinant ad malum ut delectationes & concupiscentie carnales. Et contra istas perficimur per donum timoris, in timore enim domini declinat omnis a malo Proverbiorum 16.

5 Alii vero ad quibuscumque accipitur distinctio predictorum sic. Dona perficiunt hominem in vita tam speculatiua quam actiua. In speculatiua quidem per modum visus insipientis perficit

donum intellectus per modum vero gustus experientis perficit sapientia. In actiua vero vita quantum ad recessum a malo perficit donum timoris. Quicumque autem ad operationem boni perficiunt quatuor alia dona, sed differenter, quia quoddam est bonum necessarium & respectu istius perficit scientia ut dirigens, pietas vero ut exequens. Aliud est bonum supererogationis, ad quod non omnes tenentur, & respectu talis boni perficit donum consilij per modum dirigentis, donum vero fortitudinis per modum exequentis.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod si dona sint idem quod virtutes, argumentum bene procederet, sed si dona sint quidam habitus dari in adiutorium virtutum perficientia ad aliorum modum 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, & caritas adiuuicem ordinantur, & ad aliquid vnum tendunt: & ideo caritati & spei non oportet quod correspondeat aliud aliud donum, quam 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 donis, sic enim timor facit hominem subiectum deo per reuerentiam, ut resiliat ab omni eo quod deo displicet, & hoc sit perfectius per donum timoris, quam per quancunque virtutem acquisitam.

QVARTIO TERTIA.

Vtrum dona maneat in patria.

Thom. 1. 2. q. 68. ar. 6.

TERTIO queritur, vtrum dona maneat in patria. Et videtur quod sic, quia Christus fuit coherens foris, sed in Christo fuerunt donata de ipso enim specialiter exponitur illud Ezechiel 11. Requiescet super eum spiritus domini, &c. Ergo similiter dona possunt esse in beatis.

2 Item dona sunt perfectiora virtutibus, sed aliquæ virtutes remanebunt in patria, ergo fortiori ratione & dona.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia donum pietatis est ad compatiendum proximo, donum autem timoris ad retrahendum a malo. Donum consilij ad consulendum in dubijs, sed in patria non erit compatiens de miseria cuiuscunque, nec aliquis indigebit retractione a malo, nec erit aliqua dubitatio de aliquo agendo, ergo predicta dona non erunt in patria.

4 RESPONSIO. Dicendum quod de donis possumus loqui, qui dupliciter, scilicet quantum ad habitum, & quantum ad actum, si quantum ad habitum, sic omnia dona remanebunt in patria. Cuius ratio est, quia dona, ut predictum est, sunt quedam 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. 13. Cum subiecta fuerint ei omnia, tunc ipse filius erit subiectus ei qui sibi subiecit omnia, ut sic 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 aliquo actu, nisi ad presentiam obiecti, sed obiecta istorum donorum non erunt in patria sicut in arguendo tactum fuit, ergo nec actus istorum donorum. Secunda ratio est, quia predicta dona perficiunt hominem in vita actiua, sed illa euacuabuntur in patria, ergo & hec dona quantum ad actum. Alia vero dona que perficiunt hominem in vita contemplatiua remanebunt non solum quantum ad habitum, sed etiam ad actum: cuius ratio est, quia illud quod dicit perfectionem, & non repugnat glorie, & cuius obiectum manebit in patria, tale manebit in patria non solum quantum ad habitum, sed quo ad actum. Sed dona perficientia hominem in vita contemplatiua sunt huiusmodi, ergo &c.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de Christo & de beatis, quia Christus non solum fuit coherens foris, sed viator: & ideo in ipso potuerunt esse dona perficientia ipsum, non solum quantum ad vitam contemplatiuam, que ad beatitudinem pertinet sed quo ad vitam actiuam in qua degunt viatores. Beati autem simpliciter erunt coherentes foris, & nullo modo viatores: & ideo in ipsis non erunt dona perficientia in vita actiua, nisi quantum ad habitum, sed solum illa que perficiunt in vita contemplatiua.

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 que pertinent ad vitam contemplatiuam.

QVARTIO QVARTA.

Vtrum timor seruilis sit bonus.

Thom. 2. 2. q. 19. ar. 4.

QUARTO queritur de timore seruili, 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 penam timetur, non est bonus.

2 Item cuius usus malus est, ipsum quoque malum est, sed usus timoris malus est, igitur, &c. Minor probatur per glossam super illud Roman. 8. Non accepistis spiritum seruientis iterum in timore, quæ dicit quod qui in timore facit aliquid & si bonum sit quod facit, non tamen bene facit.

3 IN CONTRARIUM 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. quæ dicit quod vnus est spiritus, qui facit duos timores, scilicet seruilem & castum.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est, qualiter timor diuiditur in castum, seu filialem & seruilem. Secundum erit, an timor seruilis sit bonus.

1 QVANTVM ad primum dicendum est quod diuisio timoris in castum, & seruilem non accipitur omnino, secundum rationes formales obiectorum, sed accipitur secundum quod per ipsam aliquo modo ad deum conuertitur, vel à deo auertitur. Accipitur etiam hic timor non proprie solum & stricte, prout respicit malum difficile & arduum, sed largè, prout respicit quodcunque 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 culpæ 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 quandoque difficile est euitare, & quibus concurrentibus difficile est culpam euadere: sic ergo accipiendo timorem largè timor diuiditur hoc modo. Cum enim timor consistat in fuga mali, & malum sit duplex, culpæ, scilicet de peccato, quidam timor consistit in fuga mali culpæ, & per hunc timorem ad deum conuertitur, & hic timor dicitur castus vel filialis, filialis quidem prout coparamus ad deum, ut ad patrem, secundum illud Rom. 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. Despondi enim vobis vni viro, &c.

2 Alius autem timor consistit in fuga mali penæ. Penam autem est duplex, vna pro cuius vitiatione peccati quandoque committitur, sicut sunt penæ temporales, & per hunc timorem homo à deo auertitur peccando, & dicitur mundanus & humanus, quo quis timet amittere bona exteriora, vel patri proprii corporis seruientem, & ob hoc quandoque peccat: & licet alterius rationis sit bona exteriora, & bona temporalia, tamen quia eadem ratione homo à deo auertitur propter vtrumque timorem: ideo cadunt sub vno & eodem membro timoris qui distinguitur, ut dictum est, secundum quod à deo per ipsum auertimur, vel ad deum conuertimur. Alia autem est pena, pro cuius vitiatione nunquam sit peccatum, sed magis vitatur, sicut est pena gehennæ quæ erit post hanc vitam, & per hunc timorem ad deum conuertimur reuertendo à peccato: & hanc penam respicit timor seruilis, qui pro tanto seruilis dicitur, quia sicut aliquis dicitur libere facere illud quod facit spontanea voluntate, ita dicitur facere aliquid propter quod facit illud coactus violentia vel metu: propter quod vbi aliquis refugit culpam metu penæ dicitur hoc facere seruilem. Ex quo patet quod iste timor dicitur seruilis ab effectu, in quantum inde inclinatur aliquem ad aliquid faciendum, vel dimittendum, unde seruilitas non intrat eius essentiam, sed est denominatio ab effectu: autem aliquis conuertatur ad deum propter vtrumque, scilicet timore culpæ & penæ, sic dicitur timor initialis.

3 Sed istud non videtur bene dictum quantum ad hoc quod timor obiectum timoris, prout hic diuiditur sit malum culpæ, vel timor diuiditur hic prout per ipsum conuertitur ad deum, vel quandoque seu fugiendo peccati, vel ab ipso auertimur committendo peccatum: & ideo peccare vel peccati fugere est actus timoris imperatus, & non ab ipso immediate elicitur, propter quod peccatum non est immediatum obiectum actus elicitus a timore.

8 Vnde potest aliter dici & melius, quod obiectum timoris est malum penæ. Penam autem est duplex, sicut dictum fuit, vna pro cuius vitiatione peccatum committitur, de qua dicitur sufficienter procedens opinio. Alia est pena, pro cuius vitiatione peccatum etiam vitatur: & hæc est duplex, vna est pena damni pro futuro seculo, quæ consistit in separatione à deo à visione & fruitione: & hæc respicit timor castus seu filialis. Alia est pena seruilis seu gehennæ, quam respicit timor seruilis, prout bene dicitur procedens opinio. Si autem aliquis fugiat peccatum propter vtramque dictarum penarum, scilicet separationis à deo & gehennæ, sic est timor initialis: & sic non oportet ponere quod malum culpæ sit immediatum 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 cōcomitans actum, & ipsum non informans non vitiat actum, ut si quis extra charitatem existens dat elemosynam propter deum, actus iste non est malus, quoniam habet malam circumstantiam concomitantem, scilicet carentiam charitatis. Minor probatur, quia per timorem seruilem timetur pena gehennæ, quæ verè est timenda, nec est necesse quod hunc timorem informet aliqua mala circumstantia, puta defectus charitatis, quia habens charitatem potest timere hanc penam, & propter hoc vitare culpam, quamuis non solum: si autem solum vitetur culpa propter timorem huius penæ, hoc est, ex conditione timoris, & non ex natura timoris, cum talis timor quantum respicit suum obiectum proprium possit esse cum charitate, & ad idem inclinare, scilicet ad vitiationem culpæ: non est ergo necesse quod illa mala circumstantia informet actum huius timoris: & hæc est minor sequitur ergo conclusio, Secundum patet idem sic, sicut se habet informitas ad fidem, sic seruilitas ad timorem, quia sicut informitas non est de essentia fidei, sed est circumstantia cōcomitans, (Ex hoc enim dicitur fides informis, quia est in non habente charitate) sic seruilitas non est de essentia timoris gehennæ, sed est denominatio ab effectu, ut dictum est, in quantum sit timens metu penæ refugit à culpa: quæ circumstantia non est mala, quamuis quandoque habeat malam circumstantiam adiunctam, scilicet carentiam charitatis, & in eo qui solo metu penæ 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 timens vitat culpam solum metu penæ, aliis paratus culpam committere tunc enim defectus charitatis est circumstantia non solum cōcomitans actum, sed ipsam informantem, ideo vitiat actum. Quantumcumque autem seruilis timor sit bonus, nunquam tamen est perfectus, ut possit habere rationem virtutis vel doni, quia proprium virtutis est agere propter amorem boni, vel vitiationem turpis, & non solum propter vitiationem turpis, sed timor seruilis solum inclinatur ad fugiendum culpam, vel ad bene operandum propter vitiationem penæ, quæ tristis est, & non propter amorem boni, vel vitiationem turpis, quoniam ista necessario non excludat: quare talis timor non potest esse virtus vel donum, prout donum est aliquid eminentius virtute.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod obiectum timoris est malum quod fugiatur obiectum verò amoris est bonum. Et quia in deo est inuenire summam bonitatem, quæ non est ad alium ordinabilis, ut ad finem, ideo deus est propter seipsum diligendus, & diligere ipsum propter aliud tanquam propter finem est peius, sed in deo non est aliquid malum, ab ipso tamen est malum penæ, & ideo propter se non est timendus, sed propter aliud, scilicet propter penam. Propter quod non est simile de amore mercenario, & de timore seruili.

11 Ad secundum dicendum quod illa glossa intelligenda est de eo qui facit aliquid timore seruili, sic ut non amet iustitiam, sed solum timeat penam tunc enim timor seruilis habet adiunctum defectum charitatis, tanquam circumstantiam non solum concomitantem, sed informantem etiam. Propter quod tunc est malus, alius autem non oportet, ut visum est.

QVARTIO QVINTA.

Quomodo differunt timor seruilis, initialis, & castus inter se.

Thom. 2. 2. q. 19. ar. 8.

H ii) bonum

ritatem, amittit eam per unum actum vitiosum: ergo ea amissa remanent virtutes morales. Et sic necessario non coexistunt charitatem.

RESPONSIO. Ad evidentiam huius questionis & sequentium, videndum est primo quod virtutes sint ad invicem connexae. Postea deducendum est in singulis modis quomodo se habent virtutes theologicae ad morales, & econverso.

Q V A N T U M ad primum sciendum est quod duplex est modus connexionis in generali, scilicet essentialis, & dispositivus. essentialis adhuc duplex est. Primus est, secundum quem una 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, ut patebit inferius. Alio modo aliqua connectuntur dispositivè, quae quidem dispositio attenditur in quantum subiectum per unum 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 unam virtutem potest magis perfecte & 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 una virtus magis firmatur, & magis resistit ad sui contrario per hoc quod coniungitur alij virtuti, sicut temperantia cum fortitudine magis firmatur ad resistendum actui intemperato quam sine fortitudine. Temperantia enim & fortis magis disponitur ut per timorem terribilium non committat dictum turpem intemperatum, quam si non haberet fortitudinem: & sic patet primum.

Q V A N T U M ad secundum dicendum est quod virtutes morales non dependent a theologis primo modo, scilicet, quantum ad essentiam suam & quidditatem, quia sine eis verè possunt haberi. Et hoc patet dupliciter. Primo sicut se habent ita ut 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, viae 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 actu meritorium vitae eterne. Secundo patet idem sic ratione, homo qui potest promptè & faciliter tendere in obiectum convenientis potentiae tam intellectus quam appetitus est verè virtuosus secundum virtutes, tam intellectuales quam morales. Sed sine charitate ex puris naturalibus potest hic homo tendere perfectè & promptè in obiectum convenientis potentiae intellectus & appetitus, ergo talis est verè virtuosus quantum ad virtutes acquisitas. Maior patet ex secundo Ethic. ubi dicitur quod virtutes habentem perficit, & quod signum habitus generati est fieri in opere delectationem, per quam homo promptè & faciliter operatur. Minor probatur, quia obiectum convenientis intellectui humano secundum presentem statum est veritas rerum sensibilium, & quae ex sensibilibus potest concludi. In hanc autem vel in eius cognitionem potest homo sine charitate, ut de se patet, quia habens talem cognitionem non amittit eam per culpam per quam tantum amittit charitatem. Obiectum verò virtutis moralis est bonum ex genere, & circumstantiis ordinatum ad debitum finem, & constat quod in tale bonum potest appetitus tendere sine charitate, ut si aliquis det sustentationem alicui indigenti student inquisitioni veritatis, ergo sine virtutibus theologis, & maxime sine charitate potest homo tendere promptè & perfectè in obiectum convenientis virtuti intellectus & appetitus, hoc autem non esset nisi virtutes acquisitae, tam intellectuales quam morales possent esse sine theologis, & maxime sine charitate, quare &c.

Sed dicit aliquis quod nullus actus appetitus partis est bonus & virtuosus nisi ordinetur in finem ultimum quem respicit charitas, & sic nullus poterit tendere virtuosè in bonum morale, 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 eternam. Tunc sic se haberet actus ex genere cum suo fine proximo ad finem quem principaliter intendit charitas, sicut boni 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 praefer illam

quae respicit finem proximum, ergo similiter totum opus ex genere cum sine suo proximo non haberet aliquam aliam virtutem a qua eliceretur, quod falsum, quia tunc sequeretur quod non esset aliqua virtus alia quam charitas, ergo opus bonum ex genere includens finem convenientem proximo ex hoc est virtuosum. Et hoc ut 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 rectam rationem, cuius rectitudo potest esse sine charitate, quantum ad cognoscibilia & agibilia naturaliter, ergo verè virtus acquisita potest esse in homine sine charitate. Sic ergo patet quod virtutes acquisitae non sunt connexae cum theologis primo modo sic, scilicet quod essentia unus dependeat necessario ex essentia alterius.

Item nec secundo modo, scilicet per connexionem earum in eo tertio, quia prae virtutibus acquisitis & theologis non sunt alij habitus nisi dona. Sed ratione donorum non potest esse connexio virtutis acquisitae cum theologis, nec econverso, ergo virtutes acquisitae non connectuntur cum theologis mediante tertio. Quod autem per dona non possint connecti virtutes acquiritur 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.

Quantum verò ad tertium modum principalem, scilicet quo virtutes aliquid connectuntur seu exiunt se dispositivè. Dicendum est quod virtutes morales acquisitae & virtutes theologicae sunt ad invicem connexae, sed differenter, quia virtutes theologicae exiunt morales acquisitas ut purius, & servatius eliciant actum suum, quia illi in quibus non sunt sedatae passionem appetitus sensitivi (quod sit per virtutes morales) non possunt ita pure tendere in cognitionem diuinae veritatis, nec ita feruenter tendere in dilectionem diuinae bonitatis sicut si in eis essent passionem sedatae, quia quanto una potentia est intensius intentia circa operationem suam, tanto magis alia potentia retrahitur à sua operatione nisi una operatio cedat in idem cum alia, vel inuicem disponitur ad aliam, sed quantum ad firmitatem in operando & ad perfectius resistendum omni actui vitioso virtutes morales exiunt charitatem. Charitas enim quamdiu 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 & communiter resistat actui vitioso. Et ideo aliquis qui per grauem morum timorem, vel alterius passionis caderet in peccatum intemperantiae vel alterius generis non obstante virtute morali, per charitatem firmam stat & repellit omne peccatum. Et sic patet quomodo virtutes morales acquisitae, & theologicae coexistunt se dispositivè.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod quoniam charitas imperet actum omnium virtutum moralium, non oportet tamen quod illi actus procedant ab habitibus acquisitis, & nihilominus per actus tales lex impletur quae solum praecipit actus quo ad essentiam actus & non quo ad modum qui est scilicet & delectabiliter operari quomodo modum ponunt habitus acquisiti. Quod dicitur postea quod ea quae sunt ad finem dependent à fine, verum est, sed obiectum charitatis non est finis proximus virtutum moralium, sed solum remotus, & ideo actus virtutum moralium potest esse bonus bonitate morali ex ordine ad finem proximum dato quod actus non ordinetur ad finem ultimum quamvis non possit habere bonitatem meritoriam ad quam requiritur ordinatio eius in finem charitatis.

Aliud argumentum probat quod virtutes morales non dependent quo ad essentiam suam a theologis, nec econverso, quod est concessum.

Q V A E S T I O S E C U N D A .

Utrum virtutes morales habeant connexionem cum intellectualibus.



SECUNDO queritur utrum virtutes morales habeant connexionem cum intellectualibus & econverso. Et arguitur quod sic, quia sicut se habet appetere & cognoscere, sic se habet virtus perficiens appetitum ad virtutem perficientem intellectum. Sed appetere ex necessitate praesupponit intelligere, ergo virtutes morales quae perficiunt appetitum supponunt ex necessitate virtutes intellectuales quae perficiunt intellectum.

Itē probatur quod virtutes intellectuales coexistant morales quia sine illo non potest haberi virtus intellectualis quod sedat

passiones in virtutibus sensitivis, sed virtutes morales sunt huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia sedendo & quiescendo sit anima prudens & sapiens ut dicitur 7. Physic.

IN CONTRARIVM arguitur, quia illi habitus non sunt conexi quorum unus actus potest stare cum actu opposito alterius. Sed actus prudentiae quae inter virtutes intellectuales magis est connexa 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 posset autem in oppositum nisi prae eliciendo, ergo &c.

RESPONSIO. 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 invicem 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 invicem nec sunt essentialiter connexae. Maior patet, minor probatur, quia mutatio aliquo secunduam iram vel concupiscentiam quae mutatio pertinet ad virtutem moralem non oportet quod mutetur in iudicando quo modo domus debet fieri vel aliquod artificium, nec iudicando an tria anguli habeat tres angulos aequales duobus relictis quae 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 sensibilibus vel speculabilibus non est secundum conformitatem earum ad appetitum, sed secundum se, & prout considerantur 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 rebus. Et sic patet quod artes & scientiae speculativae non habent essentialiter connexionem cum virtutibus moralibus nec econverso.

Prudentia tamen hoc modo dependet à virtute morali, & virtus moralis ab ipsa. De dependentia autem prudentiae à virtute morali patet sic, quia ab illo dependet virtus prudentiae essentialiter à quo dependet recta existimatio suorum principiorum. Sed à virtute morali, vel ab aliquo ad genus virtutis moralis pertinentem dependet recta existimatio de principijs prudentiae, ergo &c. Maior patet, sed minor probatur, quia principij ex quo syllogizatur, prudentia est recta existimatio finis, habita enim recta existimatio de fine puta quod bonum est temperate concupiscere incipit prudentia syllogizare ex isto principio per quod media possit in hunc finem attingere, recta autem existimatio de fine accipitur secundum conformitatem ad appetitum seu inclinationem appetitus in finem quam conformitatem seu inclinationem facit virtus moralis, siue aliquid ad genus eius pertinet, quia qualis est vniuersalis, secundum appetitum talis finis sibi videtur ut dicitur in Ethic. libro, ergo recta existimatio prudentiae de suis principijs quae sunt ipsi fines dependet à virtute morali & hoc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Quod prudentia essentialiter dependet à virtute morali. Similiter virtus moralis dependet essentialiter à prudentia, quod patet sic, electio eorum quae sunt ad finem dependet ex consilio, quia electio est acceptatio alicuius praefati, sed electio pertinet ad virtutem moralem, consilium autem est opus prudentiae inquirere de his quae sunt ad finem & syllogizant de his quae sunt ad finem, 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.

Si autem loquamur de secundo modo connexionis sic dicendum est quod virtutes intellectuales non sunt connexae cum moralibus, nec econverso mediante tertia virtute, quae praefer virtutes acquisitas intellectuales & morales non sunt alij habitus nisi virtutes theologicae & dona, sed in illis vel ratione eorum praefatae virtutes non possunt habere connexionem, quia cum illis necessariam habent connexionem, ergo &c.

De tertio verò modo connexionis scilicet quo virtus coexistat aliam dispositivè tenendum est quod virtutes morales connectuntur cum intellectualibus, sed differenter, quia intellectuales dependent à moralibus ad hoc ut purius & perfectius exercent actum suum. Cuius ratio est, quia omnis virtus intellectualis dependet quantum ad puritatem sui actus ex bona dispositione fantasmatis, & ex eius sedatione. Hoc autem faciunt virtutes bonae dispositionem, & sedationem fantasmatis, ergo virtutes in-

tellectuales dependent hoc modo à moralibus, sed quantum ad maiorem firmitatem, & perfectionem morales dependent ab intellectualibus. Cuius ratio est, quia qui melius novit naturas rerum melius se habet utramque rerum & maxime vitiis carnalium, melius etiam se habet excellentiam & eminentiam boni honesti, sed boni perfectius & certius cognitum nati est perfectius & certius monere appetitum ad prosecutionem, malum autem ad fugam & detestationem, ergo cum per virtutes intellectuales melius & certius sciatur natura rerum & per consequens eminentia boni honesti & vilitas vitiis, patet quia ipse disponunt ad hoc ut per virtutes morales firmiter & perfectius prosecutionem bonum virtutis quod est bonum honestum, & fugiatur vilitas vitiis.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod appetere bonum dependet essentialiter ex cognitione intellectus practici quae pertinet ad prudentiam. Et ideo virtutes morales dependent essentialiter à prudentia. Sed appetitus boni non dependet à cognitione speculativa, nisi à remotis & dispositivè. Et hoc modo dependent virtutes à scientiis speculativis.

Secundum argumentum solum probat quod virtutes intellectuales non dependent à moralibus nisi solum dispositivè in quantum bona dispositio fantasmatis sit per sedationem excessus passionum.

AD ARGUMENTVM autem alterius partis quod videtur probare quod virtutes morales non dependent à prudentia potest dici sine praedictio articuli 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 voluntas potest in oppositum secundum habitum, quod autem stante iudicio rationis secundum actum vniuersali & particulari voluntas secundum actum pro tunc possit ferri in oppositum non video bene.

Q V A E S T I O T E R T I A .

Utrum virtutes morales sint inter se connexae.

Thom. 1.2. q. 65. ar. 1.



TERCIO queritur utrum 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 unam scientiam, habet omnes, ergo videtur similiter quod virtutes morales non sunt connexae ad invicem.

Item virtutes morales causantur ex exercitio actuum ut probatur 2. Ethic. Sed aliquis potest exercitari in actibus vnius virtutis & non in actibus alterius, ergo aliquis potest habere unam virtutem moralem sine alia.

IN CONTRARIVM est Arist. 7. Ethicorum & Augustinus qui dicit quod virtutes in anima non possunt separari ab invicem, quare &c.

RESPONSIO. Supposita distinctione de connexionione virtutum prius posita dicendum est, quod virtutes morales nullam habent essentialiter connexionem seu dependentiam quo ad primum modum qui superius ponebatur, quia accipiendo virtutem moralem siue secundum esse perfectum siue imperfectum, una non dependet ab alia immediate & essentialiter. Cuius ratio est quia illae virtutes quae habent obiecta diversa in nullo à se dependent, & diversos fines particulares & proprios qui dant speciem virtuti, & actui eius non videntur esse connexae essentialiter & immediate. Sed virtutes morales sicut liberalitas, temperantia, & fortitudo, & aliae sunt huiusmodi, habent enim diversa obiecta non connexa directè & essentialiter. Et diversos fines proprios, ergo tales virtutes non sunt ad invicem connexae essentialiter & directè.

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 morali, 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 una 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

idem, quia si prudentia coexistit virtuti mortali, perfecta prudentia coexistit omni virtuti morali perfecta. Hæc autem ratio satis concludit, nisi diceretur quod non esset una prudentia sed diuersæ quæ correspondent diuersis virtutibus, moralibus, quia si 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 rationis in generali circa quancumque materiam iræ, timoris, vel concupiscentiæ, seu cuiuscumque alterius, quare &c. Secundo sic, sicut est de sanitate corporali ita est de spirituali 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 cõtingentes, vel possibilibus cõtingere, ergo à simili est vna prudentia quæ est directiua, respectu sanitatis spiritualis quæ sit per virtutes morales secundum quilibet passionem iræ, & concupiscentiæ, timoris, & huiusmodi, ergo &c.

6. Loquendo autem de tertio modo connexionis secundum quem vna virtus adiuuat ad perfectionem alteram. Sic adhuc virtutes morales secundum suum esse perfectum mutuo se exiungunt, & maxime illæ quarum frequenter materia occurrit vt temperantia, fortitudo, iustitia, liberalitas de quibus forte specialius intelligit philosophus illud quod dicit de connexionione virtutum. Cuius ratio est, quia habitus qui non potest acquiri firmiter resistere contrario actui sine actu alterius dependet quantum ad suum perfectum esse & suum perfectum operari saltem adiuuatiue & dispositiue ab illa alia virtute. Sed qualibet virtus moralis & maxime illæ quarum materia sepius occurrit sunt huiusmodi, ergo dependunt ad se inuicem secundum suum perfectum esse adiuuatiue seu dispositiue. Maior de se patet, minor probatur, quia si aliquis esset liberalis & non temperatus facilius ageret contra liberalitatem quam si esset temperatus, quia intemperatus volens exercere actum intemperantiae necesse est quod quandoque det cui non oportet, puta meretrici. Et quia tales velociter deserit substantia huius mundi necesse est ad explendum actum intemperantiae quod quandoque accipiant unde non oportet per furtum, rapinam, vel alio modo illicito. Si autem sit liberalis simul & temperatus propter actum intemperantiae exercendum non aget aliquid contra liberalitatem, sed vtrumque vitabit, igitur &c.

7. Quod si aliquis dicat quod vnus habitus sufficit, quia ille idem habitus qui potest per se in operationem sibi convenientem potest etiam ex imperio omnia impedire alio habitu adiuuante. Contra. Quia omni virtuti non conuenit per se actum alterius virtutis imperare nisi quando obiectum vnus ordinatur ad obiectum alterius vt ad finem, sicut obiectum liberalitatis ordinatur, vel ordinabile est ad obiectum charitatis, scilicet in deum sicut ad finem. Sed obiectum vnus virtutis particularis respectus particularis re spectus aliquid bonum particulare hominis, sicut obiectum temperantiae vel liberalitatis non est finis obiecti alterius virtutis particularis, ergo vna virtus particularis non habet imperare per se actum alterius virtutis. Quod si verum est, non potest acquiri efficaciter imperare actum contrarium sicut faceret cum adiuuante illius virtutis, patet ergo quod virtutes morales quantum ad suum esse perfectum coexistunt se adiuuatiue seu dispositiue, & maxime illæ quarum materia frequenter occurrit. Quantum vero ad esse earum imperfectum vna potest esse & acquiri sine alia.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de virtutibus intellectualibus inter se & de moralibus, quia virtutes morales habent per se connexionem cum prudentia quæ si sit perfecta requirit omnem virtutem moralem perfectam & per consequens vna virtus moralis exigit aliam. Scientiæ autem speculatiue & quæcunque virtutes intellectuales non habent aliquid tertium in quo connectantur. Quia quamuis sit vna superior scientia puta Metaphysica à qua omnes alie scientiæ dependent tamen illa non dependet ab aliis. Et ideo ratione illius alie non se exiungunt mutuo necessario.

9. Ad secundum dicendum quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem respectu eorum quæ passim & communiter agenda occurrunt sicut fortitudo, temperantia, iustitia, liberalitas, & huiusmodi unde oportet quod homo simul exercetur circa materiam talium virtutum. Et si quid exercetur circa eas bene operando acquirat habitus virtuosos respectu omnium. Si autem bene operetur circa vnā materiam, non autem circa aliam non acquirat habitum perfectum virtutum circa illud circa quod bene

operatur, propter defectum perfectæ prudentiæ quæ non dirigit solum circa materiam virtutis vnus, sed circa materiam cuiuslibet. Et hoc modo, scilicet, quantum ad esse perfectum & imperfectum non est inconueniens, vnam virtutem esse sine alia. Aliæ vero sunt virtutes morales quæ perficiunt hominem secundum quendam eminentem statum, vt magnificencia, vt magnanimitas. Et quia exercitium circa materiam istarum virtutum non occurrit cuiuslibet communiter. Ideo aliquis potest habere alias virtutes morales, etiam perfectas, dato quod non habeat has virtutes quantum ad exercitium actum propter defectum materie, habet tamen eas in habitu, vel de propinqua dispositione cum secundum aliquid hæc virtutes non differant ab aliis nisi secundum magnitudinem, illud autem dicimus habere quod in promptu est vt habemus secundum illud 2. Phis. quod parum deest nihil vel parum deesse videtur. Et ideo habitus aliarum virtutum istarum dicitur in eis haberi.

QUESTIO QVARTA.

Vtrum vitia sint connexa.

Thom. 1. 2. q. 73. ar. 1.

QUARTO queritur vtrum vitia sint connexa. Et arguitur quod sic, quia prouisor est homo pro statu naturæ corruptæ ad virtutem quantum ad virtutem secundum illud Gen. 10. Sensus & cogitatio hominis prona sunt ad malum ab adolescentia sua. Sed virtutes sunt ad inuicem connexæ vt visum est, ergo fortiori ratione & vitia.

2. Item Iacobi 2. dicitur qui offenderit in vno factus est omnibus reus. Sed nullus efficitur reus omnium mandatorum nisi per omnia peccata, quia non est reus nisi ex peccato, ergo qui habet vnum peccatum habet omnia.

3. IN CONTRARIVM est quia vnum vitium est alteri contrarium sicut prodigalitas illiberalitati, sed contraria non possunt esse simul, ergo fortiori ratione nec talia vitia. Et iterum 4. Ethic. dicitur malum integrum sit, importabile sit & seipsum corrumpit. Sed si omnia peccata essent connexa in quocumque esset malitia mortalis peccati, esset integrum, ergo &c.

4. RESPONSIO. Dicendum est simpliciter quod peccata ad inuicem non habent connexionem. Quod patet sic, in peccato sunt duo, scilicet auersio à bono rationis, & conuersio ad aliquid bonum apparens. Sed ratione nullius istorum possunt habere peccata connexionem, ergo nullo modo. Probatio minoris, & primo quod ratione auersionis peccata non habent connexionem, quia ex hoc quod aliqua recedunt ab vno non connectantur, vt patet de lineis recedentibus & procedentibus ab eodem puncto, quamuis propter accessum ad vnum aliqua connectantur sicut connectantur 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 connectantur. Item nec ratione conuersionis, quia conuersio ad distincta & separata non est ratio connexionis, sed bona apparentia ad quæ est conuersio in peccatis sunt distincta & separata vt immoderata lux, concupiscentia, & sic de aliis, ergo ratione conuersionis peccata non habent connexionem. Contingit tamen inter aliqua peccata connexionem inueniri ex cursu obiectorum ita vt manens aucta, vt in vno necessario habeat incidere in aliud, vel resistere à peccato sicut dicit beatus Aug. quod superbus necesse habet aliquid videre iuxta modum qui fuit declaratus in secundo libro.

5. AD PRIMVM argumentum dicendum quod magis dicitur est ad propositum nostrum quam ad oppositum, quia eo ipso quod homo prouisor est ad peccandum non requiruntur tot ad vnum peccatum sicut ad vnam virtutem. Et ideo non est necesse vnam virtutem habere omnes.

6. Ad secundum 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, quia vnus non mereatur tantam penam sensus.

QUESTIO QVINTA.

Vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter.

Thom. 1. 2. q. 66. ar. 2.

QUINTO queritur vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter. Et arguitur quod non, quia si omnes virtutes haberentur æqualiter tunc quicunque excederet aliquem in vna virtute excederet ipsum in omnibus. Consequens est falsum, ergo & antecedens. Consequens patet per se, patet, falsitas consequentis probatur, quia diuersi sancti laudantur de virt

de virtutibus diuersis tanquam in illis præeminentes & non in aliis, sicut Abraham commendatur 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 quam actum alterius, ergo virtutes talibus actibus correspondentes non sunt in illo coæquales.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Aug. 6. de trinitate, & habetur in littera, quod quicunque sunt æquales in fortitudine sunt æquales in prudentia, & temperantia & sic de aliis.

4. RESPONSIO. Questio ista potest intelligi dupliciter. Vno modo comparando vnā virtutem ad aliam in eodem homine vt fortitudinem ad temperantiam, vtrum istas virtutes sint inter se æquales & sic queritur de æqualitate quantitatis perfectionis virtutis. Alio modo comparando diuersas virtutes inter se numero differentes (sicut duas temperantias in duobus hominibus) ad alias duas cõsimiliter 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 æqualem proportionem habent aliquæ virtutes vnus speciei in diuersis hominibus talem habeant omnes alie in eisdem. Si ergo questio intelligatur de æqualitate perfectionis quantitatis sic dicendum est quod non est æqualitas inter virtutes imò theologie sunt perfectiores virtutibus acquisitis omnibus, & inter acquisitas intellectuales sunt perfectiores moralibus, & inter morales vna est perfectior altera, quod theologie sunt perfectiores virtutes acquisitis patet sic, illæ virtutes quæ sunt circa nobiliores obiecta & immediatius ordinantur ad nobiliorem finem sunt nobiliores, sed virtutes theologie respectu acquisitarum sunt huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia nobilitas virtutis est ex nobilitate obiecti & finis. Minor declaratur, quia obiectum & finis virtutum theologicarum est deus, obiectum autem virtutis acquisitarum est aliquod ens creatum, vt patet de virtutibus moralibus quarum obiectum est aliquid agibile à nobis. Et idem est de obiecto virtutis intellectualium seu scientiarum excepta metaphysica quæ & si sit de deo, deficit tamen à virtutibus theologicis ratione latitudinis. Quia aliquid tenemus fide de deo ad quod non potest attingere aliqua metaphysica ratio, quare manifestum est quod virtutes theologie excellunt omnes acquisitas.

5. Quod autem inter virtutes acquisitas intellectuales nobiliores sunt morales. 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 nobiliori & perfectiori modo quam morales, quia virtutes intellectuales perficiunt id quod est rationale per essentiam, scilicet intellectum, & actus earum consistit essentialiter in actu rationis. Morales autem perficiunt id quod est solum rationale per participationem. Capere, ergo intellectuales sunt perfectiores moralibus.

6. Quod autem inter morales vna sit perfectior altera patet sic, illa virtus moralis est perfectior in qua magis relucet bonum 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 perfectius continet bonum rationis quam 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 philosophus 5. Ethic. quod ipsa est præclarissima virtus, & sic patet quod virtutes comparatæ ad inuicem non sunt æquales æqualitate perfectionis. Quod de omnibus vnico 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, scilicet de æqualitate proportionis modo quo fuit expositum adhuc distinguendum est quia virtutes duplicem habent perfectionem scilicet essentialem & adiunctam. Essentialem habent ex naturali habitudine inchoatiue, & ex exercitio actus completiue. Adiunctam autem habent ex dispositione vel adiuuatiue quia 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 initiatiue à dispositione naturali. Completive autem per assuetudinem operum, si aliqui duo homines possint æqualiter esse à natura dispositi ad vnam virtutem puta temperantiam, & æqualiter assueti in operibus temperantiæ, qui non sunt à natura æqualiter dispositi ad fortitudinem nec æqualiter assueti ad opera fortitudinis, ergo non oportet quod tales sint æquales in fortitudine, quamuis sint

æquales in temperantia. Si autem proportio virtutis 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 quo ad 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 littera dicens. Si dixeris istos esse æquales in fortitudine, sed illi præstare in prudentia, sequitur quod huiusmodi fortitudo minus prudens sit ac per hoc nec fortitudo 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 vnā perfectius perfectione essentiali esse in vno quam 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 administratiuam quicunque 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.

SED IAM distributio decalogi. Prius determinauit magister de habitibus virtutum & donorum, nunc agit de operibus mandatorum, per quæ in actibus virtutum dirigimur. Et diuiditur in tres. Quia primo agit de septem mandatis quæ partim consistunt in animo, partim in verbo, partim in facto. Et secundo prosequitur diffusius quædam 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 decreuit. Prima diuiditur in duas. Quia primo agit de præceptis primæ tabule. Et secundo de præceptis secundæ ibi. In secunda verò tabula. Prima diuiditur in quatuor. Quia primo assignat generaliter numerum præceptorum. Et secundo 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 primo ponit præcepti explicationem. 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 littera. Hæc est diuisio & sententia in generali.

1. IN SPECIALI sic procedit. Et primo dicit quod sunt decem præcepta quorundam tria primæ tabule ordinant nos ad deum. Alia autem quæ sunt in secunda tabula ordinant nos ad proximum. Et statim ponit primum præceptum. Non adorabis deos alienos. Non facies tibi sculptile, vbi dicit Origenes quod sunt duo madata. Sed Aug. dicit tantum esse vnū. 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 lingat in corpore canis. Et ideo dicitur primo Cor. 8. quod idolum nihil est, quia nihil est in rerum natura sibi correspondens, vel secundum Augustinum nihil est, quia licet materia idoli natura ministrat, formam tamen fecit stultitia hominis. Et ideo nihil est sicut & peccatum nihil est. Tunc ostendit cõtra hoc, quia secundum eundem Augustinum omnis forma facta est per verbum. Et respondet quod forma idoli bona est & perfecta per verbum. Et respondet quod forma idoli inquantum est à deo est. Sed non inquantum 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 litteram 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 parentes, & eis necessaria ministrare. Aliud est non occides. Aliud est non mechaaberis, vbi nomine Mechie intelligitur omnis illicitus concubitus. Aliud est non fur tu facies in quo prohibetur sacrilegiū rapina, & vltima sicut declaratur in littera. Tunc queritur, vtrum filij israel qui acceperunt ab Aegyptiis vasa aurea, & argentea, & vestes, & illa asportauerunt commiserint furtum, & respondet quod illi qui hoc fecerunt obediendo iussioni diuina, non peccauerunt, quia deus est dominus omnium.

Illi autem qui hoc fecerunt ex cupiditate peccaverunt. Postea arguit quod omnes peccaverunt, quia omnes fecerunt contra preceptum iuris naturalis, quod etiam exprimitur lege divina, videlicet non facies alij quod tibi non vis fieri. Et respondet quod suppleendum est, non facies alij in illud quod tibi non vis fieri. Ultimo ponit aliud preceptum quod est, non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium, ubi prohibetur expressum mendacium quod obest proximo. Sed quia de mendacio & periurio agitur in sequenti distinctione. Ideo magister brevitur transit. Hec est sententia &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum precepta decalogi convenienter enumerentur.

Thom. 2. 2. q. 100. ar. 5.

IRCA distinctionem istam queritur primo, utrum precepta decalogi convenienter 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 preceptum prohibetur peccatum cordis. Cum dicitur non concupiscas uxorem proximi tui, ergo idem debuit fieri in ceteris peccatis.

2. Item qui diligit proximum legem implet. Ro. 13. Sed intentio legislatoris est in omnibus preceptis, ut lex impleatur, ergo sufficiebat dare illud unum preceptum de dilectione proximi.
3. Item sicut contingit peccare in deum & in proximum ita & in seipsum, sed aliqua precepta dantur contra peccatum in deum & in proximum, ergo aliqua precepta debent dari contra peccatum in seipsum, sed nullum tale fuit datum, ergo male.
4. Item sicut ad cultum dei pertinebat observatio sabbati ita & observatio aliarum solennitatum. Sed inter precepta decalogi est unum pertinens ad observacionem sabbati, ergo debuerunt esse aliqua alia precepta pertinentia ad observacionem aliarum solennitatum.

5. IN CONTRARIUM est quod habetur Exod. 20. ubi illa decem precepta tantum enumerantur. Et deuterio. 10. dicitur. Ostendit vobis dominus pactum suum quod precepit ut faceretis decem verba quae scripsit in duabus tabulis lapideis.

6. RESPONSIO. Dicendum est quod precepta moralia sufficienter enumerantur. Illa enim precepta ad bonam vitam sufficiunt per quae homo convenienter ordinatur ad deum & ad proximum, sed per illa decem precepta convenienter & sufficienter homo ordinatur ad deum & ad proximum, igitur &c. Maior patet, quia ad hoc quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur duplex ordo requiritur & sufficit. Primus est ut bene se habeat ad deum qui praestitit communitati. Secundus est ut bene se habeat ad alios confocios communitatis & co-participes. Primum fit in civilitate divina per bonum ordinem hominis ad deum. Secundum vero per bonum ordinem hominis ad proximum, & sic patet maior. Minor declaratur similiter distinguendo precepta, & eorum sufficientiam ostendendo sic, preceptorum quaedam ordinant hominem ad deum ut ad principem communitatis, quaedam vero ad proximum ut ad concivem. Principi tria debent subditi, scilicet fidelitas, reverentia, & famulatum, fidelitas in hoc consistit ut honor principis ad alium non transferatur. Et quantum ad hoc datur primum preceptum. Non habebis deos alienos. Reverentia autem ad principem in hoc consistit ut nihil vitiosum contra eum committatur, & quantum ad hoc datur secundum preceptum, quod est. Non assumes nomen dei tui in vanum. Famulatus autem debetur principi in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi. Et ad hoc pertinet tertium preceptum de sanctificatione sabbati in recognitionem beneficij creationis, & illud preceptum quo ad aliquid fuit morale, quantum autem ad aliud fuit ceremoniale vel legale, morale quidem fuit quod ad reverentiam quae deo exhibebatur & secundum hoc manet omni tempore, ceremoniale vel figurale fuit quantum ad determinationem diei respectu significationis futurorum, scilicet requies corporis Christi in sepulchro & sanctorum in gloria, & quantum ad hoc mutatum est sicut & cetera. Cerimonia, & sic tria precepta sunt secundum quae homo ordinatur ad deum sufficienter ut ad principem.

7. Ad proximum autem ut ad concivem homo ordinatur dupliciter, uno modo specialiter, alio modo generaliter. Specialiter quidem ad illos quorum est debitor ut eis debitum reddat & quantum ad hoc datur preceptum, honora patrem & matrem. Generaliter autem ad omnes ut nulli nocumetur inferatur neque opere, neque ore, neque consensu corde. Opere autem inferitur nocumetur proximo tripliciter. Primo quantum ad consistentiam propriam personae per homicidium. Et contra hoc datur preceptum, non occides. Alio modo in personam communem quantum ad propagationem proles. Et contra hoc datur preceptum,

non mechaeris. Tertio modo inferitur nocumetur in rem posseisam. Et istud prohibetur per illud preceptum, non furum facies. Nocumetur autem quod inferitur ore prohibetur per illud, non falsum testimonium dices. Nocumetur autem seu deordinatio cordis prohibetur cum dicitur non concupiscas. Et quia concupiscentia est duplex, scilicet carnis, & oculorum, ideo per aliud preceptum prohibetur concupiscentia carnis cum dicitur. Non concupiscas uxorem proximi tui. Et per aliud concupiscentia oculorum cum dicitur non concupiscas rem proximi tui, non agrum, non ancillam, ubi prohibetur concupiscentia ancillae, non ad concubitum, quia sic coincideret in aliud per quod prohibetur concupiscentia carnis, sed ad usum manuum. Et sic patet distinctio & sufficientia preceptorum.

8. AD PRIMUM dicendum quod delectatio adulterij & vitilias diuturnae sunt de se quaedam appetibilia, homicidium vero & falsitas & huiusmodi non sunt secundum se delectabilia, quia proximus & veritas naturaliter amantur. Et ideo maior est pronitas & inclinatio ad adulterium, & furtum quam ad homicidium, vel falsum testimonium, propter quod illa prohibentur non solum quo ad opus, sed etiam quo ad interioris concupiscentiam. Alia vero non nisi prohibendo simul in peccato operis peccatum cordis.

9. Ad secundum dicendum quod dilectio proximi est sicut prima generalis radix observandi precepta, prout in dilectione proximi etiam dilectio dei includitur. Est enim finis precepti dilectio. Timotheo. primo, unde sicut in disciplinis preter primum principium quod est de quolibet esse, vel non esse, oportet ponere quaedam alia principia magis particularia per quae illud commune determinatur, ita & fortius multo in operabilibus praeter dilectionem dei & proximi oportuit ponere aliqua precepta specialia quae istud commune determinarent & in particularibus operationibus dirigerent.

10. Ad tertium dicendum quod non oportuit dare speciale preceptum de dilectione sui, quia unusquisque ad hoc facit naturaliter inclinatur. Sed quantum ad dilectionem dei & proximi lex naturalis erat oblectura propter peccatum. Et ideo de illa datum fuit preceptum. Et iterum dilectio sui in dilectione dei & proximi intelligitur, quia amabilia ad alterum veniunt ex his quae sunt hominis ad seipsum.

11. Ad quartum dicendum quod omnes solennitates veteris legis fuerunt institutae in commemorationem alicuius beneficij divini, vel iam exhibiti, vel figurati. Et quia inter omnia beneficia mundo exhibita praecipuum & generalissimum fuit beneficium creationis, inter exhibenda autem praecipuum futurum erat beneficium redemptionis per passionem Christi. Ideo observantia sabbati in qua commemorabatur beneficium creationis, seu quies ab operibus creationis, & in quo praefigurabatur quies corporis Christi, in sepulchro post opus redemptionis fuit potissima & praecipua commemoranda. Aliae vero solennitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia, propter quod eis praetermissis fit mentio de solo sabbato inter precepta decalogi quae dantur toti communitati.

QUESTIO SECUNDA.

Utrum tradere mutuum sub usura sit licitum.

Thom. 2. 2. q. 78. ar. 1.

DEINDE queritur de usura. Et primo utrum tradere mutuum sub usura sit licitum. Et videtur quod sic, quia cuiuslibet licitum est consulere indemnitate suae, contingit autem quod aliquis concedens mutuum alteri recipit ex hoc damnum quatenus ex pecunia sua lucratus fuisset si eam habuisset, ergo videtur quod talis possit pro indemnitate sua aliquid recipere ultra sortem.

2. Item unusquisque tenetur de debito honestatis aliquid compensare ei qui sibi gratiam facit ut dicitur 5. Eth. sed illi qui praecium, 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 obligationem aliquem recompensationem.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Luc. 11. dare mutuum nihil inde sperantes, quarto etiam Ezech. dicitur hoc esse turpe lucrum. Et primo Philii dicitur quod usura est praeter naturam.

4. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est utrum accipere usuram pro quocunque memento sit licitum. Secundum est utrum aliquo modo possit esse licitum in mutuis aliquid recipere ultra sortem.

5. QVANTUM ad primum dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutua est secundum se iustum, quod patet sic, quia vendere unum ut duo, & recipere duo propter unum est illic

est illicitum. Sed hoc fit in usura, ergo &c. Maior patet, quia cum iustitia consistat in quadam aequalitate (ut patet ex 5. Eth.) vendere ea quae sunt unum tanquam duo & recipere pro eis praecium quod pro duobus distinctis est contra aequalitatem, & per consequens contra iustitiam propter quod est illicitum. Minor enim sic declaratur. Quaedam enim res sunt quarum usus est ipsarum consumptio, sicut vinum consumitur bibendo, & cibis comedendo. Et in talibus res vel usus quo ad translationem in alterum non possunt seorsum computari, quia unus non potest sine altero transferri. Si ergo quis velit seorsum talem rem vendere & seorsum usum rei, vendit eandem rem bis: vel vendit eidem id quod est iam suum quod idem est. Quia per unam venditionem totum transferitur. Et ideo talis manifeste peccat contra iustitiam. Hoc autem fit in usura in qua aliquis ultra pecuniam mutui, vel vinum seu bladum, petit sibi duas recompensationes, una quidem recompensationem aequalem. Aliam vero quasi praecium usus quod usura dicitur. Alia vero sunt quorum usus non est ipsius rei consumptio sicut in domo, equo, & huiusmodi. Et in talibus seorsum potest utrumque esse sibi pro determinato precio, & cum aliquis donat alicui domum reservato sibi usu, vel econverso quando concedit usum rei reservato sibi dominio, & in talibus recipere aliquid ultra rem traditam propter usum rei non est illicitum nec in talibus est usura. Et sic patet manifeste quod usura est illicita de se, etiam secundum philosophos morales. Prohibetur etiam iure divino in veteri, & novo testamento, propter quod Clemens quintus in concilio Viennensi decrevit omnes dicentes usuras esse licitas, tanquam haereticos puniendos. Cap. ex gravi.

6. QVANTUM ad secundum advertendum est quod accipere aliquid in mutuis ultra sortem potest esse dupliciter. Uno modo tanquam praecium mutui, vel rei mutuae & sic nunquam est licitum, sed est usura ut patet ex his quae dicta sunt statim. Alio modo tanquam stipendium laboris seu servitij ipsius mutuantis, & sicut illud possit esse in casu licito. Verbi gratia si aliquis auctoritate illius qui praestat rei publice ordinaretur seu statueretur ad tradendum mutuum indigentibus, & de hoc serviet rei publice in qua sunt quam plures qui mutui indigent & nisi invenirent qui eis mutuum traderent notabiliter damnificarentur, & per consequens rei publica in eis, si talis inquit tradens gratis mutui responderet pro servitio quod communitati exhibet aliquid certum salarium annuatim taxandū auctoritate illius qui praestat rei publice non videretur esse illicitum, quia quilibet serviet rei publice de servitio licito & rei publice necessario meretur mercedem seu remunerationem. Sed talis de quo statim dictum est serviet rei publice de servitio licito ex quo gratis mutuum traderet nec ultra foret aliquid petere, servitium etiam tale est rei publice necessarium, quia sine mutuis multum deperiret de bono regiminis & utilitate civitatis, quia non solum singulares personae notabiles, sed etiam ipsa communitas in quam plurimis partibus indigent mutuis pro certis & arduis, ac necessariis negotiis expeditis, ergo servientes & se ac sua exponentes pro tali servitio exhibendo rei publice a singulis personis meretur mercedem ex tali labore & servitio. Et si eis taxetur merces huiusmodi auctoritate rei publice non videtur illicitum: quin potius iustum & debitum, sed istum modum non legit nec audiui alicubi statutum vel ordinatum.

7. AD PRIMUM argumentum dicendum quod ille qui dat mutuum potest absque peccato in pactum deducere recompensationem damni per quod sibi subtrahitur aliquid quod debet habere, hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare, ut si aliquis mutuum pecuniam diceret se teneri alteri infra certum tempus ad illam summam pecuniae quam si non solueret perderet pignus maioris valoris, talis posset sine peccato ducere in pactum quod recipiens ab ipso mutuo talem pecuniam teneretur ei de dāno nisi solueret intra determinatum tempus, sed recompensationem damni quod posset provenire ex eo quod de pecunia sua mereretur non potest licite in pactum deduci, quia non debet vendere id quod non habet & quod potest multipliciter impediri.

8. Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, ille qui tradit alteri mutuum sub usura non facit ei gratiam, nec ex effectu beneficentiae hoc procedit, sed ex affectu privato quo quis querit lucrum suum cum damno alterius propter quod recipiens non tenetur ad aliquam recompensationem.

QUESTIO TERTIA.

Utrum usurario 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.



SECUNDO queritur utrum usurario 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 mutui & de usurario qui usuras non recepit, aut si recepit restituit. Sed danti gratis mutuum recipiens tenetur ad autidora, hoc est ad aliquam recompensationem, ergo similiter recipiens mutuum ab usurario (qui nec usuras recepit, & si recepit eas restituit) tenetur ei ad aliquam recompensationem.

2. Item naturali equitate recipiens beneficium obligatur ei qui dedit. Sed recipiens mutuum a tali usurario recipit ab eo beneficium cum in aliquo iuvetur & in nullo laedatur, ergo tenetur ei ad aliquam recompensationem.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia reddenti debetur recipiens non tenetur ad aliquam recompensationem. Sed si usurarius non repetat usuras, 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.

4. RESPONSIO. Dicendum est simpliciter quod usurario tradenti mutuum usuras non tamen usuras repetenti aut non repenti, aut si receperit restituit, recipiens mutuum a tali usurario non tenetur facere aliquam recompensationem. Quod patet sic, quia aliquis potest teneri ad recompensationem alicui alteri dupliciter. Uno modo ex debito iustitiae. Alio modo ex debito equitatis naturalis amicitiae quo homo tenetur ad alium & maxime ab beneficiis amicaliter conferendis. Recompensatio quae fit ex debito iustitiae attenditur secundum quantitatem beneficij quod quis accepit. Et ad hanc potest quis certo pacto obligari, nec ad plus tenetur quam mutuo accepit de pecunia, vel quacunque alia re cuius usus est consumptio. Et si ad plus obligatur, sit contra iustitiam commutativam quae consistit in aequalitate. Recompensatio vero quae fit ex debito amicitiae praeter quantitatem rei qua in mutui respicit iustitia considerat affectum ex quo mutuum procedit, puta quia sponte tradidit, ut amicus, & ad utilitatem recipientis. Et ideo proportionabiliter recompensatio ad quam tenetur, debet esse spontanea. Nec potest cadere sub aliqua civili obligatione, per quam inducitur quaedam necessitas. Ex his dictum est ad propositum. Si usurario restituenti tenetur aliquis quocumque modo hoc esse vel ratione primi contractus usurarii, vel ratione actus restituendi. Non ratione contractus usurarii, quia illa tentio seu obligatio vel esset ex debito iustitiae vel amicitiae, non ex debito iustitiae, quia hoc debito nullus tenetur in mutui nisi ad illud quod accepit, nec ex debito amicitiae, quia affectus usurarii mutuantis sub usura non est affectus amicitiae querentis bonum alterius, sed est affectus querentis bonum proprium cum damno alterius, quare &c. Nullo ergo modo ratione primi contractus usurarii tenetur aliquis ad recompensandum aliquid usurario ultra sortem.

5. Item nec ratione sequentis restitutionis, quia ut prius haec tentio seu obligatio, vel esset ex debito iustitiae, vel amicitiae. Non ex debito iustitiae propter eandem rationem quae prius facta est. Et iterum si esset ex debito iustitiae posset poni sub pacto, & obligatione civili quod non est verum, imo tales restitutiones factae ex pacto damnant iura, quare &c.

6. Item nec ex debito amicitiae propter tria. Primum, quia haec obligatio est ad beneficium cui debet beneficiatus non esse ingratum. Unde & inter amicos duos ille qui recipit mutuum sibi gratis traditum tenetur ad recompensationem, non solum mutui ex debito iustitiae, sed ad gratiarum actionem, vel ad aliquid aliud ex debito amicitiae. 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 usurarius 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. Secundum, quia sicut recompensatio quae fit ex debito amicitiae est gratuita, sic causa ex qua oritur debet esse gratuita nec potest cadere sub civili obligatione. Sed restitutio usurarii non est gratuita illo modo quo loquimur de gratuito, scilicet est mere liberale, potest etiam cadere sub civili obligatione, quia danti usuras convenit restitutio in foro contentioso, ergo &c. Tertium, quia debetur amicitiae in recompensante respondet actus amicitiae in eo cui fit recompensatio. Sed restitutio non est actus amicitiae, sed iustitiae quae debet aequaliter servari ad inimicum sicut ad amicum propter quod recipiens restitutionem usurarii sibi debetur nullo modo obligatur usurario restituente ad quaecunque curialitatem modicam in verbo, vel facto, imo usurarius qui iniuste pecuniam alterius detinuit tenetur ei ad interesse secundum arbitrium boni viri.

7. AD PRIMUM argumentum dicendum quod maior est falsa, quia dare mutuum gratis procedit ex affectu benivolentiae. Et ideo recipiens mutuum tenetur ei ad aliquam recompensationem quatenusque sit illa. Sed tradere mutuum sub usura non procedit ex affectu

affectu benivolentiae, sed avaritiae per quam tradens querit lucrum proprium cum dano recipiens. Et dato quod tales usurarius non recipiat aut receptas restituat hoc non procedit ex affectu benivolentiae, sed ex debito iustitiae. Et ideo ex nulla parte debetur ei recompensatio, quamvis possit commendari ut penitens, vel ut iustus. Cum enim dicitur in minore quod recipies mutuum gratis traditū tenetur an antidota. Verū est, quia si tradēs alias indiget mutuo ille qui recipit ab eo mutuū, tenetur ei gratis dare mutuū si potest, sicut gratis ab eo recipit, tenetur etiam ei ad gratiarū actionē, sed non tenetur ad aliquā recompensationē pecuniariā.

2. Ad secundum patet responsio ex praedictis, quia affectus usurarii tradentis mutuum non est affectus beneficentis, sed potius intendens ledere. Et quamvis postea peniteat non recipiendo usurum vel restituendo receptas, ex hoc tamen alius non obligatur ei ut declaratum fuit.

QUESTIO QUARTA.

Vtrum liceat accipere pecuniam mutuo sub usuris.

Thom. 2. 2. q. 78. ar. 4.



RESPONSIO. TERTIO queritur, vtrum liceat accipere pecuniam mutuo sub usuris. Et videtur quod non, quia nullus potest licite petere quod alius non potest licite dare, sed usurarius non potest dare mutuum ad usuram, ergo nulli licet ab eo pecuniam accipere sub usuris.

2. Et confirmatur per illud quod dicitur Ro. 1. Digni sunt morte non solum qui faciunt ea, sed qui consentiunt faciētibz. Sed accipiens mutuum sub usuris consentit usurario tradenti mutuum ad usuram, ergo sicut tradens peccat, ita & recipiens.

3. IN CONTRARIUM. Intelligendum est quod in accipiente mutuum sub usura est duo considerare, scilicet causam & modum. Causam si hoc faciat motus iusta necessitate, vel motus sola cupiditate augendi pecunias sicut faciūt aliqui mercatores sperantes maius lucrum ex pecunia sub usuris accepta quam sequatur damnum de usura, & loquor de mercatoribus qui absque mercede habent unde decenter vivat, sed mercedem solā ex cupiditate lucri. Secus enim esset de mercatoribus illis qui non habent unde decenter vivant nisi ex mercede, quia tunc quod sit propter mercedem sit per iustā necessitatē.

4. **R**ESPONSIO. Intelligendum est quod in accipiente mutuum sub usura est duo considerare, scilicet causam & modum. Causam si hoc faciat motus iusta necessitate, vel motus sola cupiditate augendi pecunias sicut faciūt aliqui mercatores sperantes maius lucrum ex pecunia sub usuris accepta quam sequatur damnum de usura, & loquor de mercatoribus qui absque mercede habent unde decenter vivat, sed mercedem solā ex cupiditate lucri. Secus enim esset de mercatoribus illis qui non habent unde decenter vivant nisi ex mercede, quia tunc quod sit propter mercedem sit per iustā necessitatē.

Ex parte vero modi accipiendi similiter est distinguendum, quia aut talis petit mutuum absolute, puta centū tradi sibi mutuo, aut petit eū determinatione usure superexercentis puta, scilicet sibi tradi pro 120. Hoc supposito dicendum est quod accipies mutuum sub usura absque iusta necessitate peccat, quia non solū peccat qui dat alij directe occasione peccandi, sed etiam qui sciēter & absque iusta necessitate proponit alij materiam unde sumit occasionē peccandi maxime quando credit eū esse dispositum ad tale peccatū. Verbi gratia si mulier credat aliquē virū dispositū ad eū cupiditudo eā si sciēter & absque necessitate iusta vel debita vitia te praesentat se ei peccat, vnicuique enim mādavit de de proximo suorum satis autē displicet alij dāratio, proximi q sciēter proponit ei materiam unde proximus sumit occasione peccandi, talis enim est qui absque iusta necessitate petit mutuum sub usuris, ergo, &c.

5. Si autem hoc faciat motus iusta necessitate, aut petit mutuum cum determinatione usure exercecentis, puta centum pro centum & viginti. Et sic credo quod peccat, quia nullus potest absque peccato aliquid ab alio petere, quem scit absque peccato non posse illud dare. Et dico non posse, ad removendum multas instantias quae possent fieri, sed usurarius non potest dare mutuum cum pacto superexercentis absque peccato, ergo nec alius potest absque peccato aliquid petere sic, forte tamen excusantur illi qui sic petunt ex ignorantia, vel inadvertentia, vel quia firmiter tenent quod alij absque pacto superexercentis mutuum non traderent. Si autem petat mutuum absolute, sed usurarius non vult tradere nisi sub pacto superexercentis, puta quod tunc non peccat accipiens mutuum sub usura. Cuius ratio est, quia qui patitur iniustum non peccat ut dicitur 5. Ethic. quod est verū nisi consentiat iniustum facienti. Tunc enim non solum patitur, sed coagitur. Sed accipiens mutuum sub usuris praedicto modo patitur iniustum, nec consentit facienti, ergo non peccat. Maior iam patet. Minor etiam manifesta est quantum ad alteram partem, scilicet, quod talis patitur iniustum. Obligatur enim ad plus quam recipere, quod est contra iustitiam. Sed quantum ad alteram, scilicet, quod non consentiat iniustum facienti non est manifesta, sed valde dubia, quia usurarius non obligat recipientē mutuum aliquid ultra sortē nisi de consensu eius, non enim usurarius accipit ultra sortē ab eo cui mutuū dedit per furtum vel rapinam in quibus ille cuius res accipitur nullo modo consentit, sed quicquid accipit, accipit de voluntate mutui recipientis, & ideo videtur talis consentire usurario iniustum facienti.

6. Et si dicatur quod talis non consentit simpliciter, sed coactus, ad evitandum maius damnum, hoc non videtur valere, quia in tali consensu est voluntarium mixtum, sicut cum aliquis prouicit merces in mare ne submergatur tempore tempestatis, voluntarium autē mixtum & si excuset a tanto, non tamen a toto, consentient enim timore mortis in fornicatione sui vel alterius, quae non potest fieri sine eius consensu peccat mortaliter, nec excusatur, quia consentit coactus metu mortis. Et multo minus videtur excusari in proposito qui metu maioris damni consentit usurario peccati. Et dicendum quod in damnis & penis incurris sufficit ad excusandum culpā metus maioris damni, vel penis, quia secundū rectā rationē minus damnum, vel minor pena sunt eligenda ne incurrantur maiora quādo necesse est, vel probabiliter timetur quod necesse sit alteri incurrrere. Si igitur aliquis indiget mutuo ex iusta causa recipit mutuum scies vel probabiliter tunc quod incurreret maius damnum quam si quantitas usurarū, nisi sub usuris recipiat mutuum quod aliis inuenire non potest. Certe talis patitur iniustum non volēs tali voluntate quae in praedictis excusat eum quod non est consentiens usurario iniustum facienti. Quod patet in simili. Si enim aliquis inueniat a latronibus, qui velint eum spoliare certa quantitate bonorum suorum. Et nisi consentiat spoliaretur maiori parte nunquid licitum est isti consentire quod spoliaretur paucioribus ut plura cōseruet utique, nec dicitur consentire rapinā aliorū, sed cōsultare sibi ipsi ne maius dānū incurrat. Et multa alia similia possent inueniri, & simile est in proposito.

7. Nec obstat illud quod additur quod consentiens in fornicationem sui vel alterius timore mortis peccat mortaliter, nec excusatur, quia consentit metu mortis qui est maximus metus, quia quaedam sunt mala de se ex suo genere sicut adulterium vel fornicari. Et in talibus nullus potest consentire quocumque metu sine peccato. Alia vero sunt mala ex causa propter quam sunt, & in talibus non est peccatū nisi consensus sit non solum in facto, sed in causam faciendi propter quam in facto est peccatum, & sic est in proposito, quod enim tradens alij mutuum pecuniam, bladam, vel vinum plus recipiat ab eodem quam tradiderit, non est de se malum, imo potest bene fieri, quia recipiens mutuum potest plus reddere sicut ante mutuum poterat gratis dare. Sed peccatum est quando plus exigitur & accipitur tantum precium rei mutuae, tunc enim est usura. Si ergo accipiens mutuum consentiat quod tradens ipsum plus habeat quam tradidit non quidē ut precium mutui traditi, sed ut euitet damnum quod credit se non posse euitare nisi accipiendo mutuum quod habere non potest sine pluri, talis consentit in facto, sed non in causam, propter quam est ibi peccatum, & si non consentit in peccatum formaliter, nec peccat per consequens, sed peccat to alterius vitium ad id quod credit sibi utile & sic in vinum factū quod de se non est malum consentiunt duo, scilicet usurarius & ille qui accipit mutuum sub usura. Sed ex causa consensu quae in usurario est illicita & in alio licita usurarius peccat & alius non peccat, propter quod possit dici quod usurarius peccat mutuum ad usuram propter causam usurae quae est in vno & non in alio.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod bene probatur quod nullus potest licite petere mutuum sub usuris intentione dandi aliquid ultra sortem tanquam recompensationē mutui, quia intentionem habet usurarius in accipiendo usuras. Sed accipiens mutuum potest licite consentire quod aliquid de suo ultra sortē transeat in potestatem seu in possessionē usurarii propter rationē maioris mali, & cum iure repetendi ab eo cum opus fuerit.

9. Ad secundum patet responsio per idem quia accipiens mutuum non consentit usurario in eo propter quod est in mutuo ratio peccati, sed consentit in genus facti propter vitiationem maioris mali & cum intentione repetendi, & ideo non peccat.

Sententia huius distinctionis XXXVII.

in generali & speciali.



SCIENDVM tamē tria esse genera mandatorum. Prius determinauit magister de praecipis quae consistunt partim in animo, partim in verbo, & partim in facto. Hic prosequitur quāda peritientia ad octauū praecipū quod consistit in veritate ad octauū praecipū quod consistit in veritate, Et primo determinat de mandato, & secundo de peritio di. 32. ibi. Nunc de peritio videamus. Secūtur in tres, quia primo distinguit plura genera mandatorū. Secūdo ostendit quid sit mendacium, ibi. Hic videtur est. Tertiū probat quod omne mendacium est peccatū, ibi. quod verū omne. Prius dicitur in duas, quia primo distinguit tria genera mandatorum ad sciendū quod mendacium sit mortale an veniale peccatū. Et sciendū quod mendacium sit mortale an veniale quod sit maius, vel minus peccatū ibi. Sciendum est etiam. Secūda pars principalis quae incipit ibi. Hic videtur est. Diuiditur in tres. Quia primo ostendit quid sit mendacium. Secundo quid sit mendaciū ibi. Mentiri verū est. Tertiū mouet & soluit dubitationē incidentem ibi.

Meretur. Tertia pars principalis quae incipit ibi. Quodam verū esse. Diuiditur in tres. Quia primo ostendit quod mendacium semper est peccatum. Secundo quod falli vel errare non semper est malum ibi. Illud etiam sciendum est. Tertiū inquiri an iacob dicendo se esse Esau mentitus fuerit ibi. Soler queri de iacob. Hec est diuisio & sententia in generali.

2. IN SPECIALI sic procedit. Primo ponit tria esse genera mendaciorū. Primum est quādo homo mentitur pro salute, vel commodo alterius. Secundum est quod fit ioco. Tertium est quod fit ex malignitate ad nocendū alteri. Et est peccatū mortale. Prima autē duo sunt venialia nisi in viris perfectis in quibus magister innuit ex dicto beati Aug. quod omne mendaciū in viris perfectis est peccatū mortale. Primum istorum mendaciorū vocatur officiosum. Secundū iocosum. Tertiū perniciosum. De mendacio autem obliuiscitur dicit quod fuit veniale, nec fuerunt remuneratē pro mendacio, sed pro pietate. Postea distinguit octo genera mendaciorū secundum Aug. quae plane patet in littera. Postea diffinit mendaciū dicens quod mendaciū secundum Aug. est falsa vocis significatio cui intentione fallendi est, fallum dicendi. Mentiri verū est loqui cōtra illud quod homo in animo assentit. Et ideo omnis qui loquitur mendacium mentitur, quia loquitur contra mentem: sed non omnis qui mentitur dicit mendaciū. Ille enim qui dicit verū quod credit esse falsum mentitur, quia dicit contra mentem, sed non dicit mendacium, quia secundū magistrū & Aug. in littera, Mendacium non est, nisi dicitur falsum, & per hoc respondet ad illam quāstionem quae consuevit queri vtrum iudeus dicens Christū esse deum dicat mendacium. Et dicit quod non, quia non dicit falsum. Mentire tamen, quia dicit cōtra id quod credit. Tunc probat per August. quod omne mendaciū est peccatum, quia hoc debet homo loqui quod animo gerit, verba enim instituta sunt non ad fallendum, sed ut homines cōceptus suos pandant, licet autem omne mendacium sit peccatum non est tamen mortale nisi illud quod fit ex malignitate quod est perniciosum de quo intelligitur illud Psal. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Vltimū dicit quod falli vel errare non semper est peccatum, quia errare in his quae nihil faciunt ad salutē fine sciuntur, siue ignoretur nō est peccatum, imo errare quandoque proficit in via peccati non in via mortis. Tunc querit de iacob quid dicit se esse Esau verū mendaciū fuerit. Et respondet per Aug. quod illud dictum iacob non fuit mendacium, sed mysteriū, intendebat enim matri obedire quae per spiritum nouerat mysteriū. Et in hoc terminatur &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum omne mendacium sit peccatum.

Thom. 2. 2. q. 110.



IUCA distinctionem istam queritur primo vtrum omne mendaciū sit peccatum. Et videtur quod non, quia homicidium videtur esse grauius quam mendacium, sed non omne homicidium est peccatum, ergo nec omne mendacium.

2. In omne peccatū est irremunerabile, sed aliquid mendaciū legitur remuneratū a deo, sicut fuit mendaciū obliuiscens de quo habetur Exod. ergo illud non fuit peccatū.

3. Item plus est significare aliquid factio quam verbum, sed falsa significatio per actum non semper est peccatū ut patet de Christo qui dixit se longius ire ut dicitur Luc. 24. ergo multo fortius nec falsa significatio per verbum. Et tamen istud communitur vocatur mendacium, ergo &c.

4. IN CONTRARIUM est, quia omne illud quod opponitur virtuti est vitium, sed mendacium opponitur virtuti veritatis de qua agitur. 4. Ethicorum, ergo &c. Ad idem est quod tenetur seipsum decipit.

5. **R**ESPONSIO. Circa quāstionem videnda sunt tria. Primum est quid sit mendacium. Secundum est qualiter diuidatur. Tertiū est vtrum omne mendaciū sit peccatum.

6. **Q**UANTVM ad primum sciendū est quod mendacium sit defectus. Mendaciū est falsa vocis significatio cum intentione fallendi, id est, falsum dicendi. Ad mendaciū enim secundū complexam rationē eius duo concurrunt, vñ formale, scilicet intentio fallendi. Vnde mentiri secundum suū nomen est cōtra mentem ire, quod fit dū aliquis assentit esse quod credit non esse, vel negat esse quod credit esse, sed quia voces sunt signa intellectū & ad hoc institutae sunt ut exprimat cōceptus rerum, ideo falsa vocis significatio cōcurrentes cū intentione fallum dicendi materialiter facit ad rationē mendaciū, dicens ergo verū quod credit mentitur materialiter, dicens autē falsum quod credit verū propter defectū formalis rationis, dicit verū falsum quod credit falsum mentitur materialiter & formaliter de quo proprie veritatem

ficatur dicta descriptio scilicet quod est falsa vocis significatio &c. 7. **Q**UANTVM ad secundum notandum est quod mendacium dupliciter potest diuidi. Vno modo secundū propriam rationem ipsius & sic cū mendacium opponatur veritati mendacium diuiditur sicut &c. vitia quae opponuntur virtutibus scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in maius, quod circa determinatam materiam pertinet ad iustitiam, & in mendacium quod deficit a veritate in minus quod pertinet ad irōniam ut patet ex quarto Ethic. Alio modo potest diuidi mendaciū in quantum habet rationē culpe grauioris vel minus grauis, & sic diuiditur mendacium perniciosum, officiosum, & iocosum, hoc modo ex parte finis intenti. Si enim per mendaciū intendatur alterius nocumentum sic est perniciosum. Si autem intendatur aliquod bonū aut illud est delectabile, & tunc est mendaciū iocosum quod fit causa placendi, vel est bonū vniuersale & sic est mendacium per quod intenditur iuuamentum alterius vel remotio nocumēti. Et haec distinctio habetur in glossa super illud Psal. Perdes omnes qui loquuntur mendaciū. Vbi dicitur quod sunt tria genera mendaciorum, quoddam enim fit pro salute & commodo alterius. Aliud mendaciū quod fit ioco. Tertiū verū quod fit ex malignitate. Primum horum est officiosum. Secundū iocosum. Tertiū perniciosum. Sub hac autem trimembri diuisione continentur alia diuisio octo membrorum, quae ponitur in littera, quia sub mendacio pernicioso continentur tria genera mendaciorū. Finis enim damnosus aut est ut noceatur in spiritualibus, & sic est primum genus mendaciū quod fit in doctrina fidei, aut ut noceatur in temporalibus, aut ergo ita ut alicui noceat & nulli prosit & sic est secundū genus ut mendacium falsi testis in causa criminali, aut ita ut alicui noceat & alicui prosit ut mendacium falsi testis in causa ciuili vel pecuniaria, & sic est tertiū genus. Sub mendacio verū iocofo continentur duo, quia finis illius est delectatio vana, aut ergo delectatio propria in ipso loquente, & sic est quartum genus quod fit ex sola libidine mentendi, aut delectatio aliena scilicet in audiente & sic est quintū genus mendaciū quod fit intentione placendi alteri. Sub mendacio verū officioso continentur tria, quia aut quis meretur pro cōseruatione possessionis exterioris & sic est sextū genus, aut pro cōseruatione vite corporalis, & sic est septimū, aut pro cōseruatione animae vel salutis & sic est octauū & sic patet secundū.

8. **Q**UANTVM ad tertium dicendum est quod omne mendacium est peccatum. Et probatur communiter sic, omnis actus voluntarius cadens super debitam materiam est malus ex suo genere, sed omne mendaciū est huiusmodi, ergo &c. Maior de se patet, minor probatur. Cū enim voces sint signa intellectū hoc est rerum, prout intellecta sunt ut dicitur 1. perihermenias & secundum Aug. in Ench. verba instituta sunt non ut per eas homines se fallant, sed ut cognitiones suas notificent, indebitū est & abusus quod aliquis voce utatur ad significandū id quod non tenet mente. Et ideo philosophus dicit. 4. Ethicorum quod omne mendacium est prauum & fugiendum.

9. Ad idem adducunt quidam nouam rationem talem, omne mendacium opponitur veritati, sed deus est veritas, ergo omne mendacium opponitur primae veritati quae est deus, hoc autem non potest esse sine peccato, quare &c. Sed istud nihil est, quia deus non est omnis veritas formaliter sicut nec omnis bonitas. Et ideo non oportet quod omnis veritas cui opponitur mendacium sit veritas diuina. Et iterū sicut veritas interimitur per mendacium dicto, sic bonitas interimitur facto per corruptionem cuiuslibet rei, cum quaelibet res habeat aliquid bonitatis, si ergo esset peccatum in mendacio per quod interimitur veritas, quia est contra diuinam veritatem, ita de destructione, vel corruptione cuiuslibet rei per quam destruitur bonitas esset peccatum, quia contrariaretur diuinae bonitati quod est frivolum. Si standum est ergo in prima ratione quae est communior & melior.

10. AD PRIMVM argumentum dicendum quod homicidium in casu in quo est peccatū est grauius quam mendaciū, sed quia homicidium ex suo genere non est peccatum cum aliquod homicidium possit esse iustum secundū illud Exodi. 21. Malefactor non patieris viuere. & ideo non omne homicidium est peccatū. Mendacium autem ex suo genere est peccatum ut visum est. Et ideo nullum mendacium potest excusari a peccato.

11. Ad secundum dicendum quod obliuiscens non fuerunt remuneratē pro mendacio, sed pro timore dei & benivolentia ex qua processit illud mendacium, vnde signanter dicitur Exod. 1. Et quia timuerunt obliuiscens deum, edificauit eis domos, non dicit quia mentire sunt, sed quia timuerunt.

12. Ad tertium dicendum quod non est simile de verbo & de facto, quia verbum de se institutum est ad signandum conceptum mentis & ideo qui verbis utitur ad oppositum cōceptus, abutitur, sed facta non sunt instituta ad significandū nisi figuratiue. Et ideo sicut locutio figuratiua non est vera vel falsa pro sensu quem facit, sed in sensu pro quo fit, illud quod fit in figura non

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 quod ipsi adhuc longè erant à veritate.

QVÆSTIO SECVNDÆ.

Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.

Thom. 2.2.7.110-47.4.

SECUNDO quaeritur, vtrum omne mendacium sit peccatum mortale. Et arguitur quod sic, quia illud quod excludit a regno celorum adducit 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 Sap. 7. os quod mentitur occidit animam. & in Psalm. Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Item Augustinus in libro contra mendacium, quod perfectis preceptum est omnino non mentiri & non solum non mentiri, sed nec mentiri velle. Sed facere contra preceptum est peccatum mortale, ergo omne mendacium in viris perfectis est peccatum mortale.

3. Item facere contra fidem seu fidelitatem videtur esse peccatum mortale. Sed omnis mentiens est huiusmodi dicente Aug. de doctrina Christiana quod nemo mentiens in eo quod fecit servat fidem, ergo omnis mentiens videtur peccare mortaliter.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Augustinus super 5. Psal. quod duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed omnis culpa mortalis est magna, ergo non omne mendacium est peccatum mortale.

4. **RESPONSIO.** Dicendum quod non omne mendacium est peccatum mortale quantum est de suo genere, sed solum mendacium perniciosum, quod probatur sic, communiter illud secundum philosophum, *quod est contra veritatem, est contra bonum*, vel

lum est peccatum mortale quod contrariatur dilectioni dei & proximi, sed solum mendacium perniciolum ex eo genere est huiusmodi, non autem iocofum, vel officiofum, 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 perniciolum quod fit in doctrina fidei directe contrariatur dilectioni dei. Illud verò quod dicitur in nocuumtum alterius (spirituale, corporale, vel temporale contrariatur dilectioni proximi. Mendacium autem quod ordinatur ad bonum vile sicut est officiofum, vel ad bonum delectabile, sicut est iocofum 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. quòd sunt duo genera mendaciorum in quibus non est magna culpa & loquitur de mendacio officioso & iocoso. Grego. etiam dicit quòd mendacium officiofum facile credimus relaxari. Patet igitur quòd quantum est ex genere facti non omne mendacium est mortale peccatum, & hoc communiter conceditur.

¶ Quidam tamen dicunt quòd licet non omne mendacium ex suo genere sit mortale peccatum, tamen in viris perfectis siue perfectione personali, siue perfectione status est mortale peccatum. Quod probant ex perfectione personali sic, perfecti perfectione personali perfecti deo adherent, ergo non possunt ab eo recedere nisi per contemptum, sed contemptus est peccatum mortale, ergo &c. Confirmatur hoc, quia Adam in statu innocentie ratione perfectionis personalis quam habuit non potuit primo peccare venialiter, ergo nec isti. De perfectione status probatur idem sic, perfecti perfectione status vt sunt religiosi & praelati credunt tanquam consensuatoribus veritatis, & in mentiendo à veritate deuiant, de cetero eis non creditur, quod non est sine magno prejudicio ecclesie & sui status, ergo omne mendacium est eis graue seu mortale peccatum. Confirmatur hoc per Augustinum in libro de mendacio, qui dicit quòd perfectis preceptum est omnino, non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. Sed facere contra preceptum est peccatum mortale, ergo &c.

¶ Sed istud non valet, quia facere illud quod non est contra præceptum, nec contra votum proprium non videtur esse mortale peccatum. Omnis enim obligatio ad peccatum mortale, vel est ex præcepto superioris, vel ex obligatione proprii voti. Sed mentiri officiosè vel iocosè non est contra præceptum generaliter factum omnibus, quia tunc se omnes mentientes peccatè mortaliter quod ipse non concedit, nec est contra præceptum factum perfectis specialiter, quia illud præceptum nunquam legitur, nec est contra votum perfectorum, quia nullus perfectus perfectione personali vel status vouet non mentiri. Et si qui vult euangeti fidei, ergo mentiri officiosè vel iocosè non est vitis perfectis peccatum mortale nisi forte per accidens ratione scandalis annexi. Ad hoc potest referri quod Augustinus dicit perfectis præceptum esse non solum mentiri, sed nec velle mentiri,

quamvis August. illud non dicat sub assertione, sed cum dubitatione, præmittit enim nisi forte, &c.

7 Nec rationes aliorum cogunt. Prima enim ratio aque concludit de quolibet veniali peccato quod non possit esse in perfectis viris. Sicut de mendacio, & constat quod illud est falsum. cum beatus Iohannes de se & aliis dicat, Ioan. 1. Si dixerimus quia peccatum non habemus, &c. Sancti enim viatores non se addicti sunt veritati diuinæ, nec eius bonitati sicut beati qui ab ea non possunt recedere, nec sic quod semper de ea actu cogitent, vel aqualiter 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 & prater eam per peccatum veniale. Nec est simile de Adam in statu innocentie qui non potuit primo peccare venialiter, quia illud fuit ex dono originalis iustitie per quam omnia inferiora subdebant suis superioribus ut non posset in eis aliqua deordinatio contingere, nisi prius deordinata voluntate à deo per peccatum mortale.

8 Ad aliud dicendum quod perfectis perfectione status non creditur tanquam conservatoribus veritatis in omnibus dictis vel factis eorum. Sed in illis tantum quæ ad officium conservandæ veritatis spectant sicut est doctrina & iudicium in quibus si à veritate deviant non est dubium quin peccarent mortaliter.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum per inaspeccionem minoris. Ad auctoritates quæ videntur ei probare dicendum est quod 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.

Sententia huius distinctionis. **XXXIX.** in
generali & speciali.

NUNC de periurio videamus. Prius egi-
mus de mendacio. Hic agit de periurio. Et di-
scitur in duas, quia primo agit de periurio. Et
secundo agit de iuramento quod est genus pe-
ccati iuri. Si autem queritur, utrum iurare sit mu-
lum. Prima diuiditur in quatuor, quia primo
ponit opinionem aliorum, et secundo suam ibi. Sed melius,
tunc mouet & voluit dubitationem incidentem ibi. Cum vero qui
iurat. Quarto opponit contra descriptionem ibi, hic opponitur.
Secunda pars principalis quae incipit ibi. Si autem queratur, di-
uiditur in quatuor. Quia primo querit utrum liceat iurare. Se-
cundo per quid sit iuramentum ibi. Queritur etiam. Tertio de obli-
gatione iuramenti ibi. Nunc superest. Quarto de peccato exigen-
tis iuramentum ibi. Queritur etiam si peccat &c. Secunda illa
diuiditur in quatuor. Quia primo querit an licitum sit iurare per
creaturam. Et secundo quis plus obligatur, verum ille qui iurat crea-
turam, an ille qui iurat per deum ibi. Si autem queritur, Tertio
quid sit iurare per deum & quid per creaturam ibi. Hic quaeritur.
Et quarto utrum recipiendum sit iuramentum factum per idem
lum ibi. Post haec queritur. Illa pars quae incipit ibi. Nunc super-
est, diuiditur in tres, quia primo ostendit quod iuramentum illicitum
non est implendum. Et secundo inquit an sit periurum qui mu-
tat huiusmodi iuramentum ibi. Qui vero mutat. Et tertio inquit
si secundum consuetudinem iuramentum sit interpretandum ibi.
Hoc etiam sciendum est. Vltima pars quae incipit ibi. Queritur etiam.
diuiditur in duas. Quia primo ostendit quando peccat vel non
peccat, qui exigit iuramentum. Et secundo quando sit iuramentum
vel non ibi. Sancta synodus decreuit. Haec est sententia in generali.
Nunc de periurio.

2. IN SPECIALI sic procedit dicens, quod per
mendacium iuramento firmatum. Et super hoc querit vnu
peritium possit esse sine mendacio. Et probat quod sic anctori
te Hier. qui dicit quod vbi deest iudicium, iustitia, vel veritas ibi
est peritium. Sed veritas potest deesse vbi non est mendacium sic
et aliquis iurat illud quod credere esse, & tamē non est, ergo per
iurium potest esse sine mendacio. Et ponit opinionē quādam
dicentium non esse peritium vbi non est mendacium, quia tunc
potest dici falsum sine mendacio ita potest dici falsum sine per
itio, quod declarat in littera. Tunc ponit alia opinionē quod per
itium est sine quis iurat falsum intentione fallendi, sine quod
ret verū quod putat esse falsum, sine quis iurat falsum, quod pu
tat esse verum, quod confirmat per Aug. de verbis apostoli. Talis
enim reus est, quia presumit iurare quod sibi perspicuum non est
Tunc querit cum aliquis iurat quod verū est extimas esse falsum
quod facit ibi, ratione peritii. Et dicit quod non facit hoc falsū vo
cis significatio quæ non est ibi, sed intentio falsum dicendi. Quare
iterū verū omnis qui falsum iurat, peieret. Cōtingit enim quod
aliquis iurat se facturū aliquid quod postea non facit, est ne talis
peritius

Lib.III. Distinctio XXXIX. Quæstio I. & II.

perjuris statim quando iurat. Et respondet quòd non, sed ex vi
mutat propositum faciendi illud quod iurat. Postea querit vir-
tutem litum. Et respondet quòd non, quando iuratur pro
utilitate debita vel iusta necessitate. Alias malum est iurare pro
propter timorem periurij, in quo facilliter 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 quòd non, venerando creaturam
in seipsa. Et sic dicit Christus in euangelio. Nolite iurare neque
per celum, 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 illi
qui iurat Deum, an ille qui iurat per euangelium, vel per creatu-
ram. Et dicit quòd ille qui iurat per Deum, ob cuius reverentiam
debet fieri omne iuramentum. Querit etiam quid est iurare. Et
dicit quòd est Deum in testem vocare. Est etiam quoddam genus
iuramenti quod vocatur execratio, vt cum aliquis iurat: si ego
fieri, hoc vel illud malum tale mihi contingat. Deinde querit
vtrum vtrudum sit iuramentum illius qui iurat per falsos deos.
Et dicit quòd licet talis iurando peccet, licitum est tamen vti iu-
ramento suo ad bonum. Postea querit vtrum omne iuramentum
sit implendum. Et dicit quòd iuramentum quod est contra fidei
et caritatem, vel quod obsequium tui veniet in deteriore exitu
non est obseruandum: quod de iuramentis per auctoritates & ex-
empla. Et addit quòd ille qui tale iuramentum non implet, ex hoc
non est perjurus, sed qui temere iurauit: tunc dicit ex auctorita-
te Iu. quòd quacunque arte verborum iuratur Deus sic iuramen-
tum accipit, sicut ille cui iuratur intelligit. Vltimo querit, si ille
peccat qui cogit alium iurare. Et dicit quòd si nescit cum iuratu-
rum sit, non peccat: si autem scit eum iuraturum falsum, do-
minda est. De modo autem iurandi subdit quod debet fieri à re-
ligiosis. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum iuramentum siclicitum.

760.2.2.9.82.

CIRCA distinctionem istam queritur primo de iuramento. Sit secundo de perjurio quamvis ordo magistris in littera sit alius. Circa iuramentum primo queritur, utrum iuramentum sit licitum. Et arguitur quod non: quia illud quod procedit ex mala radice est, malum secundum illud Matthei. 7. Non potest arbor mala fructus bonos facere, sed iuramentum procedit ex mala radice secundum illud Matthei. 9. Sit autem fermo iuramentum est, non, non. Quod autem his abundantius est, a malo non procedit iuramentum est malum.

Item dominus legitur iurasse Gen. 22. Per memetipsum iuravit. Et apostolus Rom. 1. Testis est mihi Deus, &c. in pluribus locis alijs, ergo iuramentum non est illicitum.

RESPONSO. Circa quaestionem illam videndum est
an sit iuramentum, & deinde an sit licitum.

AN TVM ad primum sciendum est quod iurare est
in telem vocare ad confirmationem veritatis, de qua au-
tem non est certus, & cui non assentit simpliciter. vnde
quia quae sunt omnino necessaria & certa sine sint prae-
terit quod des hesternum transit) vel praesentia (vt quod hoc locut
est futura (vt quod hoc eras) oriuntur nullus debet iurare, & si si-
tuations facta, quia exilibet talia certa sunt, nec indigent confir-
matione, sed facta particularia, praeterita, praesentia, vel futura eo
indigent cum sint multis dubia, nec de se habeant certitudinem
indigent confirmatione & attestatione. Sufficiens autem confir-
matio talium non potest esse per hominem purum, tum propter
naturae cognitionis, tum propter malitiam voluntatis ratione
nunc frequenter mentitur homo etiam de cognitis, sed quia
habet omnium rerum habet cognitionem infallibilem, nec aliquem
habet potest eius bonitas & veritas: ideo convenientius sum te-
re est praedictorum. Adducit 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 pro
identiam vt sit vltor quorumcumque malorum, & maxime de
rebus in testimonium directis contra eum, vt sunt peccantes, Deum inuo-
cantes in testimonium falsitatis, nec potest per Deum de praedi-
ctis amplius certitudo haberi regulariter, & ideo haec recipitur
iuramentum vltima.

§. SUPPOSITO dicendum est quod iuramentum
se non est illicitum, imò licitum est iurare, nihilominus tamē

juramentum non est de se apperendum. Primum patet: quia actus qui potest cadere super debitam materiam, & procedit ex debito motivo, & ordinatur in debitum finem est bonus & licitus, sed iurare adhibitis debitis circumstantiis cadit super debita materia scilicet cum iuratur verum quod est alteri dubium, procedit etiam ex bono motivo & ordinatur ad bonum finem, ergo est bonum & licitum. Maior videtur manifesta. Minor probatur: quia iuramentum originaliter introductum est ex fide qua homines crediderunt Deum habere infallibilem cognitionem de omnibus, & providentiam tam de bonis quam de malis ad vilescentium vel perimendum: finaliter autem inducitur iuramentum ad finiendum controversias, ut dicit Apostolus Hebr. sexto, & hec sunt in iuramento non quolibet, sed bene circumstantiata per illas tres circumstantias que ponuntur Hier. quarto. Iurabis, dicit dominus, in veritate, in iudicio & iustitia. Requiritur enim ad bonum usum iuramenti, primum quod aliquis non levisiter iuret, sed ex causa necessaria: & quantum ad hoc requiritur iudicium discretionis ex parte iurantis. Secundum, quod illud quod iuratur non sit falsum, & quantum ad hoc requiritur veritas. Tercio, quod non sit illicitum, & quantum ad hoc requiritur iustitia: iudicio autem caret iuramentum incautum, veritate autem iuramentum mendax, iustitia autem iuramentum iniquum siue illicitum, quibus exclusis licitum est iurare, & sic patet primum.

Quantum 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 audienti propter fallibilem veritatem dicentis, ergo iuramentum non est propter se appetendum. Vnde Augustinus in libro de sermone domini in morte: qui intelligit non in bonis per se appetendis, sed in necessitate iurationem habendam, refrenet se quantum potest ut non viatur nisi ex necessitate cogat. Cum enim iuramentum sit illicium nisi ex currentibus praedictis conditionibus scilicet iustitia, iudicio et veritate, quae propter defectum nostrae cognitionis et labritatem linguae, et precipitationem inde liberationis facillime omittitur, ideo regulariter iuramentum est magis fugiendum quam appetendum secundum illud Ezechielis: *causam mortis iurationi non assecutae estis tuum, multi sunt enim decem qui moriuntur in illa.*

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod auctori-
tas illa intelligitur de actu exteriori qui procedit a malo ad in-
teriore tanquam a mala radice, vnde vterque effectus tam exterior
quam interior est malus malitia culpæ, sed actus exterior vel in-
terior qui procedit ex malo pœnæ vel cuiuscuq; alterius adhe-
ctus vt ei subueniatur non oportet quod sit malus sed bonus ad-
hibitis circumstantiis; tale autem est ab incredulitate audientis
qui 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 quæ possunt circa eam contingere.

QVAESTIO II.

Vtrum juramentum coactum sit obli-
gatorium.

Tho. 2.2.9.89.ar.7.ad 3.

SECUNDO queritur, utrum iuramentum con-
tractum sit obligatorium. Et arguitur quod nō
quia maior est obligatio matrimonij, quā
iuramenti, sed matrimonium contractum non
obligat, ergo nec iuramentum. Maior patet
scilicet, quod obligatio matrimonij sit ma-
ior, quā iuramenti: quia matrimonium
contractum post iuramentum de non contra-
hendo tenet. Minus supponitur, quia declarabitur quarto libro,
quare &c.

2. Ad idem est quod dicitur extra de iurciurando, capitulo verum. in ea. questione. & ff. quod metus causa. ubi dicit iurifconsultus, quod metus causa factum est, ratum non habeo.

3. CONTRA IURAMENTUM licet factum est observandum, si iuramentum coactum potest esse licite factum, ergo est observandum. Maior patet. Minor probatur: quia iuramentum recte fit quando habet tres comites iudicium, iustitiam, & veritatem, sed isti possunt esse in iuramento coacto, quare &c.

Ad idem est August. vt habetur 22. q. vnde inter cetera. ex consilio beati Ambrosij.

4. **RESPONSO.** Circa quaestionem istam praemittende sunt tres distinctiones, & deinde respondendum est ad quaestionem.

I

QVARET

ris, sic res corporales sicut sunt res sacramentales, non sunt susceptivae accidentis, seu virtutis spiritualis.

14 Ad hoc dicitur quidam quod licet res spiritualis, ut angelus, non possit esse subiectum quantitatibus, vel albedinis, vel aliterius qualitatibus corporalis, denominatur tamen a conditione corporali ratione effectus quem facit in corpore: dicimus 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 in spiritum, & per consequens nec habet ibi locum denominationis ab effectu. Itaque quia ratione esset aliqua virtus in verbis, eadem ratione esset in aliis rebus sacramentalibus, & in ministro, quia haec omnia sunt de necessitate sacramenti, sed hoc non potest esse, quia si in quolibet praedictorum sit aliqua virtus, tunc multi cabuntur virtutes secundum multiplicationem eorum, hoc autem est inconueniens, quia in genere causae efficientis plura non concurrunt immediate ad unum effectum, nisi propter imperfectiorem cuiuslibet eorum: supplet enim omnia vicem virtutis perfectae agentis: si ergo sunt plures virtutes secundum pluralitatem quae concurrunt ad necessitatem sacramenti, sequitur quod quaelibet sit imperfecta & insufficientis de se ad producendum effectum sacramenti: & sic Deus daret plures virtutes rebus sacramentalibus, quia non posset esse una quae totum produceret, quod est fictitium: vel si posset esse aliqua una talis, melius esset quod illa daretur sacramentis, quia quod aliter imperfectae multiplicarentur. 15 Item nec in ipsis verbis videtur esse talis virtus, quia cum oratio sit quantitas discretiva, impossibile est vocari virtutem numero esse in tota una oratione: oportet igitur quod vel sint totae virtutes quot sunt syllabae in oratione, vel quod solus in ultima syllaba sit virtus illa: non potest dici quod in quolibet syllaba sit specialis virtus, quia quod sacramenta non habeant efficaciam suam nisi in ultimo instanti quo verba complentur, ante quod istas praecedentes syllabas desierunt, & 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 ultima perficit, quia ante characterem vel ornatum quem sacramenta efficiunt nulla dispositio praecedat in anima quae fiat per sacramenta. Item nec talis virtus solus est in ultima syllaba, quae per eandem rationem virtus quae est in aqua baptismi esset solus in ultima parte aquae, quae tangit corpus baptizati, quod satis assimilatur fictioni.

16 Quarto patet idem: 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 actione propria exerceat circa materiam de qua fit lectus, sed res sacramentales quae sunt corporales suam propriam actionem non possunt habere circa animam, in qua recipitur effectus sacramenti, ut probat Aug. 6. mulier, ergo impossibile est quod res sacramentales in virtute alterius agant aliquid in anima nostra.

17 Ad hoc respondetur aliqui quod res sacramentales agunt de se circa totum compositum, sicut aqua baptismi corpus animatum abluit, & oleum vngit: & per consequens agunt in quolibet parte, propter quod ut instrumentum Dei possunt agere in animam, 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 et 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 quod prius. Ad hoc autem datur quaedam cautiones adeo fictae & friuolae, quod non sunt dignae recitatione.

18 Quod autem dicitur ad declarationem opinionis, quod omne instrumentum dum movetur a principali agente recipit ab eo aliquam virtutem. Aduertendum est quod aliquid vocatur instrumentum dupliciter. Uno modo illud quod non agit nisi motum localem, 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 vocando virtutem receptam motum localem in eo causatum, & non aliquid aliud, quia per motum localem nulla forma fit in mobili, ut dicitur 8. Physic. ipse tamen motus localis potest dici virtus, quia motus localis unius est ratio mouendi aliud,

sicut motus localis baculi est causa motus localis lapidis vel arboris, & quia forma pure artificialis ut est forma domus vel sedis non potest acquiri per motum localem, cum non sit aliquid quod ordo, vel dispositio. Ideo in talibus instrumentum agit per motum localem, & per virtutem receptam, quae est ipsius motus, nec est quereunda alia, ratione iam dicta: talis autem virtus, quae est motus localis, vel per talem motum acquisita non est in sacramentis a Deo infusa, quia omnis motus localis, qui est in rebus sacramentalibus sit praecipue a virtute pure naturali ipsius ministri. Alio modo accipitur instrumentum minus proprie pro agente secundario, sive coniuncto, sicut calor naturalis dicitur instrumentum animae: & omnis qualitas actiua naturalis dicitur instrumentum formae substantialis, sive separatae, sicut agetia 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 quandam aliam ad hoc ut attingeret ad aduersionem formae substantialis, quod ipsa sit accedens, 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 quando de nouo agit, quod recipiat novam virtutem, sed agit per virtutem primo receptam secundum cursum naturae. Et per hoc non potest dici quod res sacramentales recipiant aliquam virtutem a Deo quando applicantur ad vim: non est tamen negandum, quin Deus possit eis aliquam virtutem infundere, sed illam duntaxat cuius sunt capaces, sed nulla necessitas vel congruitas apparet quod ita sit de facto.

19 Alia opinio est antiqua, & sine calumnia, & magis, ut mihi videtur, consonat dictis sanctorum, videlicet quod in sacramentis non est aliqua virtus causativa gratiae, characteris, vel cuiuslibet dispositionis, seu ornatus existentis in anima, sed sunt causa sine qua non conferunt gratiam, quia ex diuina actione vel ordinatione sic fit quod recipiens sacramentum recipit gratiam nisi ponat obicem, & recipit gratiam non a Sacramento, sed a Deo, qui solus pertinet ad characterem, gratiam, vel quicquidque ordinatum si quis sit in anima: hoc autem declaratur per simile per auctoritatem, & per rationes. Simile est de illo qui recipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, ut qui recipit unum de illis recipiat elemosinam regis, non quod denarius sit causa elemosinae, sed solus rex. Denarius autem est signum & causa sine qua non. Sic est in proposito de sacramentis respectu gratiae, characteris, vel cuiuslibetque alterius effectus spiritualis.

20 Ad idem est auctoritas beati Bernardi, in sermone de coram domino, qui dicit sic: Sicut etiam inuestitur per librum, abbas per baculum, episcopus per baculum & annulum simul, sic diuersae gratiae diuersis sunt traditae sacramentis: nec fit ibi comparatio solus quantum ad significationem (ut quidam dicunt) sed quantum ad omnes habitudines, quam habent sacramenta respectu gratiae, & patet diligenter intuenti 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 habet 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 actione ordinationis, seu institutione diuina, sicut apparet ex prima questione huius distinctionis, & ex dictis Hugonis de sancto Victore, qui dicit quod sacramenta ex institutione significant, ergo non sunt causa gratiae, nisi ex actione, & ordinatione, & institutione diuina, & non per aliquam virtutem eis inherenter, vel in eis existentem.

22 Alia ratio talis est, quia secundum omnes circumscriptiones veteri lege conferebatur gratiam, sed hoc fuit solus ex quadam parte, sed ex fide ecclesiae, sicut ex continante instrumentum principali agens, sed ex caritate Christi vel eius contactu neutrum praedictorum est, ergo ex eius contactu cum aquis in suo baptismum, nulla vis data est aquae. Itaque si ex tactu carnis Christi esset data aliqua vis aquae, esset data tunc & illis aquis quas caro Christi tetigit, & ex tunc illae aquae habuissent in se tale virtutem, quod iterum esset contra eos, quia dicitur quod illa virtus non est in sacramentis, nisi quando applicatur per vim ad illi qui recipit sacramentum. Et ideo dicendum est quod si non intelligit quod aliqua virtus aquae inheret ex tactu carnis Christi, cum ipse ex praesente dicat quod idem agebat circumcisio quod nunc baptismus Christi agit, & tamen nullus tenet quod circumcisio habuerit aliquam virtutem inherenter, sed de baptismum Christi intelligit quod baptismus Christi in quo caro Christi tetigit fuit signum & representatio quod per Christum effectus in quantum est Deus & meritorie in quantum homo baptismus per Christum institutus esset sacramentum regenerationis spiritualis.

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 ipsam sed a Deo in ipsis. Et in hoc sufficienter excellunt sacramenta nouae legis sacramenta veteris sicut lex noua veteri legi, nec est querenda maior excellentia, quia ista sufficit. 24 Huic autem positioni videtur obuiare vnum in quo praecipue fundat se illi qui tenent contrarium, quia causa sine qua non in nihil faciat ad effectum inducendum, disponendo, vel meliorando quantum ad rationem causandam, nihil habet super causas per accidens, sicut albedo domificatoris non est causa domus nisi per accidens: nec pactio dat aliquid de ratione causae, sed solus de ratione signi, ut patet in exemplo de denario plumbeo. Quod autem est per accidens omittitur ab arte, nec ponitur in definitione, ut dicitur 6. Meta. unde dicitur quod si sacramenta non essent nisi causa sine qua non, in definitione sacramenti non poneretur ista causalitas, nec sancti fuissent ita solliciti ponere illam causalitatem in definitione sacramenti.

25 Ad quod dicendum quod nullus sanctus posuit in definitione sacramenti quod esset causa gratiae. Sed solum magister sententiarum qui accepit ab Augustino ex libro 2. 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. Ipse autem exponit seipsum in littera 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 magister hoc praepositio, 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 dicentis, quod sacramentum est in quo sub tegumeto rerum sensibilium diuina virtus salutem nostram secreter 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 ridiculum est proprium homini, vel ex ordinatione humana, sicut denarius plumbeus accipit rationem signi & causae sine qua non respectu elemosinae 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 notificatione praecipue quando praeponitur ad quid nominis, sicut est descriptio sacramenti.

27 Ad primum argumentum dicendum est quod non est intentio beati Augustini quod in aqua baptismi sit aliqua virtus inherens, sed est ibi sola virtus diuina assilens, sicut ipse dicit in notificatione sacramenti quod sub tegumeto rerum sensibilium virtus diuina salutem nostram secreter operatur, unde verba eius sunt ista: Unde est haec tanta vis aquae, ut corpus exeat & cor abluatur faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur. Ecce quod non dicit aliquam virtutem esse in aqua nisi quia facit fides verbi quod baptismus confertur: haec est fides quae creditur patri & filio & spiritui sancti invocata per verbum sanctificationis baptizatum in aqua, nec oportet ibi ponere aliquam virtutem inherenter, nec vnaquod hoc intellexit Augustinus.

28 Ad secundum dicendum quod illa obiectio est contra tenentes opinionem oppositam: dicunt enim quod illa virtus est a Deo tanquam a principali agente & a passione Christi, sicut a causa meritoria, & ex fide ecclesiae, sicut ex continante instrumentum principali agens, sed ex caritate Christi vel eius contactu neutrum praedictorum est, ergo ex eius contactu cum aquis in suo baptismum, nulla vis data est aquae. Itaque si ex tactu carnis Christi esset data aliqua vis aquae, esset data tunc & illis aquis quas caro Christi tetigit, & ex tunc illae aquae habuissent in se tale virtutem, quod iterum esset contra eos, quia dicitur quod illa virtus non est in sacramentis, nisi quando applicatur per vim ad illi qui recipit sacramentum. Et ideo dicendum est quod si non intelligit quod aliqua virtus aquae inheret ex tactu carnis Christi, cum ipse ex praesente dicat quod idem agebat circumcisio quod nunc baptismus Christi agit, & tamen nullus tenet quod circumcisio habuerit aliquam virtutem inherenter, sed de baptismum Christi intelligit quod baptismus Christi in quo caro Christi tetigit fuit signum & representatio quod per Christum effectus in quantum est Deus & meritorie in quantum homo baptismus per Christum institutus esset sacramentum regenerationis spiritualis.

lis quae sit per aquam sub praescripta forma verborum, tanquam per sacramentum, & per solus Deum tanquam per causam immediate efficientem quicquid ad spirituales regenerationem pertinet. Et istud satis insinuat Ioan. 3. cap. ubi Christus loquens de baptismo dicit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei. ubi postquam fecit mentionem de sacramento baptismi, nomine aquae, postea totam eius efficaciam attribuit spiritui sancto, & nullam aquae dicens: Quod nati est ex carne caro est, & quod nati 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 immisionem, sed detinetur vel affligitur in igne per virtutem diuinam, vel per virtutem alicuius superioris spiritus qualiscunque sit illa afflictio. Et proportionabiliter sola virtus diuina operatur in sacramentis omnem effectum spirituales, qui conferuntur suscipienti sacramentum.

31 Ad quintum dicendum quod si iustitia originalis erat perfectio aliquarum virium corporalium poterat per virtutem seminis transfundi, & tunc non esset simile de iustitia originali, & de characteris, vel gratia quae ponuntur perfectiones animae, vel virium spiritualium. Si vero iustitia originalis non erat perfectio corporis, sed habitus mentis non poterat transfundi, sed transfuso corpore Deus illam infundisset, sicut nunc dicitur de characteris 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 praeseruandi ab infirmitate, quia effectus quem faciunt est proportionatus naturae eorum, sed res naturales ex sua 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, & ideo in eis non est aliqua virtus ad producendum quicquid effectum spirituales, sed adhibentur ex sola ordinatione diuina, & Deus per seipsum totum facit.

33 Ad septimum dicendum quod illud argumentum multiplicitate deficit. Primum: quia maior potest rationabiliter negari, quia nullum inconueniens est quod Deus simili modo faciat aliquid ad nostram salutem, sicut demon facit aliqua ad hominum perniciem. Secundum: quia minor similiter est falsum: demon enim per seipsum non potest causare motum ad formam, ut declaratum fuit in secundo libro, sed quicquid facit, facit coniungendo actiua passiuus, ex quibus sequitur effectus quem demon vult fieri, & sit per virtutem inherenter rebus naturalibus quas coniungit. Nos autem dicimus totum contrarium, videlicet quod res sacramentales nihil faciunt ad productionem cuiuslibetque effectus spiritualis, sed Deus totum facit.

34 Ad ultimum dicendum quod differentia sacramentorum nouae legis a sacramentis veteris non est vniuersalis per hoc quod sacramenta nouae legis efficiunt quod figurant, non autem sacramenta veteris legis: quia circumscrio quae fuit sacramentum in veteri lege, quamuis fuerit ante legem instituta, efficiebat tamen quod figurabat eo modo quo baptismus efficit. Et forte idem faciebant quaedam alia sacramenta veteris legis, ut patebit in sequenti questione, 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 quomodo lexuosa sit tempestas plenitudinis gratiae, ut dicitur Gal. 7. rationabile est quod gratia in quibusdam sacramentis veteris legis inchoata plenius detur in omnibus sacramentis nouae legis.

QUAESTIO V.

Vtrum sacramenta veteris legis confererebatur gratiam.

Thom. 3. q. 62. ar. 6. vide eundem 1. 2. q. 103. ar. 2.

Vtrum quaeritur 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 sanctificabantur: dicitur enim Leuit. 8. Cumque sanctificasset nos Moyses (Aaron scilicet, & filios suos in vestitu suo, &c.) ergo videtur quod sacramenta illa conferrent gratiam.

2 Item quantum sacramenta sunt propinquiora tempori gratiae, tanto videtur esse efficaciora & perfectiora, sed sacramenta veteris legis fuerunt propinquiora tempori gratiae quam sacramentum circumscriptionis, quod fuit autem legem institutum, ergo sunt

sunt perfectiora quam circumcisio, sed circumcisio conferebat gratiam, ut omnes dicunt, & ut habetur in littera, ergo fortiori ratione alia.

3. IN contrarium est quod dicitur Hebræo. 10. Impossibile est sanguine hyrcorum aut taurorum auferri peccata.

4. Item Rom. 3. dicitur, quod ex operibus legis non iustificabitur omnis caro, ubi dicitur glo. Illa vocat opera legis, quæ cum lege in futura sunt & terminata, quæ nunquam iustificare poterunt.

5. RESPONSIO. In sacramentis veteris legis & quibuslibet aliis est duo considerare, scilicet ipsum sacramentum, quod vocatur communiter opus operatum, & usum sacramenti tam ex parte conferentis, quam ex parte suscipientis, quivocatur 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 iusticie, quæ est pars iusticie, ergo supposito quod conferens vel suscipiens esset in gratia vel charitate, sequitur quod talis usus erat meritorius, quamvis magister videatur sentire contrarium in littera dicens, quod nunquam ex operibus legis aliqua iustificatus est, & si in fide & charitate fierent, quia imposuit ea Deus in servitutem, & non in iustificationem. Hoc enim non est sufficienter dictum: quia servare voluntarie illi qui servitutem potest imponere meritorium est, quum sit actus iusticie.

In 3. dist.
2. q. 1.

6. Si autem loquamur de sacramento secundum se, quod dicitur opus operatum: sic questio potest intelligi dupliciter. Vno modo utrum sacramenta veteris legis virtute propria conferrent gratiam. Secundo modo utrum in virtute alterius. Si primo modo, dicendum est quod non, non solum de sacramentis veteris legis, sed etiam novæ: quia principalis causa gratiæ & infusionis est Christus in quantum Deus per auctoritatem, & in quantum homo per meritum passionis. Et si quid aliud instrumentum liter 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 novæ legis agere in animam, ut dictum fuit prius. Et illo modo sacramenta veteris legis non causabant gratiam per aliquam virtutem in se receptam: quia & sacramenta novæ legis non conferunt gratiam illo modo quæ sunt perfectiora, sicut probatum fuit in præfata questione. Alio modo possunt dici sacramenta agere in virtute alterius: quia in eis datur gratia, non quidem per virtutem aliquam existentem in ipsis, sed à Deo immediate per ordinationem & pactionem divinam.

7. Et secundum hoc est duplex opinio: una Hug. de sancto Victor. quod sacramenta veteris legis, quantum ad opus operatum conferbant gratiam, non tamen ita immediate & per se sicut sacramenta nostra, sed mediate & per accidens, in quantum signa erant Christi: unde eorum susceptio erat quedam Christi professio & veneratio: erat ergo hoc potius per modum signi excitantis intellectum ad cognitionem veri sacrificii, quam per modum causæ. Hoc autem apparet ex multis dictis illius Hugonis, præcipue lib. 1. de sacramentis, parte 1. 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 egrotare cœpit, Deus homini in sacramentis medicinam præparavit. Item quicumque sacramenta priora effectum sanctificationis habuissent negaverint, non mihi recte sentire videtur.

8. Alia est quæ communis tenetur, quod sacramenta veteris legis non conferbant gratiam ex opere operato, quia instituta fuerunt magis ob significationem, quam ob sanctificationem. Alij autem assignant talem rationem, quod collatio gratiæ non habita, vel augmentatio habita potest fieri tripliciter. Vno modo, per modum sacramenti solum, sicut est de circumcisione & baptismo parvulorum. Alio modo per modum meriti tantum. Tertio modo per modum virtutis, scilicet sacramenti & meriti, sicut est in adultis suscipientibus sacramenta saltem novæ legis. His suppositis potest formari talis ratio probabilis. In illa lege solum debet esse collatio gratiæ regulariter per omnem modum, quæ sola est lex plenitudinis gratiæ, sed talis lex est nova, ergo &c. Minor supponitur. Maior probatur. Illud dicitur plenè haberi quod per omnem modum habetur: & ideo in illa sola lege debet esse collatio gratiæ per omnem modum, quæ sola est lex plenitudinis gratiæ. Et ex hoc ulterius arguitur sic. In lege veteri si alia sacramenta à circumcisione conferrent gratiam, esset collatio gratiæ per omnem modum, scilicet per modum sacramenti, & per modum meriti, & per utrumque modum simul, sed hoc est falsum, ut patet ex dictis, quia in sola lege plenitudinis gratiæ debet hoc inveniri, & hoc regulariter, ergo &c.

9. Sed istud non valet, quia aut isti intelligunt quod in veteri lege nunquam conferebatur gratia per modum sacramenti, & sic circumcisio non contulisset gratiam, quod falsum est, & contra dictum omnium sanctorum & doctorum. Aut intelligunt quod non conferebatur gratia tunc alicui per modum meriti, quod est quæ falsum, quia in veteri lege fuerint multi sancti, qui per opera meruerunt magnam gratiam apud Deum. Aut intelligunt quod in eodem facto non conferebatur gratia in veteri lege per utrumque modum simul, scilicet, per modum sacramenti & per modum meriti, quod iterum est falsum: quia adulti de populo Israel, quibus collata est circumcisio (ut legitur Iosue 5. cap.) & proselyti, qui adiungebantur populo Israelitico, sicut Achior (de quo habetur Iudicum 14.) recipiebant gratiam ex circumcisione per modum sacramenti, & nihilominus propria devotione poterant eam recipere per modum meriti. Si autem isti intelligant quod in veteri lege non conferebatur gratia regulariter in quolibet sacramento, & per modum sacramenti, verum dicunt, ut patet inferius, sed nullam rationem sufficientem assignant. Quum enim dicunt quod in sola lege, quæ est lex plenitudinis gratiæ, confertur gratia per modum sacramenti & meriti, quia hic est omnis modus per quem gratia acquiritur: dicendum est per interemptionem, quia ad hoc quod lex nova datur lex plenitudinis gratiæ, sufficit quod in ea plenius conferatur gratia tam per modum sacramenti, quam per modum meriti, quia in veteri lege non oportet tamè propter hoc excludere à veteri lege, quia per utrumque modum conferretur in ea gratia, quamvis non æquè plenè. Aut quia in omnibus sacramentis novæ legis confertur gratia, non autem in omnibus sacramentis veteris legis sed in quibusdam sic, in quibusdam vero non. Propter quod potest tertia via teneri, scilicet quod eorum quæ dicebantur sacramenta in veteri lege, quædam dicebantur sacramenta largæ, sicut illa quæ à populo offerrebantur ministris, ut decimæ & primitiæ, vel Deo mandantibus ministris, ut sacrificia, id est animalia ad sacrificandum, & ceteræ oblationes. Alia dicebantur magis propriè sacramenta, quæ ministrabantur populo per sacerdotes & levitas & ministros legis, sicut per aquam lavationis purificabantur levites alij, ut habetur Num. 3. & sacerdotes in sua consecratione tingebantur sanguine arietis in extremo auriculæ & pollice manus dextræ & pedis, ut dicitur Leuit. 8. & in pluribus aliis. Loquendo ergo de sacramentis largæ sumptis, dicendum est quod in eis non conferebatur gratia ex opere operato. Cuius ratio est, quia in sacramentis non conferretur gratia nisi suscipienti sacramentum (licet conferenti valeret posuisse meritorium) sed sacramenta primo modo dicta non suscipiebantur ab aliquo propriè per modum sacramenti, sed erant oblationes Deo factæ à populo per manus ministrorum legis, ergo per talia sacramenta nulli conferebatur gratia.

10. Si autem loquamur de sacramentis strictius sumptis, sicut in quibusdam conferebatur gratia, in quibusdam non: quia quum sacramenta efficacia habent ex institutione divina, illa sacramenta veteris legis quæ à Deo instituta sunt ad effectum qui non potest haberi sine gratia, aut ad officium quod non potest bene exerceri sine gratia conferebant gratiam ex pactione & ordinatione divina: non enim deficit Deus in necessariis, & talia videtur fuisse circumcisio, quæ ordinabatur ad deletionem peccati per singulis, quæ non potest fieri sine gratia, & vinctio sacerdotialis, quæ ordinabatur ad sacramentorum administrationem, quæ non potest bene fieri sine gratia, ut infra patebit. Alia autem sacramenta quæ ordinata sunt ad effectum, propter quem non requirebatur gratia, non conferbant gratiam, sicut fuit in emundatione leprosi, qui aspergebatur cum ligno cedrio, & hyssopo intincto sanguine passeris immolati, & cum ceteris quæ tanguntur Leviticis non, & in similibus, quia hæc si significabant aliquid sacrum in no-

11. Ad secundum dicendum quod sacramenta propinquiora novæ legi fuerunt perfectiora cæteris patribus, ut fiat comparatio eorum inter se, quæ in lege & ante legem instituta fuerunt solum ad significandum, & aliorum inter se, quæ instituta fuerunt ad sanctificandum: & ideo si sub lege fuisset aliquod sacramentum institutum contra originale peccatum, fuisset perfectius & efficacius quam circumcisio, & forte dici posset quod vinctio sacerdotialis fuit perfectior. Ad minus etiam potest dici quod circumcisio fuit æquè propinqua sacramentis novæ legis sicut fuerunt sacramenta veteris legis quantum ad durationem, quia simul cessavit cum legalibus, licet quantum ad suam institutionem præcelleret legalia.

12. ARGUMENTUM in oppositum probat, quod sacramenta largæ sumpta non conferbant gratiam, quod concessum est.

13. IN CONTRARIUM est quod fuit instituta à Deo.

14. RESPONSIO. Circa circumcisio est tria considerare: tempus quando Deus eam instituit, populum cui data fuit, & ritum qui servari debuit. Et quantum ad hæc tria fuit circumcisio convenienter instituta. Quod patet quantum ad primum: data enim fuit ante legem scriptam, & convenienter, quia lex scripta non fuit danda nisi populo fideli. Fides enim est fundamentum divini legis. Ex hoc sic arguitur: populus fidelis recepturus legem debuit distinguere prius ab infidelibus aliquo signo fidei, sed ad hoc data fuit circumcisio, ergo ipsa dari debuit ante legem. Et quia Abraham primus segregavit se à societate infidelium & familiam suam secundum mandatum Dei dicentis: Egrede de terra tua & cognatione, ideo meritò ipsi & semini eius data fuit primo circumcisio, & hoc est quod dicitur Roman. 4. quod signum accepit circumcisionis signaculum iusticie fidei.

15. Secundum patet scilicet quod solum debuit dari populo Israelitico, & solis viris non mulieribus: de populo patet ex iam dictis, quia illi populo dari debuit circumcisio qui debuit ab aliis distinguere ob susceptionem legis, sed ille fuit solus populus filiorum Israel, licet enim in aliquibus aliis personis esset fides, ut in Iob, & forte in pluribus aliis, in nullo tamen populo uno fuit fides nisi in illo, ergo illi soli populo debuit dari circumcisio, unde & si Abraham fuit data circumcisio & semini eius Gen. 17. tamen per divinam electionem separatus est Israhel à semine Gen. 12. In Isaac vocabitur tibi semine non in Israhel. Itè Esau separatus est à Jacob, sicut scribitur Mala. 1. Jacob dilexi Esau odio habui, quod recitat Apostolus Rom. 9. In filiis autem Jacob non est facta aliqua segregatio, & ideo omnibus illis & solis circumcisio competebat, successores autè Israhel & Esau ad circumcisio tenebantur quandiu fuerunt de familia Abraham & Isaac, non autem post recessum ab eis.

16. Quod autem solis masculis dari debuerit patet, quia circumcisio instituta fuit contra originale peccatum non solum ad effectum remissionis, sed in signum traditionis, sed causa traditionis originalis peccati est solus masculus: si enim Adam peccasset & non Eva, nihilominus peccatum originale traditum fuisset. Si verò Eva peccasset & non Adam, non fuisset propter hoc traditum, ut fuit visum in libro secundo, ergo solis masculis debuit dari circumcisio, & sic patet secundum.

17. Quantum ad tertium notandum est quod circa ritum circumcisionis quedam fuerunt de necessitate sacramenti, aliqua de præcepti necessitate, alia verò solum de solennitate. De necessitate sacramenti fuerunt determinatio membri, & modus circumcidi, scilicet secundum figuram circulari: de necessitate præcepti fuit quod circumcisio parvulorum non differretur vitra octavam diem, de solennitate verò fuit quod cum cultro lapideo fieret. Ratio primi est ista: quia illa sunt de necessitate sacramenti, quæ directe significant interiorum effectum sacramenti, quia sacramenta illud efficiunt quod figurant, sed interior effectus circumcisionis fuit purgatio originalis peccati, scilicet cuius signum fuit determinatio membri, & modus circumcidi, ergo ista fuerunt de necessitate circumcisionis. Maior patet. Minor probatur, quia originale peccatum est vitium traditum per generationem, quare & circulariter, eo quod persona primo inficit naturam, & deinde de natura personam: signum autem manifestum huius infectionis est ablatio circularis præputij à membro generationis, quare &c.

18. Secundum patet scilicet quod dies octavus esset solum de necessitate præcepti, non autem de necessitate sacramenti. De die enim octavo datum est præceptum Gen. 17. quod extendebatur solum ad parvulos. Proselyti enim & advenis accedebant ad fidem & ritum Iudeorum, sicut Achior de quo habetur Iudith 9. non erat determinatus dies ad circumciedum, & Abraham ipso die circumcisus est quo accepit præceptum, ut habetur Gen. 21. 7. Ex quo patet quod determinatio diei non fuit de necessitate sacramenti: quia quod est de necessitate sacramenti respicit æqualiter omnes, sed determinatio diei non respiciebat æqualiter omnes, ergo &c. Et quia circa sacramenta omisio illorum quæ sunt de necessitate solum præcepti non evacuat sacramentum, licet scilicet id omittens peccet, ideo circumcisio facta post octavam diem valebat, sed differens peccabat, scilicet pater & illi quibus incumbere circumcidere puerum. Excusantur tamen à peccato illi qui non circumciderunt filios suos in deserto propter necessitatem quæ tangitur Iosue 5. scilicet quia nesciebant quando castra movenda erant, quæ iudicio columnarum nubis movebantur. De illis autem qui ex sola negligentia vel contemptu prætermittunt, dicit August. quod inobedientiam incurrebant.

19. De præveniendi autem diem octavam videtur magister sentire in littera quod licitum erat imminente mortis articulo. Alij verò dicunt contrarium, quod etiam sentit Hugo de sancto Victore, & probatur per ritum quem adhuc observant Iudei qui ante octavam diem nullum parvulum circumcidunt. Et per glossam quæ habetur Prou. 4. super illud quod dicit Salom. alius

Sententia seu divisio secundæ partis
distinctionis primæ in generali & speciali.



VI. R. autem inter sacramenta. Superius determinatum fuit de sacramentis in communi: hic determinatur specialiter de quodam sacramento veteris legis, scilicet de circumcisio, quæ cum sacramentis novæ legis aliquid similitudinem habebat. Et dividitur in duas partes. Quia primo determinatur de circumcisio quæ fiebat octava die. Et

secundo movet questionem de pueris qui moriebantur ante octavam diem. Secunda ibi, Si verò queratur. Prima dividitur 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 circumcisionis. Secundo ostendit quod iidem habebant quædam remedia ante præceptum de circumcisio datum ibi. Quæritur autem de viris qui fuerunt. Et hæc est sententia & divisio lectionis in generali.

IN SPECIALI autem sic procedit magister, & proponit quod sacramentum circumcisionis, quamvis sit de sacramentis veteris legis, tamen antiquis idem remedium conferebat contra peccata quod modò baptizmus, tamen non aperiebat ianuam regni celestis, quod auctoritatis confirmat. Postea queritur quod remedium habebant contra peccatum viri ante circumcisio, & fornicare ante & post. Et respondetur quod illi qui ex stirpe Abraham descendebant, per circumcissionem iustificabantur. Qui verò ante circumcissionem fuerunt parvuli, quidam in fide parentum, pariter verò virtute sacrificiorum, mulieres verò ante circumcissionem & post, per fidem & operationem bonam, vel suam, si erant adultæ, vel parentum si erant parvule: quod auctoritatis confirmat. Postea determinatur de institutione circumcisionis, quantum ad quatuor, ostendens primo cui data sit, scilicet Abraham & consequenter semini eius. Secundo quare data est ipsi. Propter duo. Primo propter meritum obedientie in signum fidei magnæ, & in distinctionem populi Iudaici à cæteris populis. Secundo in qua parte fiebat, quia in carne præputij, & hoc duplici ratione. Primo quia concupiscentia per quæ peccatum originale contrahitur à parentibus, in cuius remedio instituta est circumcisio, dominatur in illa parte magis. Secundo, ut in illa pars homo signum obedientie recipere, in qua primus homo primò inobedientiam sensit. Quarto dicit quo tempore, & quo instrumentum, quia octavo die, & cultro lapideo. Et hoc ad designandū duo. Primo resurrectionem carnis octava ætate faciendā, in qua corruptio carnis ab electis tollitur. Secundo ostendit resurrectionem Christi tertia die factā, per quā anima cuiuslibet in ipsum credentis circumciditur à peccatis. Postea dicit quod ideo per baptismum circumcisio fuit mutata, quia sacramentum baptismi concupiscentia est & perfectius in circumcisio enim soli peccata remittebantur, sed gratia non conferebatur, in baptismo verò gratia non habenti confertur, & habenti augeatur. Vltimò queritur utrum parvuli qui moriebantur ante octavam diem, quæ secunda legem debebat fieri circumcisio saluarentur. Et dicit quod non, si autem modo non saluarentur pueri qui moriuntur ante baptismum. Subdistinguitur quod propter necessitatem licebat pueros circumcidere ante octavam diem. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO VI.

Utrum circumcisio fuerit convenienter instituta.



THOM. 3. q. 70. ar. 2. CIRCA lectionem istam queruntur tria. Primum est de circumcisio. Secundum est de remedio parvulorum ante circumcissionem. Tertium est de cessatione circumcisionis & legalium. Ad hoc circa primum queruntur duo. Primum est de institutione circumcisionis. Secundum est de eius efficacia. Quantum ad primum queritur utrum circumcisio fuerit convenienter instituta. Et arguitur quod non, quia peccatum originale non debetur poena sensibilis, sed solum poena damnisio non fuit convenienter remedium peccati originalis.

Item medicina debet proportionari morbo, sed peccatum originale fuit communis morbus omni populo & omni sexui, sicut medicina eius debuit esse communis omnibus: quod non fuit circumcisio, quæ data fuit soli populo Israelitico, & tantum viris, & non mulieribus.

IN CONTRARIUM est quod fuit instituta à Deo.

4. RESPONSIO. Circa circumcisio est tria considerare: tempus quando Deus eam instituit, populum cui data fuit, & ritum qui servari debuit. Et quantum ad hæc tria fuit circumcisio convenienter instituta. Quod patet quantum ad primum: data enim fuit ante legem scriptam, & convenienter, quia lex scripta non fuit danda nisi populo fideli. Fides enim est fundamentum divini legis. Ex hoc sic arguitur: populus fidelis recepturus legem debuit distinguere prius ab infidelibus aliquo signo fidei, sed ad hoc data fuit circumcisio, ergo ipsa dari debuit ante legem. Et quia Abraham primus segregavit se à societate infidelium & familiam suam secundum mandatum Dei dicentis: Egrede de terra tua & cognatione, ideo meritò ipsi & semini eius data fuit primo circumcisio, & hoc est quod dicitur Roman. 4. quod signum accepit circumcisionis signaculum iusticie fidei.

5. Secundum patet scilicet quod solum debuit dari populo Israelitico, & solis viris non mulieribus: de populo patet ex iam dictis, quia illi populo dari debuit circumcisio qui debuit ab aliis distinguere ob susceptionem legis, sed ille fuit solus populus filiorum Israel, licet enim in aliquibus aliis personis esset fides, ut in Iob, & forte in pluribus aliis, in nullo tamen populo uno fuit fides nisi in illo, ergo illi soli populo debuit dari circumcisio, unde & si Abraham fuit data circumcisio & semini eius Gen. 17. tamen per divinam electionem separatus est Israhel à semine Gen. 12. In Isaac vocabitur tibi semine non in Israhel. Itè Esau separatus est à Jacob, sicut scribitur Mala. 1. Jacob dilexi Esau odio habui, quod recitat Apostolus Rom. 9. In filiis autem Jacob non est facta aliqua segregatio, & ideo omnibus illis & solis circumcisio competebat, successores autè Israhel & Esau ad circumcisio tenebantur quandiu fuerunt de familia Abraham & Isaac, non autem post recessum ab eis.

6. Quod autem solis masculis dari debuerit patet, quia circumcisio instituta fuit contra originale peccatum non solum ad effectum remissionis, sed in signum traditionis, sed causa traditionis originalis peccati est solus masculus: si enim Adam peccasset & non Eva, nihilominus peccatum originale traditum fuisset. Si verò Eva peccasset & non Adam, non fuisset propter hoc traditum, ut fuit visum in libro secundo, ergo solis masculis debuit dari circumcisio, & sic patet secundum.

7. Quantum ad tertium notandum est quod circa ritum circumcisionis quedam fuerunt de necessitate sacramenti, aliqua de præcepti necessitate, alia verò solum de solennitate. De necessitate sacramenti fuerunt determinatio membri, & modus circumcidi, scilicet secundum figuram circulari: de necessitate præcepti fuit quod circumcisio parvulorum non differretur vitra octavam diem, de solennitate verò fuit quod cum cultro lapideo fieret. Ratio primi est ista: quia illa sunt de necessitate sacramenti, quæ directe significant interiorum effectum sacramenti, quia sacramenta illud efficiunt quod figurant, sed interior effectus circumcisionis fuit purgatio originalis peccati, scilicet cuius signum fuit determinatio membri, & modus circumcidi, ergo ista fuerunt de necessitate circumcisionis. Maior patet. Minor probatur, quia originale peccatum est vitium traditum per generationem, quare & circulariter, eo quod persona primo inficit naturam, & deinde de natura personam: signum autem manifestum huius infectionis est ablatio circularis præputij à membro generationis, quare &c.

8. Secundum patet scilicet quod dies octavus esset solum de necessitate præcepti, non autem de necessitate sacramenti. De die enim octavo datum est præceptum Gen. 17. quod extendebatur solum ad parvulos. Proselyti enim & advenis accedebant ad fidem & ritum Iudeorum, sicut Achior de quo habetur Iudith 9. non erat determinatus dies ad circumciedum, & Abraham ipso die circumcisus est quo accepit præceptum, ut habetur Gen. 21. 7. Ex quo patet quod determinatio diei non fuit de necessitate sacramenti: quia quod est de necessitate sacramenti respicit æqualiter omnes, sed determinatio diei non respiciebat æqualiter omnes, ergo &c. Et quia circa sacramenta omisio illorum quæ sunt de necessitate solum præcepti non evacuat sacramentum, licet scilicet id omittens peccet, ideo circumcisio facta post octavam diem valebat, sed differens peccabat, scilicet pater & illi quibus incumbere circumcidere puerum. Excusantur tamen à peccato illi qui non circumciderunt filios suos in deserto propter necessitatem quæ tangitur Iosue 5. scilicet quia nesciebant quando castra movenda erant, quæ iudicio columnarum nubis movebantur. De illis autem qui ex sola negligentia vel contemptu prætermittunt, dicit August. quod inobedientiam incurrebant.

9. De præveniendi autem diem octavam videtur magister sentire in littera quod licitum erat imminente mortis articulo. Alij verò dicunt contrarium, quod etiam sentit Hugo de sancto Victore, & probatur per ritum quem adhuc observant Iudei qui ante octavam diem nullum parvulum circumcidunt. Et per glossam quæ habetur Prou. 4. super illud quod dicit Salom. alius

Vide Th.
ar. 2. ad 3.

Vide Th.
ar. 2.
ad 4.

d. 31. q. 2.

Vide Th.
ar. 3. ad 1.

Th. ar. 3.
ad tertium.

Th. ar. 4.
ad tertium.

de seipso: vnguentum erat coram matre mea, quæ dicit quod alius filius Berabeat non computatur, quia ante octavum diem fuit mortuus, & ideo non fuit nominatus, quia nec circumcisi, sed in circumcissione imponebatur nomen, ut apparet Luc. 1. de Joanne, & Luc. 2. de Christo. Item patet per simile, quia nullus animal offerretur domino ante octavum diem, ut habetur Exod. 22. salubantur autem in fide parentum, sicut pueri ante datam circumcissionem, & post datam circumcissionem mulieres quibus non erat datum circumcissionis remedium.

10. Tercium apparet, scilicet quod cultellus lapideus solum erat de solennitate sacramenti, quia ea quæ sunt de necessitate sacramenti vel præcepti in ipsa institutione sacramenti traduntur obligant enim quotienscumque imminet sacramentum ministrare, sed in institutione circumcissionis Gen. 17. nulla fuit facta mentio de cultello lapideo, ergo non fuit de necessitate sacramenti vel præcepti: unde nec iudei modo cultello lapideo circumcidunt. Fuit enim de necessitate ad significandum quod per petram, Christum scilicet omnis superfluitas auferretur ab eis. Et ideo in principalibus circumcissionibus adhibitus fuit cultellus lapideus, ut patet Iosue. 5. & de Sephora, Exod. 4. licet forte illa adhibuerit petram ad circumcissionem filij magis ex necessitate, quam pro solennitate.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quod præna sensibilibus quæ est in circumcissione est ex natura actus, & non pro satisfactione culpe, sicut & in baptismo est præna sensibilibus, cum aqua est nimis frigida.

12. Ad secundum patet responsio, per ea quæ dicta sunt in secundo articulo questionis, quia circumcisio non fuit solum generale remedium contra originale peccatum, sed et significans causam translationis eius, quæ est in solis masculis, ideo &c.

QVÆSTIO VII.

Utrum circumcisio auferat culpam, & conferat gratiam.

Thom. 3. q. 70. ar. 4.



Secundo queritur utrum circumcisio auferat culpam originale, & conferat gratiam: quia sacramenta solum illud efficiunt quod figurant, sed circumcisio solum significabat ablationem non collationem, habebat enim sola ablatione præputij, ergo solum auferat culpam, & non conferat gratiam.

Item poterat contingere quod circumcisio haberet peccatum actuale mortale, ergo si circumcisio in adulto conferat gratiam, sequitur quod circumcisio auferat peccatum actuale, quod nusquam legitur.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit Augustinus, & habetur in littera. Et legitur de consecratione distinctione quarta, capitulo, ex quo instituta est circumcisio. ubi dicitur sic: quo instituta est circumcisio in populo Dei, quæ erat tunc signaculum iustitiæ fidei ad purgationem valebat magnis & parvis originalibus, veterisque peccati, sicut baptismus ex illo tempore valere incipit ad inuentionem mentis, ex quo institutus est, sed baptismus nunc auferit culpam, & conferat gratiam, ergo circumcisio tunc.

4. IDEM expressius dicit Beda in homil. super Luc. 2. super illo verbo, postquam consummati sunt dies octo, & habetur in littera.

5. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an circumcisio auferat culpam. Secundum, utrum conferat gratiam.

6. QVANTVM ad primum sciendum est quod hoc, scilicet quod circumcisio auferat culpam, non possumus convincere nisi vel ex eius significatione, vel ex institutione. Ex primo non, quia multa fuerunt legalia, quæ expressius vel æque expressè figurabant munditionem à culpa, sicut circumcisio, ut per totum in aquis viventibus, de qua habetur Leuit. 15. & expiatio per aquam lustrationis, de qua habetur Numer. 3. & 19. cap. & tamen hæc non auferbant culpam. Restat ergo quod hoc convincatur ex eius institutione. Institutionem autem eius ad hoc, scilicet ad auferendum culpam originale probare non possumus, nisi ex dictis scripturæ. Et illo modo Beda probare conatur ubi supra, dicens sic: Qui nunc per evangelium terribiliter & salubriter clamat, nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei, ipse dum clamabat per legem suam, anima cuius præputij caro circumcisa non fuerat, perit de populo suo, quia pactum meum irritum fecit. Ex quo videtur quod similis sit comminatio non baptizatis, sicut non circumcisis, quod fit propter similem causam, ut sicut non baptizati prohibentur ab ingressu regni celorum propter culpam originale quam auferat baptismus, sic incircumcisi propter eam dem culpam quam auferat circumcisio.

7. Sed contra hoc posset sic argui, quia similis comminatio fit

in lege de observatione sabbati, Leuit. 24. Anima quæ quippiam operis fecerit, delebo eam de populo suo. & Exod. 22. de estu fermentati, & tamen ista non erant sacramenta auferentia culpam, sed solum erant quedam præcepta. Et illo ergo verbo dicto de circumcissione non potest concludi quod sit sacramentum necessitatis propter ablationem culpæ, sed solum quod sit præceptum necessarium ad observandum. Et dicendum est ad hoc, quod imò, ut bene concludit prima ratio: quia præceptum non fit, nisi his qui sunt capaces præcepti, sed illa comminatio fit non solum adultis, sed vniuersis etiam paruulis, qui non sunt capaces præcepti: alia autem de quibus arguitur sunt solum adultis, ergo non est comminatio præcepti, sed potius institutio sacramenti, quod concedendum est. & sic patet primum.

8. QVANTVM ad secundum sciendum est quod magister videtur sentire in littera, quod circumcisio licet culpam auferat, non tamen conferat gratiam, tamen in hoc non tenetur communiter propter duas rationes. Prima est, quia privatio oppositorum necesse est alterum inesse subiecto, sed gratia & culpa se habent ut privatio opposita: culpa enim est privatio gratiæ, ergo si per circumcissionem auferatur culpa, necessarium erit gratiam inesse. Secunda est ista: Circumcisus deinde si erat sine gratia, non ibat ad paradysum: quia erat sine gratia, per quam itur ad vitam æternam, Rom. 6. Gratia Dei vita æterna, nec in infernū, quia erat sine culpa: nec in purgatorium, quia non erat dignus pena sensus, quæ est in purgatorio, & secundum fidem non sunt plures habitationes animarum post mortem, ergo non est conueniens dicere quod circumcisio auferat culpam, & non conferat gratiam.

9. Hæc autem rationes, quantum sint ad veram conclusionem, non tamen probant eam sufficienter. Prima non, quia culpa originalis vel actus non est privatio gratiæ formaliter & directè, sed solum meritorie, quia propter meritum culpe, vel potius demeritum Deus auferat gratiam, si peccat prius eam habebat propter demeritum etiam ad Deum ab illius gratiam ab omnibus de illo peccato deinde deinde per viam naturalis generationis, quam gratiam Deus omnibus infudit, si Adam non peccasset. Sed ipsa culpa originalis vel actualis non est formaliter privatio gratiæ, quia ut prædicta ratio assumit, necesse est alterum privatio oppositorum inesse subiecto apto nō, sed Deum posset facere quod aliquis esset sine culpa originali & actuali, & sine gratia, sicut si aliquis miraculose formaretur de limbo terre (ut Adam) talis enim non haberet culpam originale, nec actuale, nec esset necesse quod Deus daret ei gratiam, quod etiam aliqui existimauerunt de Adam in sua creatione, ergo gratia & culpa originalis, vel actualis non opponitur privatio, nec necesse sit alterum semper inesse alteri.

10. Alia etiam ratio minus valet, quia si Deus ordinasset quod homines nascerentur sine culpa, & sine gratia, & in tali statu alii paruuli morerentur: ordinasset etiam de mansionem quoniam habuissent, sed quia non ordinavit primum, ideo non ordinavit secundum, non quia utrumque sit possibile, sed quia de facto non placuit Deo.

11. Et ideo aliter potest probari prædicta conclusio dupliciter. Primum sic: quia culpam remitti est eam non imputari ad peccatum, sed quandoque gratia non redditur adhuc culpa imputatur ad peccatum, quia carentia gratiæ est poena communis peccato originali & actuali mortali: propter utrumque enim Deus privat hominem gratia, si eam prius habuit, vel habere debuit, quam 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 auferat culpam, sequitur quod conferat gratiam.

12. Et si aliquis diceret quod privatio iustitiæ originalis est poena peccati originalis, sicut privatio gratiæ, & in tali statu alii paruuli morerentur: ordinasset etiam de mansionem quoniam habuissent, sed quia non ordinavit primum, ideo non ordinavit secundum, non quia utrumque sit possibile, sed quia de facto non placuit Deo.

13. AD rationes in oppositum dicendum ad primam, quod sacramenta non solum efficiunt id quod figurant, sed omne illud quod infallibiliter concomitatur effectum figuratum: ablationem

autem culpæ infallibiliter concomitatur collatio gratiæ. Ad secundum dicendum quod per circumcissionem in adulto auferatur culpa non solum originalis, sed etiam actualis mortalis, nisi circumcisus poneret obicem gratiæ, quod utem hoc non legatur pro tanto est, quia circumcisio non ordinatur principaliter ad remissionem actualis, sed originalis.

QVÆSTIO VIII.

Utrum sola fides parentum sufficeret paruulis ad salutem sine signo exteriori.



Dicendum queritur de remedio paruulorum ante circumcissionem eorum. Utrum sufficeret ad salutem eorum sola fides interior parentum, vel requireretur aliquod signum exterioris. Et videtur quod sufficeret sola fides interior sine signo exteriori. Primum sic per auctoritatem Gregorii 4. lib. moralium, & habetur de conf. di. 4. cap. quod apud, di. sic. Quod apud nos valet aqua baptismi, hoc egit apud veteres pro paruulis sola fides.

2. Item si requireretur aliquod signum exterioris, requireretur propter sacramentum, aut propter præceptum, sed neutro modo requireretur, cum non essent instituta aliqua sacramenta, nec de exterioribus actibus aliqua præcepta data, quare &c.

3. IN CONTRARIVM arguitur, quia fides non fuit tunc efficax quam nunc. Sed nunc non sufficit ad salutem 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 alieni. Tertium est quod non sufficiebat fides aliena ut erat per se, sed ut erat ecclesiæ. Quartum est quod non sufficiebat fides interior sine signo exteriori.

5. PRIMVM patet, quia nullus potest iustificari nisi per unionem ad Christum, qui est principalis causa nostræ iustificationis. Sed prima via ad Christum est per fidem sine qua nulla alia esse potest, ergo fides Christi sue mediatoris semper fuit necessaria ad salutem. Per idem patet quod requireretur fides secundum actum & non solum secundum habitum, quia actualis via ad Christum non potest esse secundum habitum, sed secundum actum. Cum ergo actualis iustificatio sit per actualis unionem, non sufficiebat ad iustificationem fides secundum habitum, sed requireretur secundum actum. Idem patet, quia fides opera habetur ad iustificationem per modum meriti ut patet in tertio membro: sed meritum consistit in actu, non autem in habitu, ergo &c.

6. SECUNDVM patet, quia vitium contractum per alium, debet habere remedium per alium. Sed peccatum originale fuit vitium contractum per alium, ergo debuit habere remedium per alium. Cum igitur fides operatur ad eius emundationem (ut dictum est) patet quod non requireretur 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 præntia prout est virtus, vel actus virtutis, & matrimonium prout est quidam contractus in officio naturæ. Neutrum tamen istorum erat sacramentum, ergo valebat per modum suffragij vel meriti. Hoc autem non poterat fides aliena, ut erat per se, quia frequenter erat informis, fides autem informis vnus non merebatur aliquid alteri, nec de congruo, nec de congruo, licet per fidem informem aliquis possit mereri sibi ipsi de congruo, ergo oportebat quod fides illa mereatur paruulo iustificationem ut erat fides ecclesiæ quæ semper est formata, quare &c.

8. QVARTVM patet sic: fides aliena non sufficit ad iustificationem nisi vel est fides ecclesiæ, sed nullus gerit personam ecclesiæ, vel sic per solum actum interiore nisi concomitetur actus exterior, ut patet etiam nunc, sacerdos enim quicumque vnus mentali oratione solum, nullo signo exteriori adhibito facit vel dicit non gerit vicem ministri ecclesiæ. Unde tales orationes sunt eius ut persona privata est & non ut publica, ergo oportebat quod fides interiori adhiberetur aliquis motus exterior factus vel dictus. Probabile enim est quod patres fideles paruulis natis & maximè eximentibus in periculo Deo aliquas preces funderent, vel aliquam benedictionem adhiberent. Ex eodem patet quod adulti poterant iustificari per interioremodum fidei sue absque signo exteriori: quia fides propria licet informis meretur propriam iustificationem sine quoconque exteriori, sicut scriptum allegat apostolus Rom. 4. Credidit Abraham Deo & reputatum est ei ad iustitiam. Ipsa tamen fides homi-

nem iustificabat ut se aliquibus signis quando tempus erat demonstretur, quando tamen illa signa adhibebatur, 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 PRIMVM arg. dicendum quod Greg. fuit huius opinionis, & non oportet eum in hoc tenere: vel dicendum quod Grego. non intendit excludere omne extrinsecum, sed solum illud quod habet rationem sacramenti vel sacrificij: ut patet ex consequentibus verbis.

10. Ad secundum dicendum quod signum exterioris non adhibebatur ratione sacramenti aut præcepti, sed ut motus fide esset non persona ut persona privata est, sed ut gereret vicem ecclesiæ, ut dictum est.

11. AD ARG. in oppositum potest responderi quod fides modernorum est æque efficax sicut fides antiquorum: quod autem præter eam requiratur aliquid extrinsecum ad iustificationem non est propter eius inefficaciam. Sed quia aliquid additum est Deo quod necesse est observari, sicut observantia præceptorum in religioso est æque efficax sicut in seculari, & tamē in seculari sufficit ad salutem, in religioso autem non, quia ex voto religionis aliquid additum est, quod necesse est observari ad salutem eorum.

QVÆSTIO IX.

Utrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi.

Thom. 2. q. 103. ar. 4. & laus in secundum cap. epistolæ ad Galatas



Dicendum queritur utrum legalia debuerint cessare in aduentu Christi. Et videtur quod non, quia secundum Hug. de sancto. Videtur libro de Sapi. sacramenta legalia fuerunt de cimar, oblationes, & sacrificia, sed adhuc manent decime & oblationes, ergo sacramenta legalia non cessauerunt.

2. Item Christus non venit soluere legem, sed adimplere: ut dicitur Mat. 5. Sed hoc non esset nisi in noua lege manerent ea quæ sunt vel inter quæ præcipua fuerunt sacramenta, ergo &c.

3. Item nos tenemur ad seruandum præcepta noui testamenti & statuta ecclesiæ. Sed præceptum apostolorum in nouo testamento fuit de quibusdam legalibus obseruandis. Act. 15. ubi dicitur: visum est spiritui sancto & nobis ut abstinere vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione, ergo tenemur ad legalia obseruanda.

4. IN CONTRARIUM arguitur quia secundum Apost. Hebr. 7. Translato enim sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat. Sed in aduentu Christi translatus est sacerdotium ut de. 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 præceptorum, scilicet moralia, iudicialia & cerimonialia. Moralia continebant æquitatem rationis naturalis. Et hæc sunt præcepta decalogi quantum in obseruantia sabbati esset aliquid cerimoniale. Et quia ratio & æquitas naturalis semper locum habet, ideo præcepta moralia pro omni tempore, sicut ante legem, & sub lege, & post legem debuerunt manere & debent. Iudicialia vero fuerunt ad decidendum causas & lites 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 terre vel populi non esset inconueniens uti eis, non quatenus essent ex veteri lege, sed quia essent utilia pro regimine reipublicæ. Cerimonialia vero fuerunt instituta in veteri lege ad significandum aliqua quæ futura erant in noua. Et inter hæc præcipua fuerunt sacrificia, & sacramenta de quibus solum procedit questio. 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 quæ fuerunt in sacramentis veteris legis, fuerunt enim quantum ad significantiam oblecta, quod inerat eis ex eo quod erat signum futurorum, sicut ait Apo. Hebr. 10. Vmbra habens lex futurorum honoris. Itē fuerunt quantum ad efficaciam imperfecta, quia non conferbant gratiā, vel si conferbant, imperfecta tamē. Unde Apo. Hebr. 7. Nihil ad perfectum adducit lex. fuerunt etiā quantum ad obseruantiam onerosi, unde Aet. 15. dicit Petrus: Quid tetatis imponere iugum super ceruicē discipulorum quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus? Contrario tempore gratia his contrariatur. Est enim tempus veritatis clarè exhibitæ, contra futurorum obscuram significantiam. Ioan. 1. Veritas per Iesum Christum facta est. Item est tempus plenitudinis contra imperfectam efficaciam, Galatas quarto, ubi venit plenitudo temporis, &c. Est etiam nihilominus.

minus tempus mansuetudinis contra onerosam observantiam, Mat. 11. Iugum meum suave est, & onus meum leve. Ex his formari potest talis ratio. Contraria non possunt esse simul, sed mutuo se expellunt, sed sacramenta vel le habuerunt contrarias conditiones ad tempus gratie, ut declaratum est, ergo adveniente gratia tempore sacramenta vel le debuerunt cessare, ut sic veritas preferentialiter exhibita expelleret futurorum significatiam obsecra. unde Aug. contra Faust. 19. dicit sic: Si illa sacramenta adhuc servarentur nihil aliud esset nisi quod ille qui iam venit proficiat venturus, quod enim pronuntiatur futurum, aut frustra pronuntiatur, aut nondum venit. Itē ut plenitudo evacuaret inefficaciam & benignitas onus excluderet, & sic patet primum.

7. QVANTVM ad secundum sciendum est, quod de tempore cessationis legalium fuit inter Hic. & Aug. diversa sententia: volebat enim Hiero. quod statim post passionem Christi legalia fuissent mortifera illis quibus gratia novi testamenti divulgata fuerat, hoc est quod sine peccato mortali non poterant observari, dicit tamen apostolos quodam pia dispensatione huius usus fuisse ad vitandum scandalum Iudeorum. Et ideo Petrus Iudeis non peccavit dispensativē illud faciens, concordans ei quod dicitur 1. Corinth. 9. Omnes omnia factus sum, &c. Et similiter Paulus dispensationē ipsam redarguit. Gētilēs quorum Paulus erat apostolus exemplo Petri illa sacramenta quasi necessaria quærerent. Nam & Paulus invenitur eadem pia simulatione servasse, ut habetur Act. 21. Et sic videtur excusatur & Petrus à culpa, & Paulus à proci reprobatione.

8. Sed quia non videtur conveniens quod apostoli contra veritatem doctrinæ fecissent aliquid ad vitandum scandalum, utilius enim nasci scandalum permittitur quā veritas relinquatur, ut dicitur Beda. Nec videtur conveniens quod Paulus Gal. aliquid simula te diceret ubi dicit Petrus reprehensibile fuisse. Ideo Aug. dicit aliter & melius quod ante passionem Christi sacramenta legalia fuerunt à Iudeis ex necessitate observanda propter institutionē divinā, sed post passionem Christi & ante divulgationem evangelii observari poterant à Iudeis ad fidē convertis non ponendo spem in ipsis quasi essent alicuius virtutis, aut quasi sine eis gratia Christi non sufficeret ad salutē, sed ne omnino videretur lex vetis reprobata tanquā per se mala, ut idololatria. Erant enim mater sy nagoga sic cō honore deducenda ad templū. Sed post divulgationem evangelii legalia fuerunt mortifera, medio ergo tempore Petrus & Paulus & alij apostoli legalia observaverunt, non simulatoriē, sed verē, non ponendo tamen in eis spem. Petrus tamen incaute se habuit in observatione legalium nimis condescendens Iudeis, qui legalia observanda dicebat, ita ut aliqui eius exemplo inducerentur ad ea observanda quasi necessaria. Et ideo verē reprehensibilis erat, quia aliquā culpa licet leve incurrit. Alij dicunt quod graue, quia non ibat ad veritatem evangelii (ut dicitur Gal. 2.) Paulus vero ipsum verē reprehendit, & sic patet secundum.

9. AD argumenta in oppositum. Ad primum dicendum quod decimæ & oblationes non pertinebant ad sacramenta vel 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 decimæ sunt ad sustentationem ministrorum ecclesiæ. Oblationes verō sunt opus devotionis fidelium.

10. Ad secundum dicendum quod Christus implevit legē quo ad præcepta moralia superaddendo consilia, quo ad figuralia verō exhibendo preferentialiter quod figurabant futurum, quo facto cessare debuerunt ut ostensum est.

11. Ad tertium dicendum quod sententia apostolorum Act. 15. non fuit præceptum in posterū observandum quantum ad aliqua quæ ibi continentur, sed fuit partim ad servandā conscientiam, partim verō ad servandā pacē Iudeorum & Gētiliū ad fidē noviter converforū. prohibebatur ergo fornicatio tanquā per se mala propter conscientiam quæ prius apud Gētilēs non reputabatur peccatū, imolata autē idolis prohibebantur tanquā illa quæ poterant in cordibus Iudeorum generare suspitionē idololatriæ de Gētilibus ad fidem converteris. Sanguis autem suffocatus prohibebatur, quia abominatio erat Iudeis propter dissuetudinē, sicut etiam hodie oportet si aliquis vult cum alio socialiter vivere ut abstinere ab his quæ alijs abominantur. Et institutum fuit propter pacem quousque plenē divulgatum esset evangelium.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



AM AD sacramenta nove legis. Prius determinavit magister de sacramentis in cōmuni. Hic descendit ad sacramenta nove legis, circa quæ principaliter versatur intentio. Et dividitur in duas partes. Primum premit tit quædam cōmuni quæ exiguntur ad sacramenta nove legis. Secundo prosequitur de ipsis sacramentis in principio dist. 3. ibi. Post hoc vidēdū est quid

est baptismus. Prima est principalis lectio. Et dividitur in duas. Primum determinat de quibusdā qui preexistunt ad sacramenta nove legis. Secundo prosequitur spiritualiter de quodā, scilicet de baptismo Ioh. qui preexistebat ad ea ut di spolitio, vel preparatio, & maxime ad baptismū Christi. Secūda ibi. Nunc verō de baptismi sacramēto. Prima dividitur in tres. Primum ponit sacramentorū no. le. dist. 1. in 1. quāto ad nūm rum & effectū. Secundo ponit ipsorū institutionē & institutionis tēpus. Tertiū excipit modū quāto ad aliquā. Secūda ibi. Si verō quæritur quare. Tertia ibi. Fuit tamē cōsuetudinē. Secūda pars principalis in qua determinat de baptismō Ioh. dividitur in tres partes. Primum ostēdit differētiā ipsius ad baptismū Christi. Secundo ostēdit quādam cōditiones eius. Tertiū quomodo ipsius suscipiētes se haberēt. Secūda ibi. Ad quid ergo utilis erat. Tertia ibi. Hic cōsideretur. Et hec est sententia lectio. In generali.

2. IN speciali autē sic procedit magister & proponit primum quod septem sunt sacramēta nove legis, & ea enumerat, quorū quoddam dicit principaliter ad remedia instituta, quædam principaliter ad gratiæ collationē, quædam verō ad virtutē. Postea verō dicit quod ita sacramenta, quia sunt salutis collatiua non debuerūt ante tēpus salutis (scilicet ante advenitū Christi) instituta fuisse, & cōmuni passione & morte virtutē sortita sunt. Subdit autē quod Christum venire distulit donec homo de insufficientiā legis nature & legis scriptæ convinceretur quod emendare non posset. Postea addit quod cōsuetudinē ante peccatum non fuit institutum nisi in officiū & sacramentū, post peccatum autem cum his in remedium. Postea dicit quod baptismus Iohannis qui preexistebat baptismū Christi, in hoc differēbat, quia baptismus Ioh. erat in aqua solū ad penitē tiam præparans, non autem remissionē peccatorum dābat. Postea ponit huius baptismi cōditiones. Et primum quāto ad virtutē, utilitas enim eius erat præparatio ad baptismū Christi. Secundo quāto ad nominationem, quia dictus est baptismus Ioh. cō quod nihil fiebat in eo quod Ioh. non faceret. Tertiū quāto ad genus, quia potest largi dīci sacramentū, cō quod rem sacra (scilicet baptismū Christi) signabat. Vltimū querit verū baptizati baptismō Ioh. fuerint iterū baptizandi baptismō Christi. Et sub qua forma verborū baptizabat Ioh. Et respondet ad primum quod qui ponebant spem in baptismō Ioh. & perfectā fidem, non erant rebaptizandi baptismō Christi. Ad secundū verō respon det quod Ioh. baptizabat in nomine venturi. Et in hoc, &c.

Verum omnia sacramenta nove legis fuerint immediate à Deo instituta.

Thom. 3. q. 64. art. 2.



TRCA distinctionem istam quæritur de duobus. Primum est de sacramentis nove legis in generali. Secundum est de baptismō Ioh. qui fuit præparativus ad baptismum Christi. Circa primum quæritur duo. Primum de sacramentorum nove legis institutione. Secundo de eorum sufficientia, & ordine. Quomodo ad primum quæritur utrum omnia sacramenta nove legis fuerint à Deo immediate instituta. Et videtur quod non, quia ea quæ instituta sunt à Christo expressē traditū sunt in scriptura, quia per nihil aliud scimus aliquid de factis Christi, sed de institutione multorum sacramentorum nihil legitur in scriptura. Christus dixit, ut de confirmatione & extrema unctiōe, ergo videtur quod talia non fuerint à Christo instituta.

2. Item apostoli gesserunt vicem Christi in terra: sicut ergo Christus potuit aliqua sacramenta instituere (ut dominus) ita apostoli ut vicarij.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia digniora sunt sacramenta nove legis quam veteris, sed sacramenta veteris fuerunt instituta à Deo, ergo fortiori ratione sacramenta nove legis.

4. RESPONSIO. Sciendum est quod si quæstio ista esset de possibili, videlicet quis posset sacramenta instituere, diceretur esset quod solus Deus per primariam auctoritatem, sed per auctoritatem commissam potuissent homines quantum ad aliquod si eis commissum fuisset. Primum apparet, quia sicut per primariā auctoritatem nullus potest legē couellere nisi qui potest tribuere legē virtutē subditos obligandi, sic ille solus potest sacramenta instituere qui potest ipsis dare virtutē iustificandis, quia sicut lex auctoritate legislatoris obligat, sic sacramentū ex virtute institutionis non ex se iustificat, sed solus Deus potest tri buere virtutem sacramentis iustificandi, ergo solus Deus per primariam auctoritatem sacramenta instituere potest.

5. Secundum patet quia omne illud potest Deus conferre hominibus cuius homines sunt capaces, quia Deus potest facere quicquid cœtorum potest suscipere, sed homines sunt capaces huiusmodi auctoritatis instituendi sacramenta per potestatem commissam ut vicarij, ergo &c. Minor declaratur, quia sicut

nihil repugnat nature rei quod homo sit minister dispensationis sacramenti, sic etiam non repugnat quod sit minister institutionis quantum ad aliquod. Et quantum ad determinationem rerū, & verborum, in quibus sacramenta consistunt (potuissent enim Deus committere hominibus quod eligeret res & verba in quibus sacramentum baptismi vel aliud quodcumque consisteret) sed quantum ad virtutem sacramentorum sive eis inherenter, sive per passionem Dei assistentem non potuit homo esse capax institutionis sacramentorum, quia nec poterat talem virtutem sacramentis conferre, nec per passionē divinam eis adhibere quāvis potest promulgare. Et ideo quantum ad hoc non potuit prius homo esse institutor sacramentorum etiam ut vicarius, sed solum quo ad primum. Et quia vicarius vel minister non habet potestatem nisi secundum formā sibi traditā, hinc est quod potuit committi hominibus quoddam sacramentū institueret absque hoc quod in huiusmodi mutaret vel in eis dispenseret, sicut & nunc ministri qui sunt soli dispensatores sacramentorum mediāntibus sacramentis spirituales effectum conferunt quem asserere non possunt, potest nihilominus Deus conferre vtrāque auctoritatem hominibus. ut sacramenta institueret, & instituta mutaret, vel in institutis dispenseret. Si verō quæstio sit de facto, scilicet an omnia sacramenta fuerint à Deo immediate instituta, quamvis aliqui cōsueverint quod non, sed solum illa quæ sunt maioris necessitatis, aut dignitatis, ut baptismus, penitentia, eucharistia, & ordo, de quorum institutione expressē habetur in evangelio. Confirmatio verō & extrema unctiō instituta fuerūt ab ipsis apostolis (ut dicunt) quod quid sunt minoris auctoritatis & necessitatis.

7. TAMEN probabiliter tenetur, quod omnia fuerint à Deo immediate instituta. Cuius ratio est, quia fundamentū ecclesiæ sunt fides & sacramenta. Unde Aug. tractans illud Ioh. 19. Vnus noster latus cœtus eius aperuit & continuo exiit sanguis & aqua. Dicit quod sicut de latere Adam dormienti formata est Eva, sic de latere Christi in cruce morientis formata est ecclesia, quia inde fluxerunt ecclesiæ sacramenta. Cū ergo nullum sacramentorum sit quod non pertineat ad fundamentum ecclesiæ, probabile est quod non solum quædam, sed omnia fuerint à Christo fundatore ecclesiæ instituta. In hoc tamē vera est prima opinio quod si institutio sacramentorum vocetur promulgatio eorum, sic illa quæ sunt maioris necessitatis, vel dignitatis fuerunt à Christo instituta & immediate promulgata. Quæ verō non sunt tantæ dignitatis aut necessitatis, fuerunt promulgata ab apostolis processu temporis.

8. Et dictis sequitur quod omnia quæ per ecclesiā post Christum instituta sunt non sunt sacramenta, sed sacramentalia, ut benedictiones abbatum, abbatissarum, virginum, vestimentorum, & aquæ benedictæ, unctiōes regum, consecrationes altarium, ecclesiarum, vasorum, & huiusmodi, in quibus sicut ecclesia potest instituere, sic potest destituere, & dispensare, & mutare. Vnde papa qui præest toti ecclesiæ potest de plenitudine potestatis facere consecrationem altaris, virginum vel abbatissarum, & alia quæ prædicta sunt simplici sacerdoti, licet non debeat nec forte fieri possit sine scandalō. Probabile est enim quod ea quæ per ecclesiā maxime tempore apostolorum & discipulorum ordinata sunt, processerunt à spiritu sancto.

9. AD rationes in oppositum. Ad primam dicendum quod si ut dicitur Ioh. 20. multa signa fecit Iesus quæ non sunt scripta in libro hoc, unde est quod nihil legeretur expressē in scriptura de institutione aliquorum sacramentorum, tamen non sequitur quia Christus instituerit, & quia multa fecit quæ non scripta sunt, sed derivata sunt ad posteros ex familiarī traditione apostolorum, sicut dicit Apostolus pri. Corin. 11. Cetera eam vobis disponam. Posset tamen dici quod Christus sacramentum confirmationis instituit quando manus imposuit pueris. Extrema unctiō vero vactionem quando apostolos misit ad prædicandum quod vagabatur oleo infirmos, ut legitur Mar. 6.

Ad secundum dicendum quod apostoli & eorum successores sunt vicarij Dei quantum ad regnum & regimē institutę ecclesiæ per fidem & sacramenta: unde sicut eis non licet constituit aliam ecclesiā, ita non licet eis tradere aliam fidem, nec in huiusmodi alia sacramenta. Sunt enim ministri & dispensatores Christi, ut dicitur pri. Cor. 4. Sic nos existimē homines ut ministri Christi & dispensatores ministeriorum Dei.

QVÆSTIO II.

Verum sint plura sacramenta quam septem, & an bene ordinentur.

Thom. 3. q. 65. art. 1.



DE RECV DVN sic proceditur. Et arguitur quod sint plura sacramenta quam septem, quia ecclesia fundata est super articulos fidei & super sacramenta, ut dictū fuit supra, sed articuli sunt plures quā septem, ergo & sacramenta.

2. Itē Dionys. determinat de sacramētis & ecclesiastica hierarchia præced. q. nō posuit penitentiā, nec matrimonium, ergo nō sunt nisi quinque.

3. Item sacramenta nove legis figurabantur in sacramentis veteris, sed sacramenta confirmationis & extremæ unctiōis nō præcesserunt in veteri lege aliquid signū, ergo cōfirmatio & extrema unctiō nō sunt sacramenta, & sic nō sunt nisi quinque sacramenta ut videtur.

4. IN contrarium est doctrina ecclesiæ & magister in litera.

5. RESPONSIO. Videndum est primum de numero & sufficientia sacramentorum, & secundo de ordine eorum.

6. QVANTVM ad primum sciendum est quod numerus & sufficientia sacramentorum potest haberi dupliciter. Vno modo sic: Sacramenta enim perficiunt nos in vita spirituali, quæ ali quo modo conformitatem habet ad vitam corporalem, & ideo per cōparationē ad ea quæ sunt in vita corporali, sic sumenda est eorū sufficientia. In vita enim corporali perhibetur aliquis dupliciter. Vno modo quo ad se ut est persona privata. Alio modo per respectū ad cōmunitatē cuius est pars, quia homo est naturaliter animal sociale. Primo modo perhibetur aliquis in vita corporali tripliciter. Primo acquirendo esse per generationē. Secundo modo acquirendo perfectā quantitatem & virtutē per augmentum. Tertiū modo continuando vtrūque per nutritionem. Similiter in vita spirituali. Primo acquiritur esse spirituale per baptismū qui est spiritualis regeneratio secundum illud ad Tit. 3. per lavacrum regenerationis, &c. Secundo acquiritur perfectio virtutis cuiusdam spiritualis quantitatis per confirmationem quæ est quasi spirituale quoddam augmentum, quia in ea datur spiritus sanctus ad robur, ideo dictum est apostolis, Luc. ult. mō. Sedete in civitate donec induamini virtutē ex alto. Tertiū vtrumque conservatur per eucharistiam tan quam per quoddam alimentum spirituale, unde dicitur Ioh. 6. Nisi manducaveritis carnem filij hominis & biberitis eius sanguinem, &c. Et hæc quidem sufficeret hominibus tam in vita spirituali quā in vita corporali si haberet vitam impassibilem, sed quia homo incurrit quandoque infirmitatem corporalem & spiritalem, scilicet peccatū, ideo necessaria est hominibus curatio ab infirmitate, quæ quidem curatio est duplex, una quæ sanitatē restituit & loco huius in vita spirituali est penitentiā. Alia est quæ pristinā valetudinē reddit. Et loco huius in spirituali vita est extrema unctiō, quæ remouet peccatorum reliquias, & hominē paratū reddit ad finalem gloriam. In ordine autem ad totam cōmunitatem perhibetur totus homo dupliciter. Vno modo in statu prælati accipiendo gradū regēdi totā multitudinē, & ad hoc perhibetur sacramentū ordinis. Alio modo in statu subditi multiplicatio cōmunitatē per actū propagationis, ad quod ordinatur sacramentū matrimonij. Et ita sunt in universis septē sacramenta.

7. Alio modo potest sumi breuius eorum sufficientia ex parte adiutorij quod cōferunt sacramenta enim expediunt nos ad actus virtutū quæ sunt septem, tres theologice, & quatuor cardinales. Ad actus ergo fidei expedit nos baptismus. Ad actum spei extrema unctiō. Ad actum charitatis eucharistia. Ad actū verō fortitudinis confirmatio. Ad actum iustitię penitentiā. Ad prudentiā actum ordo. Ad actum temperantię matrimonium.

8. QVANTVM ad secundum sciendum est quod ordo istorum sacramentorum prout de ipsis determinat magister est ordo secundum viam generationis & quo ad nos, secundum quē modum bonum privatum personæ singularis prius est quā bonū commune ecclesiæ, sicut pars est prior suo toto. Et ideo sacramenta quæ pertinent ad bonū commune personæ præordinantur illis quæ pertinent ad bonū commune ecclesiæ, scilicet ordini & matrimonio: inter illa verō quæ pertinent ad bonum privatum personæ primum est sacramentum intrantium, scilicet baptismus. Vltimū verō est sacramentum exeuntium quod est extrema unctiō, media autem sacramenta progredientiū inter quæ primum est illud quod pertinet ad gratiæ collationē roborationem, scilicet confirmatio, deinde illud quod pertinet ad gratiæ conservationē, scilicet eucharistia. Vltimū illud quod pertinet ad eius reparationem si eam cōtingat amitti, & hæc est penitentiā. Inter verō sacramenta quæ respiciūt bonū commune ecclesiæ illud est prius quod ordinat & dispētat (ordo) quā illud quod ordinat & dispensatur ut matrimonium.

9. AD primum arguitur quod articuli & sacramenta non correspondēt sibi invicem, imō vni continetur sub altero, quia fides sacramentorum pertinet ad specialem articulum, scilicet sanctorū cōmunionem, remissionem peccatorum. Et ideo nō oportet sacramenta multiplicari secundum multiplicationem articulorum.

10. Ad secundum dicendum quod Dionys. non præten dit in præ allegato loco determinare de sacramentis, sed de actionibus hierarchicis quæ consistunt in consecratione per ministros ecclesiæ facta, & quia matrimonium & penitentiā possunt habere suum effectum sine tali consecratione, ideo de eis non determinat.

11. Ad tertium dicendum quod in veteri lege non præcessit figura extremæ unctiōis: quia extrema unctiō est preparatoria ad gloriam quā tunc statim post mortē consequi non poterat sicut modo, similiter in cōfirmatione datur plenitudo spir. san. ad robur, &

scilicet sit conueniens: Ego te baptizo in nomine patris, & filij, & spiritus sancti. Et videtur quod non, quia eodem precepto mandatum est apostolis docere & baptizare Mat. ultimo. Ite docete omnes gentes baptizantes eos, &c. Sed docentem non oportet dicere ego te docere, ergo nec baptizantem ego te baptizo.

2. Item effectus baptismi est a virtute trinitatis: sed tanta est virtus vnius personae sicut trium, ergo tantum valet expressio vnius sicut trium.

3. IN CONTRARIUM est traditio ecclesiae.

4. RESPONSIO dicendum quod tria sunt in forma iam dicta baptismi. Vnum est expressa nominatio personarum in trinitate. Secundum est ordine retrogrado expressio actus baptizandi & personae suscipientis baptismum, cui dicitur baptizo te. Tertium est expressio personae baptizantis cum dicitur ego. Secundum haec, dicenda sunt tria. Primum est quod expressio trium personarum in trinitate est de necessitate baptismi. Secundum est quod 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. PRIMVM patet tripliciter. Primum ex Christi traditione quae habetur Mat. ultimo, ut allegatum est. Ite docete, &c.

6. Secundo ex ratione, quia cum baptismus sit specialiter sacramentum fidei (per baptismum enim adscribitur quis primò ceteri 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 personam 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 vnius personae nisi omnes exprimentur.

7. Tertio patet idem ex expressa determinatione ecclesiae quae habetur in littera, & allegatur de consecra. dist. 4. In synodo angelorum ubi dicitur sic. In supradicta synodo sacerdotes voluerunt, ut qui vna personam de trinitate in baptismo non nominaret, id verum baptismum esse non posset: quod pro certo verum est.

Th. ar. 6

8. Quod autem in primitiua ecclesia baptizabatur solum in nomine Christi, ut legitur Act. 9. factum est ex speciali reuelatione, & dispensatione spiritus sancti sine qua non potuisset fieri. Causa autem fuit ut nomen Christi amabilius redderetur quod valde odiosum erat incredulis, sicut dicit Apostolus 1. Cor. 1. Nos predicamus Christum crucifixum. Iudeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam. Et quia in baptismo dabatur visibiliter spiritus sanctus ex hoc redditum est nomen Christi amabilius ratione baptismi talis quod conferebatur in nomine ipsius, cessante autem causa cessauit dispensatio, unde nunc non esset baptismus si baptizaretur solum in nomine Christi.

9. In praedicto igitur articulo intelligenda est responsio Niconi papae ad consulta Bulgarorum de consecra. dist. 4. cap. a quodam Iudaeo, aliter non, unde Ioan. errauit 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 verum baptismus esset, quod non est verum ut patet ex dictis: quia licet in nomine Christi possit intelligi trinitas, scilicet pater vngens, filius vngens, & spiritus sanctus, contra hoc non sufficit, quia forma verborum sacramentalium debent esse vocaliter & sensibilibiter expressae, sicut & materia est res sensibilibilis, nec sufficit intellectualis reipollentia.

10. SECVNDVM principale patet dupliciter. Primum per rationem quae talis est, illud est directè de forma baptismi quod directè representat interiore effectum baptismi, sed expressio actus baptizandi, & personae baptizatae directè representat effectum baptismi, ergo est de necessitate sacramenti. Maior patet, quia sacramenta illud efficiunt quod figurant, & tam efficiuntia quam significantia potissimum attribuitur foris. Minor similiter patet, quia interior effectus baptismi est ablutio suscipientis à peccato originali, quam directè signat expressio actus baptizandi cum persona baptizata, cum dicitur baptizo te, quod idem est quod abluo te. Secundo patet idem ex determinatione ecclesiae quae habetur extra de baptismo & eius effectu, cap. ubi dicitur sic. Si quis puerum in aqua immerferit in nomine patris & filij & spiritus sancti, & non dixerit ego te baptizo, non est puer baptizatus.

11. TERTIVM principale patet sic, illud quod est de necessitate baptismi est idem apud omnes conferentes verum baptismum, quia omisio alicuius quod est de necessitate sacramenti euacuat sacramentum, sed expressio personae baptizantis non obseruatur apud Graecos, baptizant enim sic, baptize te seruus Christi in nomine patris, &c. Et tamen conferunt verum baptismum, quia reuertentes ex eis ad obedientiam ecclesiae non rebaptizantur, ergo expressio personae baptizantis non est

de necessitate sacramenti. Causa autem, quare Graeci non expriment personam baptizantis est error qui tangitur 1. Cor. 1. quia quidam eorum attribuebant baptismum ministro baptismi, dicentes Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollonis, &c. Ad quod excludendum non expriment nomen ministro, 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 sciens omittens peccat, tamen verè baptizat.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de verbis sacramentalibus, quae efficiunt quod significant (propter quod ut efficiant oportet quod exprimentur, quia quod non est nihil efficere potest. Et per eandem rationem dicuntur ad non intelligentem ut factus, non ut instructus.) Et de verbis doctrinae quae solum sunt instructivae, non enim per hoc docetur aliquis, quia dicitur ego doceo te. Et ideo non oportet haec in doctrina exprimeret.

13. Ad secundum dicendum, quod licet sit tanta virtus vnius personae sicut trium, non tamen est ita sufficiens protestatio fidei expressa vna persona tantum, sicut omnibus expressis vocibus aut expressio requiritur in forma sacramentorum, ideo non sufficit expressio vnius personae sine expressione omnium.

Q. V A E S T I O II.

Verum circa formam baptismi possit aliquid immutari saluo sacramento.

Thom. 3. q. 60. art. 3. & q. 66. art. 6.



SCVNDUM quaeritur verum circa formam baptismi possit aliquid 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. Formae enim rerum sunt sicut numeri in quibus facta quacunque mutatione mutatur species, ut dicitur octavo metaphysicae, ergo similiter in formis sacramentorum facta quacunque mutatione circa formam sacramenti mutatur natura sacramenti.

1. Item forma se habet principaliter 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.

2. IN CONTRARIUM est, quia alia forma videtur Latini, alia Graeci, & tamen utrique verè baptizant.

3. 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, quia si hoc intendat sacramentum frustretur. Cuius ratio est, quia sacramenta habent virtutem in fide ecclesiae, non persone, sed intendens inducere errorem, id quod facit, non facit in fide ecclesiae, sed potius contra fidem ex quo intendit inducere errorem, ergo talis non confert verum sacramentum. Hoc autem est verum de illo qui intendit inducere errorem contra institutionem Christi, & vsum ecclesiae apostolicae, quia talis non intendit facere illud quod facit ecclesia, & illud quod Christus instituit. Sed si aliquis intendit in generali facere illud quod Christus instituit, & quod ecclesia catholica & apostolica obseruat, licet in specialitate, & errorem illum inducere vellet, non propter hoc tolleret sacramentum. Verbi gratia: Graeci qui confitent in sermone, quia Christum credunt sic confiteantur. Si vltimius crederet quod non posset confiteri in azimo, & hunc errorem intendere introducere, non propter hoc euacuaret sacramentum, quin verè conficeretur in sermone. Et sicut est de tali mutatione circa materiam eucharistiae, vel alterius sacramenti, sic est de mutatione circa formam baptismi, quia si habetur generalis intentio faciendi quod Christus instituit, & in speciali erratur, & errans intendit illum errorem in alios diffundere, ex hac sola intentione induci error tunc solum confiderandum est qualis mutatio fiat in forma verborum. potest autem fieri mutatio in verbis sex modis, scilicet vocum variatione, additione, subtractione, corruptione, transpositione, & interruptione.

4. Q. V A N T V M ad primum sciendum, quod variatio vocum potest fieri dupliciter: vno modo quo ad voces solum, & non quo ad principalia significata, vel quo ad voces & significata simul. Prima mutatio non obest sacramento, cuius ratio est, quia verba sacramentorum habent efficaciam ex eo quod 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 posset sacramenta conferri nisi in sermone Hebraico in quo formae sacramentorum fuerant à Christo institutae, vel potius promulgatae, nunc autem potest conferri quocunque sacramentum in quacunque lingua Latina, Hebraica, Graeca, & etiam in omni alia materna. Si verò fiat variatio vocum & significatorum simul, sive fiat totaliter, vel principaliter nullum est sacramentum. Et primum quidem de se planum est. Si enim nutritur immergendo puerum diceret, ego balneo te ut melius possis dormire, nullus esset baptismus propter totalem mutationem significatorum. Similiter est si fiat mutatio significatorum quantum ad principalia significata. Si enim dicatur, 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 significant eas principaliter, sed actus notionales earum. Causa autem horum est, quia licet numerus personarum non sit aliud quam personae numerate, & notionales actus sint idem quod personae, 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 sit per haec verba, pater, & filius, & spiritus sanctus, & non per alia nisi eis correspondentia secundum diuersitatem idiomatum, ut dictum est.

5. DE ADDITIONE verò notandum est, quod aut est corruptio sensum verum verborum, aut non, si sit corruptio sensus nullum est sacramentum: ut si dicatur baptizo te in nomine patris maioris, & filij minoris, & cetera: quia ista determinatio corrumpit fidem ecclesiae in qua dantur sacramenta. Si verò sit talis additio quae non corrumpit debitum sensum verborum sacramenti non tollitur sacramentum, ut si aliquis dicat, ego baptizo te, in nomine patris omnipotentis, & filij eius vniuersalis, & spiritus sancti paracleti. Et fortiori ratione est hoc verum quando talis additio fit in principio, vel in fine, ut si dicatur, beata virgo te adiuuet, & baptizo te, & cetera, vel ego baptizo te, & cetera, & in fine dicatur, beata virgo te adiuuet, verus esset baptismus. Si verò diceretur, ego te baptizo in nomine patris, & filij, & spiritus sancti, & beate virginis, non esset baptismus si intelligatur in nomine beate virginis sic baptizari, sicut in nomine patris & filij, &c. quo baptismus consecratur, quia talis sensus esset contrarius verae fidei, & per consequens tolleretur veritas sacramenti. Si verò intelligatur quod additur in nomine beate virginis, non quod nomen beate virginis aliquid operetur in forma baptismi, sed ut eius intercessio proficit baptizato non tollitur perfectio sacramenti, quia tamen iste sensus est improprie nullo modo est aliud vel aliud simile faciendum.

6. DE SUBTRACTIONE verò breuiter sciendum est, quod si subtrahatur aliquid de essentia formae tollitur sacramentum, si verò tollatur aliquid quod non est de essentia formae, nihilominus remanet perfectum sacramentum: unde si à forma baptismi tollatur ego, & à forma sacramenti eucharistiae tollatur enim (cū hac sint de forma solum ex institutione ecclesiae) non propter hoc tollitur sacramentum, quicquid autem tollitur aliud, sacramentum esset nullum.

7. IDEM dicendum est de corruptione verborum, quia si sit talis quae tollat perfectum sensum verborum, quod sit maxime quando sit corruptio in principio dictionis, (ut si mutetur prima syllaba de hoc quod est pater, & loco eius dicatur matris, & totaliter tollatur sensus dictionis) tunc ex tali corruptione verborum corrumpitur sacramentum: si verò sit talis corruptio, quae non mutat perfectum sensum verborum quae sit maxime in fine dictionis (ut si vetula, vel aliquis ignarus linguae Latinae infringens de lingua diceret, ego te baptizo in nomine patris & filij & spiritus sancti, & nihilominus esset verum sacramentum, sicut dicitur de consecratione dist. 4. cap. reuelantur.

8. 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, ut si dicatur, in nomine spiritus sancti, & filij, & patris, quia licet de fide non solum sit numerus personarum, sed etiam ordo earum, ille tamen ordo non est durationis, vel vocalis expressionis, sed solum originis, qui sufficienter in nominibus personarum intelligitur qualicunque ordine personae exprimentur.

9. Q. V A N T V M autem ad interruptionem dicendum est, quod si interruptio sit tanta quod discontinue intentionem mutet, totaliter tollitur sacramentum, aliis non in omnibus autem talis mutationibus sciendum est quod quicunque sciens

& sponte mutat aliquid circa formam sacramentorum peccat grauiter, etiam si talis mutatio sacramentum non tollat.

10. AD ARGUMENTA. Ad primum dicendum quod si cur variatio formarum substantialium quo ad essentialia variat naturam rei: non autem variatio earum quantum ad accidentalia, sic variatio circa formas sacramentorum quantum ad essentialia tollit sacramentum & non quantum ad accidentalia.

11. Ad secundum dicendum quod circa materiam baptismi potest fieri mutatio in accidentibus, utpote quod aqua sit calida vel frigida, non autem in essentialibus, oportet autem quod semper fiat in aqua retinente naturam & speciem aquae, & eodem modo dicendum est de mutatione circa formam.

12. Per idem patet ad argumentum alterius partis: quia mutatio formae baptismi inter Latinos & Graecos non est quantum ad aliquid quod sit de essentia formae.

Q. V A E S T I O III.

Verum plures possint simul vnum baptizare.

Thom. 3. q. 67. art. 6.



ERTIO quaeritur verum plures possint simul vnum baptizare. Et videtur quod sic, quia difficilius est quod vnum agens in plura agat, quam quod 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 maxime necessitatis, sed in aliquo casu videtur esse necessarium quod plures baptizent vnum, puta si aliquis paruulus esset in articulo mortis, & adesset duo, quorum vnus esset mutus & alter mutes: neuter illorum posset solus baptizare, quia mutus non posset proferre verba, mutus verò non posset immergere, quorū vtrunque est necessarium ad baptismum: oportet ergo quod alter eorum solum verba proferret, alter verò solum immergeret, & sic duo baptizarent eundem, quare &c.

3. IN CONTRARIUM est, quia vnus agentis est vna actio, sed baptismus est actio baptizantis, ergo si plures baptizarent vnum, plures essent baptismi, quod est contra illud quod dicitur Ephesios 4. Vnus dominus, vna fides, vnum baptismum. Item sicut est in generatione carnali sic est in generatione spirituali: quae est baptismus, sed in generatione carnali sic est quod plures patres carnales non possunt esse vnus filij, ergo in baptismo qui est regeneratio spiritualis, plures non possunt regenerare vnum, quare &c.

4. RESPONSIO. Quod duo baptizent vnum potest dupliciter intelligi: vno modo quod neuter eorum faciat, sed quilibet partem, utpote 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. Q. V A N T V M AD PRIMVM modum dicendum quod vnus non potest baptizari à duobus. Cuius ratio est, quia ipsa forma verborum baptismi includit quod ille idem qui profert verba abluat baptizandum. dicit enim, ego baptizo te, quod idem est quod abluo te, sed hoc non obseruatur quando vnus dicit verba & alter abluat, ergo tali modo baptizandi non habet locum forma baptismi, propter quod nihil sit. Et confirmatur per illud quod habetur in Decreto 22. distinct. cap. quorundam. ubi dicitur quod ab vno debet fieri totum in ordinatione. Et simile videtur de baptismo.

6. Sed contra hoc arguit quidam sic: forma qua vtuntur 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, baptize te 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, ut prius dictum fuit.

7. Ad argumentum dicunt quod in sacramento quod non est necessitatis vnus debet facere totum: ut in sacramento ordinis & confirmationis & extremae unctionis: sicut est in casu decreti allegati, ubi dicitur quod cecus ordinabat, & alius legebatur & nulla est ordinatio. Sed in sacramento baptismi quod est necessitatis licet potest omitti quicquid non est de necessitate sacramenti. Cū igitur vnitas ministrum 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, ut dicunt, de necessitate sacramenti baptismi quod vnus & idem dicat verba & applicet materiam, & in tantum procedunt isti,

ut dicant quod potest dici, quod etiam solus mutus immergens vel aspergens puerum, si utatur uero pro uerbis uere baptizat, sicut confitens & contrahens matrimonium potest uti nuptibus pro uerbis, & est uera confessio, & uerum matrimonium. Et amplius dicunt, quod sacerdos potest absolueret a peccatis sacramentaliter, sine uerbis utendo nuptibus, & imponunt falsum coram Romano, quod penitentiarii domini papae absoluit a peccatis per litteras sine quibusque uerbis.

8 Ad primum istorum dicendum, quod licet ex forma qua utuntur Graeci non ita euidenter appareat, quod unus & idem debeat aspergere puerum & proferre uerba sicut apparet ex forma qua utitur Romana ecclesia. Tamen ex traditione Christi hoc est obseruandum tam apud Latinos quam Graecos. dicit enim Christus Mat. vlti. mittens discipulos ad baptizandum, baptizantes eos in nomine patris, ergo baptizanti & non alij commisit, quod baptizando inuocaret patrem & filium & spiritum sanctum. Et hoc expresse insinuat forma qua utitur Romana ecclesia, quae ex traditione Christi sumptis originem.

9 Ad secundum dicendum quod in nullo sacramento, siue sit necessitatis siue non potest omitti aliquid quod sit de essentia sacramenti quo fructetur sacramentum, quomodo autem unitas vel pluralitas ministrum non sit de necessitate sacramenti, est ratiō de essentia baptismi sicut confirmationis, ordinis, & extremæ unctionis quod ille qui applicat materiam proferat formam, quia in forma continetur seu exprimitur applicatio materiae ad suscipiētem sacramentum. Quod autem additur quod in quibusdam ordinibus episcopus proferat uerba, & archidiaconus tradit materiam non est uerū de illis, quae sunt de necessitate ordinis, contradicit etiam alteri dicto eorum immediate supra posito, scilicet quod in sacramento ordinis, quia non est necessitatis, oportet quod totum fiat per unum. Quod autem procedunt ulterius quod solus mutus immergens, & aspergens puerum & nihil dicens, sed utens nuptibus pro uerbis, uere baptizat erroneū est & contrarium dictis sacrae scripturae, & sanctorum & determinationi ecclesiae dicitur enim Mat. vlti. Ite docete omnes gentes baptizantes eos in nomine patris, & filii, & spiritus sancti, ergo inuocatio trinitatis est de necessitate baptismi, ergo non sufficit natus. Itē apostolus ad Ephes. dixit quod Christus dilexit ecclesiam mundans eam lauacro aquae in uerbo uitae, igitur illud uerbum requiritur ad baptismum. Item beatus Aug. super Ios. dicit de trahere uerbum, & quid est aqua nisi aqua? accedat uerbum ad elementum, & sit sacramentum, ergo sine uerbo nullus est baptismus. Ad idem est determinatio ecclesiae quae dicit, quod sine inuocatione trium personarum, & sine expressione actus baptizandi non est uerus 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 uerbis possunt fieri non ualeat, ut inferius suo loco dicitur. Absolutio autem sacramentalis non potest fieri sine uerbis sicut isti periculosè constringunt, & sic patet primum.

10 QVANTVM ad secundum modum, est duplex opinio. Una est quae dicit, quod nullo modo possunt duo simul baptizare unum, propter duo. Primum est: quia ille actus qui ab uno agitur expleri potest non progreditur a pluribus simul iunctis, sed unus solus potest baptizare, ergo plures non possunt ad eundem baptismum concurrere. Secundum est: quia mutata forma baptismi non uidetur quod sit baptismus uerus, 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 uerus 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 a pluribus simul iunctis, vel si iungantur perfectior est effectus duorum quam unus, ut patet de duabus candelis illuminantibus domum, quae causant lumen intensius quam faceret altera solū, tamen in agentibus per uoluntatem uidetur contrarium, duo enim non semper trahunt naueu fortius quam unus possit trahere, quia talia non agunt quantum possunt, sed quantum uolunt, sic est de duobus baptizantibus, quia non ex necessitate naturae, sed per uoluntatem & liberè administrant sacramentum. Et haec responsio sufficiens est, si in rebus sacramentalibus non sit subiectiua aliqua uirtus, sed tantū uirtus diuina assistat sacramenti ex actione ad causandum effectum sacramenti, quia tunc eadem uirtus est non multiplicata neque intensius quae causat effectum sacramenti, siue ministratur ab uno siue a pluribus. Et ideo non oportet baptismum vel eius effectum esse perfectiorem, qui conferretur ab uno, quā qui conferretur a pluribus. Si uero in sacramentis sit aliqua uirtus subiectiua, tunc dicta responsio posset patetiam hoc modo, quia licet minister uoluntarie applicet formā

baptismi ad materiam, & ad baptizandum: tamen uirtus quae est in uerbis & rebus sacramentalibus ex necessitate operatur. Propter quod talis uirtus multiplicata habet perfectiorem effectum quam simplia, & ideo pluralitas uerbis sacramentalibus, & per consequens uirtutibus existentibus in eis sequebatur, quod talis baptismus & eius effectus esset perfectior, quam si esset ab uno solo, quod est inconueniens. Siue autem ista instantia ualeat siue non, tamen quia primam opinionem de uirtute sacramentorum puto ueriores, ideo 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 mutat sacramentum. Nunc autem ita est, quod expressio baptismi secundum quancumque personam primam, secundam vel tertiam, non est de necessitate baptismi. Alioquin Graeci non uere baptizarent, ut dictum fuit in praecedenti 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 A LIA 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 est uel feriose uterque aliquē baptizare uellet, aut proferret uerba simul & simul immergeret. Aut unus prius & alius postea, si unus prius ille totum facit, posterior autem nihil, sed puniens dicit sicut iterum baptismi, si uero simul uerba proferant & immergant sic est uerus baptismus, licet baptizantes sint puniens de 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 concurrerentibus omnibus quae sunt de necessitate sacramenti est uerū sacramentum, sed hic concurrunt omnia quae sunt de necessitate baptismi, scilicet minister, forma, materia, & baptizandus, ergo est uerus 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 interius baptizans confert per utrumque unum & eundem baptismum.

14 Si secundum modo, scilicet quod uterque utatur hac forma, nos baptizamus te, &c. Sic dicunt, quod non est uerus baptismus, quod probant: homo non baptizat nisi ut minister Christi, & eius uicem gerens, sed Christus est unus, ergo oportet ministerium eius, qui repraesentat ipsum esse unum. Propter quod signanter dicit apostolus Ephes. 4. Unus dominus, una fides, unus baptismus: sed cum dicitur nos baptizamus te, talis intentio exprimitur, quod plures ut plures conueniunt ad unum baptismum conferendum, quod uidetur esse contra rationem ministrum, ideo contraria intentio uidetur excludere sacramentum.

15 Primum istorum esse uerum puto, sed secundum non est uerum, quia aut oportet ministrum baptismi esse tantū unum realiter loquendo, aut oportet quod quilibet minister exprimat se ut unum. Si primum dicatur, contradicit primo dicto eorum quod dicunt, quod plures possunt eundem baptizare, si quilibet eorum dicat, ego baptizo te, &c. Si secundum dicatur, non uidetur rationabile. Primum, quia non est de necessitate sacramenti, quod minister exprimat, ut patet in forma Graecorum, qui uere 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, & potentiae in conferendo effectum baptismi, uidetur quod quando sunt plures ministri in baptizando, quod debeant exprimi, ut plures conuenientes & concordantes in unum actum ministri. Hoc autem fit melius quando dicunt, nos baptizamus quā quando quilibet dicit, ego baptizo: quia per primum exprimitur consensus in unum actum, & non per secundum. Item modus exprimiendi ministrum per modum unius, vel plurium nihil uidetur facere ad sacramentum, dummodo exprimat principalem agens in cuius uirtute agit minister. Sic excluditur error, quod expressio ministrum possit contingere, hoc autem fit in forma baptismi cum dicitur in nomine patris, &c. Ergo non est uis qualitercumque exprimat persona minister.

16 TERTIUM est ergo quod esset uerus baptismus si plures baptizarent dicendo, nos baptizamus te, &c.

AD

17 AD rationes in oppositum dicendum quod plurium agendum sunt plures actiones quando quodlibet agit in subiectum distinctum. Quando uero plura agunt simul in unum subiectum, tunc est una actio tantum, ut patet de duobus trahentibus naueu 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 spirituale 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.

QVAESTIO III.

Utrum baptismus debeat fieri in aqua.

Th. 3. q. 66. ar. 3.

1 INDE queritur de materia baptismi, Utrum baptismus debeat fieri in aqua: & uidetur quod non, quia per baptismum conformamur sepulturae Christi, sicut dicitur Rom. 6. Consepulchrum 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, ergo baptismus debet fieri in similibus causis, sed baptismus debet fieri in aqua, sed circumcisio non fiebat in aqua, ergo nec baptismus.

2 Item similes effectus sunt a similibus causis, ergo debent consistere in similibus rebus, sed circumcisio non fiebat in aqua, ergo nec baptismus.

3 IN contrarium est quod dicitur Ios. 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 scilicet debeat fieri per immersionem, an asperersionem, an superfusionem.

QVANTVM ad primum sciendum quod principalis causa quare baptismus fiat in aqua, est diuina institutio sicut in omni alio quod essentialiter pertinet ad sacramentum. Potest tamen triplex ratio assignari congruentia, quare aqua sit conueniens 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.

Prima ratio talis est: illa est conuenientissima materia sacramenti, quae habet conuenientiam maximam cum effectu sacramenti, sed aqua habet maximam conuenientiam cum effectu baptismi, ergo &c. Maior patet: quia sacramenta ex similitudine repraesentant secundum Hugonem. de sacra. Minor probatur, quia effectus baptismi est ablatio originalis peccati, & refrigeratio fomis seu mitigatio. Haec autem duobus effectibus maxime conuenit aqua ratione duarum qualitatū quas habet, quae sunt humiditas & frigiditas, ratione humiditatis est maxime ablatio, & per hoc repraesentat ablationem originalis peccati: ratione frigiditatis est caloris extinctionis uel mitigatio, & per hoc repraesentat mitigationem fomis, quare &c.

Secundo ratio sumitur talis, per baptismum regeneratur esse spirituale sicut per generationem carnalem accipitur esse carnale. Ex hoc sic arguitur, regeneratio debet correspondere generationi, sed ad generationem uicentū maxime conuenit aqua materialiter, ut patet ex 17. De animalibus, ergo ad generationem spirituales requiritur aqua ut materia.

Ex tertio sumitur talis ratio: in sacramento maxime necessaria debet materia maxime esse communis ne aliquem excludat inopia, sed baptismus est sacramentum maxime necessitatis, ergo debet materia maxime communis esse. Inuenitur enim ubique aqua ut remedium paruulorum qui sibi subuenire non possunt, & quasi pro nihilo, ergo aqua est conuenientissima materia baptismi. In aliis autem aquis quae non habent naturam neque speciem aquae elementaris non potest fieri baptismus, ut sunt aquae factae per sublimationem seu sublimationem, uel rosacea uel quaecumque alia simili modo facta. Et aliae quae dicuntur aquae fluentes, uel lacryma uitae vel quaecumque alius humor resoluens ab arboribus vel aliis corporibus missis.

QVANTVM ad secundum dicendum est quod de necessitate baptismi non est quod fiat per immersionem, sed potest fieri per asperersionem, uel superfusionem. Congruentius tamen fit per immersionem, & per trinam magis quam per sim

fundendo, ergo & cetera. Ex scriptura etiam patet quod in prima ecclesia, datus est baptismus per asperersionem, quia quandoque in uno die baptizati sunt tria milia, ut habetur Act. 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 prouenit nobis plena remissio peccatorum, ut infra patebit, sed haec conformitas magis est per immersionem quam per asperersionem, & magis per trinam quam per simplicem propter triuam sepulturae Christi, ergo congruentius est quod baptismus fiat per trinam immersionem quam alio modo. In his tamen seruandus est mos ecclesiae, sicut dicit Gregorius, & habetur de consecr. dist. 4. cap. de trina immersione. Canonem autem qui inducit trinam immersionem fieri, sicut ille de consecr. dist. 4. si quis presbyter. & si quis alij sunt consimiles non respiciunt id quod est de necessitate sacramenti: sed illud quod est de consuetudine loci, uel de congruitate extrinsecae representationis. Canon autem qui praecipit simplicem fieri, ut est ille qui habetur de consecr. dist. 4. propter uitandum, &c. similiter non dicit quod est de necessitate sacramenti, sed damnat errorem illorum qui dicunt quod necessarium est fieri trinam: unde dicit sic: propter uitandum schismatis scandalum, uel haeretici dogmatis usum simplicem teneamus baptismi immersionem. Ad argumenta.

AD PRIMUM 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 baptismo respondet aqua quam terra.

AD secundum dicendum quod neque circumcisio, neque baptismus conueniant in hoc quod tollunt originale peccatum ex naturali uirtute ipsarum rerum, sed inquantum significant aliquid spirituale, in qua significatione conuenit aqua baptismi, cui instrumentum circumcisionis, quia per utrumque fit aliquid ablatio, per instrumentum quidem circumcisionis ablatio praeputij superflui: per aquam uero sordium corporis ablatio, per quorum utrumque significatur sufficiens ablatio originalis peccati.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

10 dicendum est Superius determinauit magister de sacramento baptismi, quantum ad ea quae conueniunt ei secundum se. Hic uero determinat de effectu baptismi per comparisonem ad suscipientes. Et diuiditur in duas partes. Primo enim enim determinat de effectu baptismi, quantum ad omnes. Secundo specialiter, quantum ad paruulos, ibi solet etiam queri si paruulus. Prima in tres diuiditur. Primo ostendit quomodo quidam recipiunt sacramentum & rem sacramenti. Secundo quomodo quidam suscipiunt sacramentum, & non rem sacramenti. Tercio, quomodo quidam rem, & non sacramentum. Secunda ibi, qui uero sine fide accedunt. Tertia ibi, sunt etiam alij, ut supra posuimus. Secunda istarum diuiditur in duas. Primo determinat ueritatem. Secundo obicit in contrarium, & soluit, ibi uidetur tamen dicere Augustinus. Ita uero pars sunt & alij, in qua ostendit quomodo quidam recipiunt rem, & non sacramentum, diuiditur in quatuor partes. Primo proponit propositum. Secundo excludit quādam obiectionem. Tercio excludit quādam errorem. Quarto circa praedicta mouet quādam quaestiones, & soluit. Secunda ibi, his autem uidetur obuiare. Tertia ibi, sed dicit aliqui nullum adultum. Quarta ibi, solet queri de illis qui iam. Haec autem quarta diuiditur in tres partes, secundum tres opiniones quas mouet & determinat. Secunda ibi, Quum uero in baptismo delectatur. Tertia ibi, si queritur cuius rei baptismus sit sacramentum. Et haec est sententia & diuisio lectionis in generali.

IN SPECIALI sic procedit magister. Et proponit primum quod quidam recipiunt rem & sacramentum, & quidam sacramentum & non rem, quidam uero rem & non sacramentum. Declarat autem primum. Rem enim & sacramentum recipiunt adulti qui cum fide baptizantur, & etiam paruuli qui in baptismo ab originali mundantur, quia quidam dicunt quod paruuli qui non sunt electi nec praedestinati in baptismo peccatum non dimittatur, quod non est uerum, 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 uidetur dicere quod fide accedentes in ipso momento quo baptizantur, remissionem peccatorum accipiunt, licet post baptismum remissio ipsa propter fictionem frustraretur, uel quod peccata redeant, hoc etiam uidetur per Apostolum ad Galatas. dicentē, Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Et respondet

Thom. 3. q. 69. art. 1. et 2.



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 delectat 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 que ordinatur contra actuale. est autem necessaria, ut Augustinus secundo, ubi dicitur: Poenitentiam agite, & baptizetur unusquisque vestrum. Et Augustinus dicit libro de poenitentia, & recitatur de consecratione, distinctione quarta: Omnis quicumque iam suae voluntatis arbitrio constitutus est cum accedit ad sacramentum, nisi eum poenitentia veteris vitae, novam 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 recenter nato usque ad decrepitum senem, sine ulla prohibenda est a baptismo, ita nullus est qui non peccato moriatur in baptismo, sed parvuli tantummodo originali, maiores autem moriuntur omnibus peccatis, quae male vivendo addiderunt.

4. **RESPONSIO.** Dicendum quod baptismus indigne suscipientibus ipsum, tollit quantum ad de se omnem culpam in originale quantum ad actuale. Quod patet primo quantum ad originale peccatum, & actuale mortale sic: Omne illud sacramentum per quod de se & directe regeneratur ad spirituales vires tollit omnem dispositionem spirituales vires incompensabilem, sed baptismus est sacramentum per quod regeneratur in spirituales vires, ut dicitur ad Titum tertio: Per lavacrum regenerationis, &c. ergo baptismus quantum ad de se tollit omnem dispositionem incompensabilem spirituales vires: sed peccatum mortale aequale vel plus est incompensabile spirituales vires, quae est per gratiam, sicut originale, ergo baptismus aequale tollit utrumque. Item patet auctoritate Augustini, libro de baptismo parvulorum: & recitatur de consecratione, distinctione quarta: Sicut de generante carnem tantummodo contrahitur peccatum originale, regenerante autem spiritu sancto non solum originale, sed voluntarium fit remissio peccatorum.

5. De peccato veniali actuale potest idem persuaderi sic: In omni generatione perfecta tollitur non solum dispositio incompensabilis cum 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 materiae suscipientis: sed quando baptismus confertur digne suscipienti, tunc est spiritualis regeneratio perfecta: quia non est defectus ex parte virtutis divinae agentis in sacramentis, nec est indispotione ex parte suscipientis, ex quo digne suscipit, ergo per baptismum tollitur omnis dispositio repugnans bene esse gratiae, quae est terminus spiritualis regenerationis. Peccatum autem veniale, licet sit cum gratia, tamen repugnat bene esse gratiae, quia disponit ad peccatum mortale, quod tollit gratiam: ergo per baptismum tollitur peccatum veniale digne suscipienti: voco autem digne 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, imo proportionatur: quia sicut per generationem carnalem acquiritur esse carnale, ita per generationem spirituales acquiritur esse spirituale. verum est quod generationem spirituales 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 confitentis & absolventis. Et ista non est necessaria baptizandis quantumcumque adultis, imo nec exhibenda, eo quod baptismus est iustus sacramentorum, propter quod non baptizatis non est exhibendum aliquod 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 in statu peccati. 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, eo quod tollit fictionem: & de tali poenitentia est intelligendum illud quod dicitur Augustinus secundo, & illud quod Augustinus dicit in auctoritate allegata.

QUAESTIO III.

Ut per baptismum deleatur omnis poena.



Thom. 3. q. 69. art. 3.

AD SECUNDUM sic proceditur. Et arguitur quod baptismus non delectat omnem poenam, quia si baptismus delectet omnem poenam, maxime delectet poenam peccati originalis, contra quod praecipue ordinatur, sed illam non delectat, ut probatur, ergo nullam. Probatio minoris, fames, sitis, passibilitas, & repugnancia virium sensibiliarum ad rationem sunt poenae originalis peccati, sed ista non amoveantur 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 Romanorum undecimo, sine poenitentia sunt dona Dei, & vocatio, quia gratia Dei in baptismo non requiritur geminum neque placentum, sed omnia gratis condonantur: ex qua auctoritate patet, quod omnis culpa dimittitur in baptismo, & gratia absque ulla poena.

4. **RESPONSIO.** Dicendum est quod per baptismum tollitur omnis poena per se debita cuicunque peccato quantum ad forum Dei & ecclesiae, non autem quantum ad forum mundanum. Primum patet dupliciter. Primo modo, quia per baptismum communicatur nobis plenitudo virtutis passionis Christi, eo quod per baptismum maxime conformamur morti Christi, ut dicitur Ro. 6. Consepulsi enim sumus, &c. Sed passio Christi fuit sufficiens ad satisfaciendum pro poenis omnium peccatorum, ergo per baptismum confertur nobis remissio peccati, non solum quantum ad culpam, sed quo ad omnem poenam peccati debitam. Per baptismum enim efficitur membrum Christi, ut sic passio corporis communetur membro ad remedium sanitatis, quantum sufficit ad plenam eius curationem. Secundo patet idem sic, intrinsecus namque uon statum non imputantur eis ad poenam commissa secundum statum pristinum, ut patet de intrinsecis religionem. Sed baptismus est sacramentum intrinsecum religionem Christianam, in quo sola est status salutis, ergo baptizatis non imputatur ad poenam aliquid quod commiserint secundum conversationem priorem. Hoc autem intelligendum est quo ad 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 quod poena sit homo dignus quo ad Deum, sed etiam in qua sit obligatus, quo ad hominem qui sunt laici & scandalizati per peccatum. Et ideo licet homines da totaliter liberentur a reatu poenae quo ad Deum, remanent tamen obligati quo ad homines quos iustum est adhibere de poena, sicut sunt scandalizati de culpa: talibus autem principibus posset poenam dimittere, maxime si signa apparerent evidens, 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, licet poenitentia 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 originalem, quae impedit ab istis defectibus in esse naturae, nec fuit conueniens, ut isti defectus in praesenti vita auferrentur. Primum, ne membrum caput excedat. Christus enim caput nostrum a principio suae conceptionis plenus fuit gratia: habuit tamen corpus passibile, cum quo redemptionem nostram exercebat. Similiter Christianos in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam. Corpus tamen manet passibile, in quo pro Christi pati possit. Secundo ut homo pugnando contra concupiscentiam & alias passibilitates, & vincendo mereatur coronam. Tercio ne si baptismus conferret impassibilitatem corporis, homines magis quererent 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 baptismo, quia poena passionis Christi communicatur baptizato, qui per baptismum efficitur membrum Christi, & sic ordinatur culpa per poenam.

Quaestio

QUAESTIO III.

Ut recedente fictione ab eo qui fide baptismum suscipit, talis consequatur baptismi effectum.

Th. 3. q. 69. art. 10.



DICENDUM queritur de recipientibus baptismum. Et primo queritur de fictis. Et secundo de carentibus usu rationis. Circa primum queritur: Utrum in fide accedentibus ad baptismum recedente fictione baptismus consequatur effectum. Et videtur quod non, quia contingit quod post baptismum, in quantum fides recedit, 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 quodcumque sacramentum extendit se ad peccata committenda post sacramentum, sed tantum ad prius commissa, nec potest dici quod alia tollentur sine istis, quia impium est a Deo dimidium veniam expectare. Et iterum quia praecedentia non possunt tolli sine gratia: quae non flaret quia sequentibus. Relinquitur ergo quod recedente fictione baptismus prius susceptus nullum habeat effectum.

2. Item prolatis verbis sacramentalibus super panem & vinum statim sacramentum habet suum effectum, aut nunquam: ergo similiter in sacramento baptismi factis istis quae concurrunt ad integritatem ipsius, aut tunc habet effectum suum, aut nunquam. **IN CONTRARIUM** est quod dicit Augustinus libro de baptismo, & recitatur de conse. di. 4. tunc valere incipit baptismus ad salutem, cum illa fidei verae confessione recellerit, quae corde in malitia perseverante peccatorum absolutionem non sinebat fieri.

4. **RESPONSIO.** Intelligendum est quod fides dicitur aliquis cum vnum pretendit interius & aliud ostendit exterius. Et secundum hoc aliquis potest dupliciter esse fictus respectu sacramenti. Vno modo respectu susceptionis sacramenti, scilicet quia ostendit se velle suscipere sacramentum exterius, & tamen non intendit. Alio modo est aliquis fictus respectu praeparationis 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 ministerii ad conferendum, sic requiritur intentio suscipientis ut recipiat ipsum vel propria si sit adultus, vel aliena si sit parvulus. Sed deficiente intentione ministerii conferentis nullum est sacramentum ut infra patebit, ergo deficiente intentione suscipientis nullum est sacramentum. Recedente ergo fictione non 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 illo habet totum suum effectum. Cuius ratio assignatur, quia fictus secundo modo cum recipit baptismum recipit characterem. Character autem quantum ad 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 necessarii praerogatur 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 necessarii 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 dicatur quod character est dispositio congruitatis ad gratiam, modo quo in praecedente quaestione fuit expostum, patet quod non est conueniens dictum, ut ibidem declaratum fuit.

7. Alta opinio est, quod recedente fictione ab eo qui fide baptismum recepit sequitur remissio peccatorum, quae per baptismum recepit in fictione facta non fuit, non quidem virtute baptismi praecedentis, sed propter cordis contritionem, & humilitatem mentis quam habet in contritione: & istius sententiae est Ioan. Andreas in apparatu super illo capitulo de consecr. distin.

4. Tunc valere. Sed ista glossa corrumpit textum, quia textus cap. dicit quod baptismus incipit valere quando fides recedit: glossa vero dicit quod remissio peccatorum non est propter baptismum, sed propter cordis contritionem. Relinquitur 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. Sicut 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, scilicet quod si in sacramentis non sit aliqua virtus inherens, sed solum divina virtus assistens per modum divinae passionis & ordinationis, tunc potest probabiliter sustineri, quod recedente fictione baptismus prius receptus habeat suum effectum, quia pactio & ordinatio divina 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, quom merellos ostenditur: sed vel tunc vel postea secundum beneplacitum ordinatores. Et propter hoc in sacramentis, in quibus suscipiens potest ponere obicem gratiae, & in quibus gratia est principalis effectus sacramenti, utpote quia per se ordinantur ad deletionem culpae, ut baptismus & poenitentia, videtur habere locum huiusmodi dilatoria: unde sicut ponitur quod baptismus habet suum effectum recedente fictione, sic etiam ponitur a quibusdam de poenitentia informis, 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 delectat 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: remanet etiam homo de eo confiteri, cum pertineat directe 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 amovere: 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.

QUAESTIO V.

Ut carentibus usu rationis conferendus sit baptismus.

Thom. 3. q. 68.



SECUNDO queritur de carentibus usu rationis, utrum sit eis sacramentum baptismi conferendum. Et primo queritur de hoc in generali, & secundo in speciali. In generali primo queritur utrum carentes usu rationis sint baptizandi. Et videtur quod non, quia baptismus non est conferendus nisi viventibus vita humana, quam sacramenta sunt remedia hominum ut homines sunt. Sed carentes usu rationis non viuunt vita humana, quam non vtantur ratione, per quam homo est homo, ergo non sunt baptizandi.

2. Item soli credentes sunt baptizandi, iuxta illud quod dicitur Mar. ult. Qui crediderit & baptizatus fuerit, &c. Sed carentes usu rationis non possunt credere, ergo non debent baptizari.

3. **IN CONTRARIUM** est, quia baptismus necessarii circumfessionis, sed illa datur carentibus usu rationis, scilicet pueris octavo die suae natiuitatis, ergo & similiter baptismus debet eis dari.

4. **RESPONSIO.** Aliqui carent usu rationis triplici de causa. Primo propter imperfectionem aetatis, ut pueri vel infantes

fantes. Secundo propter infirmitatem, vt phrenetici & amentes.
Terrio propter passionem somni, vt dormientes.

¶ QVANTVM ad primos dicendum quòd eis debet conferri baptismus. Cuius ratio est: quia nulli aetati cui imminet periculum damnationis deest remedium salutis, vt pater per Aug. lib. 83. quaestionum, vbi comparat aetates hominis fluitibus mundi, sed paruulus inest causa suae damnationis, scilicet originale peccatum, & periculum ex morte, ergo non deest eis remedium salutis. Nō est autem aliud nisi baptismus, propter quod qui dicit baptismum eis non esse conferendum eōt contradicere diuinā misericordiae, quae prior est ad miserendum quā ad condemnandum. Iuxta quod notandum est quid non solum licitum est tūc paruulis conferre baptismum, sed etiam periculosum est disserere propter tria. Primo propter imbecillitatem naturae in pueris ex qua frequenter & quasi subito imminet in eis periculum mortis, & per consequens periculum damnati onis. Secundo propter infestationes daemonum, qui non habent tantam potestatem in baptizatis sicut in non baptizatis. Tertiò, quia homo firmus inheret his quae a puerō recipit.

6 DE HIS autem quæ carent vsu rationis, propter graua-
men infirmitatis, sicut sunt phœnecii vel amentes, distinguen-
dum est, quia aut ex nativitate fuerint tales, nec habuerint ali-
qua lucida intervalla, & de talibus est idem iudiciũ quod de pœ-
ris; aut incurrerunt amentiam ex infirmitate, vel habuerint ali-
quod lucidam intervallum : & illi nunquam tempore amentie
sunt baptizandi, nili vsque casus necessitatis, qui si vsgeat, aut
ipsi in præcedenti lucida intervalla fuerint in proposito susci-
piendi baptismum, aut non si fuerint, sunt baptizandi, etiam si
tunc contradicant : quia contradictio eorum non est ex mente,
cũ non habeant vsum rationis, sed ex sola phásia. Et ideo ta-
lis contradicatio non impedit effectum baptismi, quin recipiant
sacramentum & rem sacramenti. Si verò non fuerint in propo-
sito suscipiendi baptismum nullo modo sunt baptizandi. Et ra-
tio huius est, quia in adultis quibus quandoque affuit vsus ratio-
nis necesse est ad baptismum intentio ad suscipiendum eum, si-
cut ex parte ministris necesse est intentio conferendi. Si ergo tem-
pore lucidi intervalli non habuerint propositum recipiendi nullo
modo sunt baptizandi. Et si de facto baptizentur, nullum est
sacramentum.

7 DE dormientibus autem dicendum quod nullo modo debent baptizari extra casum necessitatis, qui si imminet iudicandum est de proposito eorum in vigilia, sicut dictum est de proposito eorum, qui sunt in phrenesi vel amentia. Ad argumenta.

8 AD PRIMVM dicendum quod aliqui dicuntur vivere vitam humanam dupliciter, aut propter opera vite, aut propter principium vite. Propter opera vite, sicut illi qui vtuntur ratione per quam homo est homo: propter principium vite, vt ille qui habet animam rationalem. & istud sufficit ad accipiendum sacramentum baptismi ad delendum peccatum originale, quod non est contrauctum proprio actu, vt in paruulis & amentibus, qui nunquam vsum rationis habuerunt. De ceteris autem qui quandoque vsum rationis habuerunt per lucidum intervallum, dictum fuit prius.

9 Ad secundum dicendum quod dictum dominum in i, Matthaei vi
timo, intelligitur de folis adultis, qui per doctrinam solam apo-
stolorum erant instruendi, de quibus praedixerat, predicare eu-
gelium omni creaturae: nulli enim talio fuit dandus baptizmus,
nisi crederet.

Q. V A E I T I O S H Y T A.

Vtrum filij infidelium debeant baptizari
inuitis parentibus eorum.

Tham. 2. 4. 68. artic. 10.

D I N D E queritur in speciali de filiis infidelium, utrum debeant baptizari inuitis parentibus, & si de facto baptizentur, utrum sint vere baptizati. Quantum ad primum videtur quod paruuli Iudeorum, vel aliorum infidelium debeant baptizari inuitis parentibus, quia magis est occurrendum periculo mortis eterne, quam mortis temporalis, sed paruulo existenti in periculo mortis temporalis subueniendum est contra voluntatem parentum, etiam si ex malitia vellet oppositum, ergo multo magis subueniendum est pueris infidelium in periculo mortis eterne, etiam inuitis parentibus, quod fit dum baptizantur eorum paruuli, quare &c.

Item quilibet homo magis est Dei à quo habet animā quā
patris à quo habet corpus: non ergo videtur iniustum si pueri
infidelium parentibus auferrentur, & Deo per baptismum con-
secrarentur.

3 Item res & bona seruorum sunt dominorum, in quorū terris habitant, vt habetur extra de Iudæis, & Sarracenis, capitu-

lo & si Iudæos. ergo res & bona Iudæorum sunt principū Christi-
anorum, sed filij sunt quedā res parentum, ergo filij Iudæo-
rum sunt in potestate principum vt res eorum: possunt ergo etiam
vti, vt placet offerendo eos ad baptismum.

4. Item princeps Christianus dominus Iudæorum petiti-
 lios eorum vendere in seruitutem terræ nẽrę, ergo fortiori ratio-
 ne petiti eos offerre in seruitutem diuinam, quod fit per bapti-
 smum: imò videtur in hoc mereri si hoc faciunt propter salutē
 puerorum, & honorem Dei. Et nõ vt parentes cogantur ad cre-
 dendum, quia illud non est licitum.

IN contrarium arguitur, quia non minorem potestatem ha-
bet dominus temporalis super parentem Iudeum, quam super
eius filium, imò quasi maiorem, quia d. servitute parentum de-
uatur seruus filij: sed constat quòd princeps non potest licite
compellere Iudeum ad ultimum ad baptismum suscipiendum: in
se, ut habetur distinct. 45. ex concilio Tolitano, ubi dicitur sic
Iudeis præceptum sancta synodus nemini ad credendum vim in-
ferre, ergo non debet eis vim inferre auferendo filium ut bapti-
zetur. Cum voluntas parui sit voluntas patris quousq; filius
habeat vsum rationis.

6 Item quia si hoc esset licitum, probabile esset quod primi
ul sancti & rectores ecclesie hoc consulerent terrenis princi-
pibus quos habuerunt valde favorabiles: vt Sylvester Constan-
tinum & Ambrosius Theodosium. Hoc autem nusquam legenti-
bus facile erit non esse probabile quod hoc licitum fieri liceret.

7. **R E S P O N S I O.** Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, an infideles adulti possint licite compelli ad fidem et ad ea quae sunt fidei, puta baptismum et huiusmodi. Secundum est, an infideles parvuli carentes debito voluntatis possint licite baptizari inuitis vel ignorantibus parentibus eorum, seu tutoribus, vel alijs habentibus curam eorum. De his enim duobus aliquid tactum est arguendo.

8 QVANTVM ad primum sciendum est, quod cum er-
dere sit actus intellectus & ea quæ sunt merè fidei non possunt
demonstrari vel sic eviderè probari, vt eis necessarium esset
intellectus vt probatũ fuit in principio primi libri iudeo nullus
potest necessitari vel cogi simpliciter ad actũ credendi, quia
de coactione sit specialis ratio, vt tãquũ fuit in secundo libro
di. 23. & 25. potest tamen adhuc induci aliquæ perfusionibus
exemplis, & hoc semper fuit licitum. Indocere autem fidei impel-
lere vel compellere infidelem adultum minis & pœnis ad pro-
tendum fidem, vel ad suscipiendum sacramenta fidei, vt baptis-
mum, & alia, seu obsequia, semper iure fidei nō est licitum. Cuius

ritum, & alia, quæ obſervantur ritus hdei non eſt in ſubſtantia, ſed in modo, & ſi quis homo ſit homo per rationem, nullus homo poteſt rationaliter & licite compelli ad ea quæ ſunt ſupra rationem, & vtenſibus ſola ratione naturali, videretur eſſe contra rationem. Sed actus credendi & ritus exterior fidei ſunt ſupra rationem humanam, & infidelibus vtenſibus ſola ratione naturali videntur eſſe contra rationem, ergo infideles adulti non poſſunt rationaliter & licite ad talia compelli vel impelli miniſ & pœnis temporalibus. Et ſi de facto aliquis invitatur baptizari, confirmari, ordinari, vel immergeri, talis non recipit aliquod ſacramentũ, nec rem ſacramenti. Vnde beatus Hieronymus exponens in quadam homilia illud Matthæi vlti. Ite, docete omnes gentes baptizantes eos, &c. Dicit ſc, docete omnes gentes, deinde docitas intingite aqua, non enim poteſt ſine vel corpus baptiſmi recipiat ſacramentum, niſi anima ante fidei veritatem ſuſceperit. Poſtquam autem aliquis voluntariè cre dit, & ſacramentum fidei ſuſcipit, exteone compellendus eſt ad ſervandum ritum fidei, qui licet fides ſit ſupra rationem, & ob hoc nullus ſit ad eam ſuſcipiendam cogendus, tamen ex quo aliquis voluntariè eam ſuſceperit, & eam ſervare promiſit, ratio nabile eſt quod ad hoc cõpellatur. Indioſe enim agendum eſt, ut

ea quæ promittuntur, opere compleantur, ob quam causam
retici compelluntur ad seruandam verâ fidem, quia verè bapti-
zati, & profitetur se esse veros Christianos, & sic patet. primò.

9. QVANTVM ad secundũ, scilicet an paruli filii, aut
infidelium sint baptizandi inuita parentibus vel tutoribus, seu alijs
habentibus curam eorum, distinguendum est: quia aut tales pa-
ruli, & eorum parentes infideles sunt separati a domino & con-
uersione fidelium, aut sunt sub domino fidelium, & conuer-
santur cũ eis. Si sunt separati quemadmodũ Sarrazeni subie-
regi Granate sunt separati loco & domino a fidelibus Hispanis
vicinis eorum, sic non licet Christianis tollere per violentiam res
& bona talium infidelium, & multo minus filios eorum, nisi in ca-
su in quo liceat eis mouere contra eos iustũ bellum, quia scilicet
ceret eos & bona eorum capere, & personas eorum in seruitutẽ
redigere, sed tunc istud membrum coincideret cũ secundo, quia
subiessent domino fidelium. sed siate primo membro probatur
sic propositũ: De iure naturali, & diuino prohibet cuiuslibet co-
supplicare res proximi sui, & multo magis tollere eas vel per vio-
lentiam contra eius voluntatẽ, sed secundo sanctos & omnes
doctores

doctores nomine proximi intelligitur omnishomo, ergo in isto
casu nō licet Christianis auferre per violentiā res & bona taliū
infidelium, & multo minus filios ad quēcūq; vsum vel factū

Si autem infideles subfint domino fidelium & cum eis in
tandem terra conuerfentur, aut subfint tanquam liberi, vt funt
mercenarii infideles qui morantur quandoq; in domino & tran
fidelium & eccluefo, aut subfint vt ferui. Si funt liberi, fic no
liet aufere filios eorum & offerre baptifmo eis multos, quia fi
hoc liceret, aut liceret perfone priuata, aut poteltati publice
non perfone priuata, quia pares funt, & par in parem non ha
bit imperium. Nec poteltati publice, quia ficut prius poteltas
publica non potelt ficite bona iufu infidelis liberi aufere pro
uoluntate fua ficut nec aliquis fidelis, multo minus filium qui
eius poteltatior quocunq; repoffidet, in eo ficut princeps aufere
res reftalis infidelis, & offerens eas Deo, offerret facrificiu de
raptae. Sic princeps fidelis aufere infideli libero filium eo inui
to, & offerens eum baptifmo offert Deo facrificium de rapina.
Si autem infideles subfint principi fideli tanquam ferui fi
unt funt iudici, fideles autem iudici non aufere filios eorum

tunc iudei et adhuc videtur quibusdam quod non licet filios
 eorum offerre baptismo iuvis parentibus, & ratio eorum ta-
 lis est, quia vt dicitur, quamuis aliqui possint esse serui aliorum,
 quantum ad opera ciuilia, in his tamen que competunt iure na-
 turali vel diuino non sunt serui sed liberi potest enim serui co-
 modere & bibere inuito domino, & etiam contrahere matrimo-
 nium, vt habetur extra de coniugio seruorum cap. i. hac enim co-
 petit eis de iure naturalis, & similiter potest inuito domino cre-
 dere Deum & huiusmodi que pertinent ad ius diuinum sicut
 baptizari, ergo cum cura paruulorum de iure naturali & diui-
 no quantum ad hoc competat parentibus, manifestum est quod
 non possunt eis licite auferri vt baptizentur, licet possint eis au-
 ferri vt vendantur sicut & cetera res ad opera seruilia pertine-
 ntia. hac autem ratio dicitur concludi quod iudei & gentes
 s. d.

adules aduli qui sunt fere Christianorum non possunt nec de
pueris eorum baptizentur, et hoc fuit prius concessum, sed de
pueris eorum parentibus vsu rationis quod non possint licite au
ferre eis inuitis et baptizari non probat, quia si auferretur eis
et baptizarentur non feret prauidium pueris, sed potius con
ferretur eis magnum beneficium, nec parentibus eorum, quia li
cite possunt eis auferri et vendi in seruitutem fidelibus, vel in fa
delibus prope vel longe (et alij concedunt) quo facta subtra
hantur totaliter a cura parentum, et subsunt in omnibus cura co
munis quibus venditi sunt, propter quod si ab eis tollantur et of
ferantur.

capitulum nulli videtur heri præiudicium, licet prædictis pueris infantibus sub cura parentum fieret parentibus iniuria, si inuitis baptizarentur, nec esset decens, nec securum quod pueri baptizati manerent sub cura infidelium, sed quia, vt dictum est, pueri seruatorum infidelium non possunt per dominos suos liberari, subtrahi a cura parentum vendendo eos: vel donando aliis qui exerceant eorum habet, non apparet quia liceat illi qui huiusmodi venditi vel donati offerre eos baptismo sine præiudicio cuiuscunque. non sic autem licet pueros infidelium liberari, nec per consequens offerre baptismo, & sic pro nunc apparet nihil quomodo aliis senserim oppositum de filiis Iudearum.

Ad primum argumentum dicendum quod nulli est subueniendum in periculo corporali contra ordinem iuris ciuiliis, vt de his qui a suo iudice recte condemnatur ad mortem non est per violentiam eripiendus: similiter contra ordinem iuris naturalis non distat quod filius est sub cura parentum non est eripiendus: vt liberetur a periculo mortis æternæ, non enim sunt facienda maiora vt veniant bona. Roma. 3. Hoc autem esset si filius infidelis liberi baptizaretur inuitis parentibus quorum curæ subest de iure naturalis & diuino. Secus autem est de filio infidelis serui, quia non domini est & potest enim subtrahere curæ parentum.

per rationem per quā potest Deum cognoscere, & ideo puer an-

propter quod rationis ordinatur in Decem per rationem
quodammodo curae subiacet: propter quod secundum eorum
dispositionem sunt circa agenda diuina, & quia pueri par-
tem in fidelium liberorum non possunt licite à cura eorum sic
trahere sicut pueri feruorum, ideo non licet pueros liberorum sic
offerri baptismo inuitis patribus sicut pueros feruorum. Ter-
tium & quartum argumentum bene probant quod pueri iudo-
rum possunt licite offerri baptismo, & hoc non est intelligen-
dum subtrahis eis prius à cura parentum.

A D primum argumentum alterius partis dicendum qd nō
est simile de patre adulto qui liber est & curam sui habet in his
quae sunt iuris naturalis & diuini, licet in aliis sit feruus, & de
parvulo qui curā sui nō habet & à cura patris licite subtrahi po-
test, & ideo per aliū cuius curae subicit potest offerri baptismo.

A D secundum dicendum quod ecclesia in primitiuo statu nō
habet modum utitur hac potestate, videlicet quod paruuli
liberorum vel iudeorum

tibus & offerantur baptifmo, non quia non fit licitū modo quo prius dictum ell, fed quia non fuit nec ell expedit. Primo, quia per hoc videretur inferri quādam violentia parentibus ad credendum. Secundo, quia de facili refitteretur ab eo quod feciffent ignoranter, & contra voluntatem parentum.

QVAESTIO VII.

Vtrum paruuli infidelium baptizati inuitis parentibus fufcipiant verum facramentum.

Thom. ubi supra, vide Catec. 3. q. 68. ar. 7.

AD SECUNDVM 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 baptizati

2. Item sicut est baptismus fluminis, sic est baptismus sanguinis, sed pueri oculis pro Christo inuitis parentibus receperunt & modo recipiunt remissionem originalis peccati, ergo similiter pueri baptizati inuitis parentibus recipiunt verum sacramentum, & effectum sacramenti.

3 IN contrarium arguitur, quia ad receptionem cuiuslibet sacramenti requiritur intentio seu voluntas recipiendi ipsum propria vel interpretativa, sed in paruulo filio parentum infidelium si baptizaretur multis parentibus non est voluntas vel intentio propria suscipiendi baptismum, vt de se patet. Nec interpretatiua cum baptizetur inuitis parentibus, quorum voluntas est interpretatiua voluntatis filij paruuli, ergo si talis de facto baptizator nullus est baptismus. Minor de se manifesta est, sed maior probatur, quia si aliquis adultus sic nutritus esset, quod nihil au diuisset de fide, & esset solum in originali. Si talis dormiret, & dormiendo baptizaretur, constaret quod nullus esset talis baptizatus, non quia in voluntate eius inueniret baptismus obice plus quam in paruulo, quia deficeret voluntas suscipiendi baptismum, ergo ad susceptionem baptismi requiritur voluntas suscipiendi propria, si sit adultus, vel interpretatiua si sit paruulus, & haec fuit maior sequitur ergo conclusio.

4. **RESPONſIO.** De quaſtione ſita dicunt quidā quōd parvuli infidelium quorūcumque ſi baptizarentur inuitis parentibus recipiunt verum ſacramentum & rem ſacramenti: quō rā ratio eſt, quia ad ſuſceptionem veri baptiſmi ſufficit quōd non inueniatur in ſuſcipiente obex contrarie voluntarij, vt patet in parvulis Chriſtianorum qui ante ſuſceptionem baptiſmi ſunt parēs parvulis infidelium, ſed in parvulis Iudaeorum, vel quorūcumque infidelium non eſt obex contrarie voluntarij reſpectu ſuſcipientis baptiſmi, ergo tales ſi de facto baptizarentur etiam inuitis parentibus ſuſcipiunt verum ſacramentum, et rem ſacramenti. Pro hac opinione quæſtione eſſe illud quod ſcribitur de confeſſ. di. 4. cap. parvuli fideles vocantur. vbi videtur inſinuari quōd parvuli ſufficiunt fides offeruntur nulla facta mentione de ſuſe parentum, & reſpondit illi ad rationem in oppoſitum, negando maiorem propoſitionem, quia vt dicunt, ad veram receptionem baptiſmi non requiritur voluntas recipientis propria, nec interpretarij: & ad probationem eius dicit quōd poſtquam puer venit ad annos diſcretionis piē creditur quōd Deus movet ipſum ad ſalutem per inſtitutum interiozem, vel aliquam morionem exteriorem in generali, vel in ſpeciali reve lando ea quæ ſunt fidei, ſine qua non eſt ſalus, vel ſaltem quōd cogitet de ſua ſalute, & de medijs perducendis ad ſalutem: & ſi tali motu generali vel ſpeciali non acquieſcat tunc ponit obi

cem, vel contraria voluntatis si renuat procurare media suae salutis, vel euiusdam indignitatis si post tale infirmum negligeret, quia quid in nullo se suat quādo potest, indignus est quōdā ab alio ametur, & si talis dormiens baptizaretur de facto nihil proficeret, quia non reciperet verum sacramentum, nec aliquē effectum sacramenti, si verō talis intinctum acquiescat, tam habet baptismum in voto generali vel speciali implicitē vel explicitē. 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 contrariae vel negligētiæ. Et istud habet locum in adulto, in parvulo autem nullus talis obex inueiri potest, quum non possit habere vsum voluntatis. Propter quod nec voluntas propria nec interpretatiua requiritur ad hoc, vt suscipiat verum baptismum.

5. Quicquid sit de conclusione. Responsio tamen ad rationem non valet. Primo quia licet pium sit credere quod venienti ad annos discretionis Deus inspiret per se ipsum vel alterum hominem, vel angelum interius vel
exterior.

exterior, in generali vel in speciali, quod querat ea que sunt fidei salutis: nullus tamen dicit quod inspiratio fiat semper homini illa tim quando venit ad annos discretionis, sed sufficit quod fiat ei post moram temporis si vivat secundum dictamen recte rationis naturalis, & illud est magis rationabile, quam primum: quia congruum est quod bene venti ratione naturali Deos inspi- ret 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 sit obex contrarie vo- luntatis ad baptismum, nec negligentie, & tamen non recipiet ve- rum baptismum, ergo non sufficit in adulto quod baptismus non inveniatur 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 quacunque tenere consensum in suspensio, & deliberare si talis inspiratio est à Deo, an non, & deliberando non dormire, & tunc in eo non est obex voluntatis contrarie ad baptismum, nec negligentie: & tamen si de facto baptizetur, non est verus baptismus: ergo ut prius in adulto non sufficit non invenire obicem, sed re- quiritur aliqua voluntas recipiendi baptismum.

7. Tercio quia illi videntur sibi contradicere: dicunt enim & est verum quod necessarium est ad salutem tali adulto post inspirationem sibi factam velle quare media per que per- veniunt 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 salu- tem, & non ad remouendum obicem contrarie voluntatis vel negligentie, cuius contrarium ipsi dicunt, & male: quia tamen obex nunquam fuit in voluntate istius qui post inspirationem vel admonitionem sibi factam, vult quare media sue salutis necessaria: Ridiculum est autem dicere quod aliquid sit necessa- rium ad remouendum impedimentum, quod nec est nec fuit.

8. Quarto quia renuere vel negligere querere baptismum non potest esse impedimentum suscipiendi ipsum, nisi quia vel- le suscipere est ad hoc dispositio necessaria in adulto: quia re- nuere vel negligere non impediunt potentiam voluntatis, secun- dum se, sed solum impediunt ea ab actu volendi, si ergo velle sus- cipere baptismum non sit in adulto dispositio necessaria ad bap- tismum secundum se, sequitur quod nolle seu renuere vel negli- gere suscipere ipsum non erunt impedimenta. Non enim impe- diunt nisi velle oppositum quod secundum se non est per se neces- sarium ad suscipiendum baptismum etiam in adulto, quare omnia sunt inconuenientia & sibiuicem repugnantia, & sic patet quod præcedens ratio non est in aliquo soluta.

9. DICENDUM est ergo aliter ad questionem prædictam, circa quam declaratur tria. Primum est, quod in adultis re- quiritur voluntas propria suscipiendi baptismum, & in paru- lis requiritur voluntas interpretativa. Secundum est, cuius vel quorum sit illa voluntas, quæ dicitur esse voluntas interpretati- ua paruulorum. Et tertio apparebit illud quod principaliter que- ritur, videlicet an paruuli infidelium baptizati de facto inuicis pa- rentibus recipiant verum baptismum.

10. QVOD in adultis requiritur voluntas recipiendi bap- tismum, patet facillime ex his que dicta sunt in præced. questi- onibus. Nam Christus mittens post resurrectionem discipulos ad præ- dicandum & ad baptizandum dixit: docete omnes gentes bap- tizantes eos, &c. Vbi dicit Hieronimus, quod non potest fieri quod corpus baptizati recipiat sacramentum, nisi ante anima fidei veritatem suscepit. Ex quo sic arguitur, infidelis adultus qui iam volun- tatis sue arbiter constitutus est simili modo se debet habere ad fidem & ad fidei sacramenta, & maxime ad baptismum, qui est primum fidei sacramentum, & per quæ fit transgressus in con- sortium fidelium, sed talis adultus non potest credere nisi volens, ergo nec baptizari, & si de facto immergatur vel aspergatur a- qua, & dicantur verba, ego te baptizo, &c. nullum est sacramen- tum, requiritur ergo in adultis baptizandis voluntas propria.

11. In paruulis autem sufficit voluntas interpretati- ua paruulorum, quia in ipsis est solum originale peccatum, quod contractum est ex voluntate primi parentis, que fuit aliquo modo voluntas omnium qui descendunt ab eo per viam naturalis generationis proximam vel remotam, & ideo ad deletionem eius per baptismum sufficit in paruulis voluntas aliena, quæ sit interpretativa voluntatis eorum. Et confirmatur, quia quicquid est necessitatis in vno est de necessitate sa- cramenti in omnibus: in similibus quidem similiter, & in pro- portionabilibus proportionabiliter, sed voluntas recipiendi bap- tismum est de necessitate sacramenti in adultis habentibus ve- rum rationis & discretionis, ergo voluntas suscipiendi bap- tismum est in paruulis de necessitate sacramenti, non quidem si- militer, quia non possunt consimiliter habere usum propriæ

rationis & voluntatis sicut adulti, sed proportionabiliter, in- quantum concurrat pro eis voluntas aliena, quæ tamen est vo- luntas eorum interpretatiua. Et sic patet primum.

12. QVANTVM ad secundum, scilicet cuius vel quorum sit illa voluntas, quæ dicitur esse voluntas interpretatiua paru- lorum. Dicendum est quod est voluntas habentium curam paruuli, & illi in primo gradu regulariter sunt parentes paruulorum qui dum viuunt voluntas eorum patris reputatur voluntas filij quan- diu caret usu rationis. Vnde pater tellatur pro filio, & eligat sepulturam. Deceatibus autem parentibus curam paruulorum ha- bent tutores eorum si sint, & si non sint sicut esset de paruulo es- posito coram hospitali, de quo nescitur quorum est filius curi eius habebit, qui cum in cura sua recipiet: quia quod in nullius iure est, occupanti conceditur. Et si talis non sit, qui cum in cura sua recipiat, remanet saltem in cura ecclesiæ, si sit filius alicuius fidelis, vel si reperitur inter fideles, quia id præsumitur. Quod autem voluntas habentium curam paruulorum sit voluntas in- terpretatiua eorum patet ex dictis in præced. questi. videlicet quod homo ordinatur in Deum per rationem & voluntatem, quibus potest eis cognoscere & amare. Et ideo puer antequam habeat ve- rum rationis & voluntatis ordinatur in Deum per rationem & vo- luntatem illorum quorum cura subiacet, & secundum eorum di- spositionem sunt circa eum agenda diuina, & sic patet secundum.

13. QVANTVM ad tertium videlicet an paruuli infide- lium baptizati de facto inuicis parentibus recipiant verum bap- tismum distinguendum est ut prius: quia parentes infidelis talis paruulorum aut sunt serui Christianorum inter quos habent, aut liberi. Si sint serui, cum paruuli eorum possint eis licite auferri, & donari vel vendi alijs qui ex tunc habebunt curam eorum, si illi of- ferunt eos baptismum, recipiunt verum sacramentum, quia eorum- runt omnia que sunt de necessitate sacramenti, videlicet forma, materia, intentio ministris, & voluntas habentibus curam paruuli, quæ est eius voluntas interpretatiua. Si autem parentes infidelis talis paruulorum sint liberi, cum paruuli eorum non possint eis licite auferri, & alterius cure subici viuentibus parentibus, tunc non apparet quod si tales paruuli de facto baptizentur inuicis parentibus quomodo suscipiant verum sacramentum, quia non concurrat voluntas suscipiendi, nec directæ nec interpretatiuæ, quarum tamen altera necessario requiritur, ut probatum est prius.

14. AD ARGUMENTA in oppositum respondendum est ad primum quod non est simile de paruulis parentum fidelium, & parentum infidelium: quia potestas patris fidelis super filiis subiacet potestati publicæ, seculari, & ecclesiasticæ: & ideo si pa- ter abutatur potestate sua quam habet circa curam pueri potest- ius priuari paternam potestatem, & cura pueri committi alijs, quia non exhiberet se tanquam patrem, sed tanquam hostem: & sic non est de patre fidelis, qui nolle filium suum baptizari, propter quod cura pueri potest iuste sibi auferri, & alteri committi, de cuius voluntate baptizetur, propter quod filius parentis fidelis potest licite inuito patre baptizari, & suscipit verum sacramen- tum, non autem filius parentis infidelis.

15. Ad secundum dicendum quod paruuli occisi pro Christo etiam inuicis parentibus, sicut fuerunt innocentes fuerunt salua- ti, & nunc etiam saluaretur paruulus, ut pie creditur, si occide- retur in odium Christi. Et istud non esset ex proprio merito, quia nullum est in paruulo, nec ex natura facti, nec ex opere opo- rato, cum martyrium non sit sacramentum, sed ex abundantia pie- tate Dei, ideo ibi non requiritur voluntas propria, vel aliena, sicut requiritur in baptismo fluminis, quod est sacramentum.

QUESTIO VIII.

Vtrum baptismus fluminis & sanguinis sup- plet vicem baptismi aque.

2 hom. 3. q. 66. ar. 1. et 2.

POSTEA queritur vtrum baptismus flumi- nis & sanguinis supplet vicem baptismi aque. Et videtur quod non. Primo de ba- ptismo fluminis, quia si suppleret vicem baptismi aque, iustificaretur per fidem & contri- tionem non esset baptizandus, consequen- ter infidelium, ut patet ex præcepto Iohannis tertio, nisi quis renatus fuerit ex aqua &

spiritu sancto, &c. ergo & antecedens. Item si fides propria, & deuotio sufficeret ad salutem adulti sine baptismo aque, eadem ratione, ut videtur sufficeret etiam

etiam paruulo ad salutem fides & deuotio aliena, quia sicut in adultis requiritur fides propria, ita in paruulis sufficit aliena, sed paruuli non possunt iustificari per fidem alicuiam sine sacra- mento, ergo nec adulti per fidem propriam, & tamen iste voca- tur baptismus fluminis, quare &c. Minor probatur per illud quod dicit Aug. li. de fide, ad Petrum. Et recitatur de conse. dist. 4. firmiter tene paruulos qui vel in vteris matrum viuere in- ciunt & ibi moriuntur, vel de matribus nati sine sacramento baptis- mi de hoc seculo transferunt eterno supplicio puniendos.

Item probatur de baptismo sanguinis quod non supplet vi- cem baptismi fluminis, quia maioris efficacæ est virtus passio- nis Christi quam sit charitas suscipientis martyrium pro Chri- sto, sed baptismus aque habet virtutem ex passione Christi, ut habetur Ro. 6. vbi dicitur: Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem martyrium verò ex charitate suscipien- tis, sicut dicit apostolus 1. Corin. 13. Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuerim, nihil mihi pro- derit, ergo videtur quod efficacia martyrii non attingit ad effica- ciam baptismi, & ita non perfecte supplet vicem eius.

IN contrarium est quod dicit Aug. lib. 4. de baptismo. Et re- citatur de conse. dist. 4. baptis- mi vicem aliquid quando supplet passio- nem, de latrone illo baptizato cui dictum est, Hodie mecum eris in paradiso: beatus Cyrianus non leue documentum assumit, quod etiam atque etiam considerans non tantum passionem pro nomine Christi susceptam id quod baptismum deerat posse sup- plere, sed etiam fidem & conversionem cordis, si forte ad cele- brandum mysterium baptismi in angustis temporum succurri non possit.

RESPONSIO. Tria sunt videndi. Primum est de disti- ctione baptismi. Secundum de comparatione eorum. Tertio ex- his apparebit propositum.

QVANTVM ad primum sciendum est quod loquen- do proprie & simpliciter de baptismo solus est vnus baptismus qui fit in aqua cum determinata forma verborum, & est sacra- mentum de quo dicit apostolus Eph. 4. Vnus dominus, vna fi- des, vnus baptismus. Si verò aliquid aliud dicatur baptismus hoc non est proprie & simpliciter, sed per attributionem, sicut vrinam, medicinam, dicta dicuntur sana per attributionem ad san- tatem animæ: quia vrinam est signum sanitatis, medicina causa efficiens, alia causa conseruans: & per hunc modum aliquid di- ctur baptismus, quia signum est veri baptismi, & sic diluuium dicitur baptismus propter saluationem fidelium, & submersio non minorum per diluuium factam, que significat ablu- tionem veteris & liberationem a potestate demonum que verè fit in baptismo. Propter eandem rationem submersio Aegyptiorum in mari rubro, & liberatio populi Dei, baptismus dicitur ab apo- stolo 1. Corin. 10. vbi dicitur: Patres nostri omnes in Moyse ba- ptizati sunt in nube & in mari, sicut quædam ablutiones ve- ri baptismi, hoc modo dicti possunt, ut aqua lustrationis, & quædam similia. dicitur enim aliquis baptismus, quia est disposi- tio præparans ad baptismum nostrum, ut baptismus Io. Et de istis dicitur in quodam doctore præter Damasceum, qui cum his que dicta sunt & dicitur assignat nouem genera baptismatum. Alio modo dicitur aliquid baptismus secundum proportionem ad effectum veri baptismi, & sic baptismus poenitentiae vel flumi- nis, & baptismus sanguinis de quibus loquitur hic magister & Iohannes super illud Iher. 2. baptismum doctrine, dicit quod est baptismus aque, poenitentiae & sanguinis: quia sicut effectus ba- ptismi est mundatio culpe & ablatio peccati, sic per poenitentiam & martyrium remittitur culpa & poena simpliciter vel in parte, simpliciter ut in martyrio, & in parte ut in poenitentia, quando susceptionem sacramenti baptismi excludit casus necessitatis non operatur passio Christi ad salutem in eo qui ei conformatur se- cundum figuralem representationem, sed in martyrio susce- ptum pro Christo martyr conformatur Christo passo quantum ad realem passionis susceptionem, in baptismo autem solum cõfor- matur ei quantum ad figuralem representationem, ergo non minus operatur ad salutem martyrium, quæ baptismus aque. De poenitentia autem quæ dicitur baptismus fluminis in quantum cor hominis mouetur à spiritu sancto ad credendum & diligen- dam Deum & poenitendum pro peccatis, similiter patet quod per eam dimittitur culpa, dicitur scriptura Sapient. 11. dissimulas pec- cata hominum propter poenitentiam & sic martyrium & poeni- tentia dicuntur baptismata, & sic patet primum.

QVANTVM ad secundum, scilicet de comparatione baptismi fluminis & sanguinis ad baptismum aque, sciendum est quod possunt comparari quantum ad duo effectus boni. Liberatio autem à malo est triplex secundum quod est triplex malum, culpa, poena & sequela.

Quantum ad liberationem à culpa melior est baptismus fla- minis & poenitentia, quam baptismus fluminis & sanguinis, non quia plenius tollit culpam, sed quia crebrius tollit eam. Po- test enim iterari non autem martyrium, vel baptismi sacramen- tum. Ex quo potest sic argui, exiliente morbo iterabili melius est remedium iterabile, quam non iterabile, sed morbus peccati sal- tem actualis, est iterabilis, & remedium eius quod est poeniten- tia, seu baptismus fluminis similiter est iterabile, non autem martyrium, vel baptismus aque, ergo &c. Illa tamen ratio non videtur concludere de martyrio, quia in martyre post mar- tyrium peccatum non est iterabile, quod exiluit statim peccatum. 9. Quantum autem ad liberationem à malo poena baptismus aque melior est, quia perfectior est quam poenitentia, quod tollit omnem poenam culpæ debitam quod non facit poeniten- tia. Martyrium verò est tollit omnem poenam, non tamen æ- quale leuiter. Ex quibus potest sic argui, illud remedium est me- lius, quod est perfectius & leuius, sed respectu mali poenæ ba- ptismus fluminis est perfectius remedium quam baptismus fla- minis, est etiam leuius quam martyrium, ut patet ex iam di- ctis, ergo &c.

Quantum ad liberationem à malo sequela præualeat mar- tyrium exteris duobus, quia post baptismum aque & poeniten- tiam possibile est reciduum. Sed post martyrium non, sed hoc est per accidens, quatenus martyrium facit exire de hoc mundo. Si autem comparantur quantum ad collationem boni, sic simplici- ter dicendum quod martyrium alijs duobus præminet. Quod patet sic, illud præminet in collatione boni, in quo confertur abundantius gratia, quæ est principium merendi, & in quo cla- rius reuelatur opus maioris meriti, & quod perducit celerius ad donum maioris præmij, sed ista sunt in martyrio respectu alio- rum duorum, ergo &c. Minor probatur, quia in martyrio datur abundantior gratia, quam in baptismo vel poenitentia, si mar- tyre eam prius non habebat, vel augetur amplius si eam prius ha- bebat. Alioquin Deus deficeret in necessarijs, quia maior gra- tia sit necessaria ad difficiliorem actum. Gratia autem & cha- ritas commensurantur, quum sint idem, vel inseparabiliter con- comitentur se. Ad martyrium autem requiritur maxima cha- ritas, dicitur Domino Iohannis 15. Maiorem hanc dilectionem nemo habet, &c. ergo requiritur maior gratia, reuelat etiam in eo opus maioris meriti. Tum quia de se est difficilius, quia finis terribilium mors, ut secundo Ethicorum, tum quia pro- cedit ex maiori charitate, ut statim allegatum est, perducit etiam celerius ad donum maioris præmij, quia per martyrium homo statim euolat, non sic autem per baptismum & poeniten- tiam: baptizati etiam & poenitentes recipiunt solum premium es- sentiale quod dicitur aurea. Martyr verò premium essen- tiale & accidentale, quod dicitur aureola, quare &c. & sic pa- tet secundum.

EX HIS patet tertium, quod principaliter queritur, scilicet qualiter baptismus fluminis & sanguinis supplet vicem baptismi aque: quia in illo solo supplet vicem baptismi flumi- nis, qui est verus & simpliciter baptismus, in quo rationem & nomen baptismi participant sed baptismus fluminis & sangui- nis non participant nomen & rationem baptismi in quantum baptismus est sacramentum, sed in quantum habent similem effe- ctum in ablu- tione culpe, & in dimissione poenæ simpliciter vel in parte, ut dictum fuit, ergo non supplet vicem baptismi quan- tum ad aliquid sacramentale, sed solum quo ad effectus prædi- ctos: & quia baptismus est sacramentum necessitatis, ut habeat in voto quo ad omnes, & ut suscipiatur in actu quando arti- culus necessitatis susceptionem non impedit, ideo iustificatus baptismus fluminis adhuc tenetur baptizari baptismis flumi- nis, non propter remedium quo non indiget, sed propter præ- ceptum diuinum, & ut suppleatur in eo quod sacramentale est & exterius, & in ritu baptismi, & interioris in collatione cha- racteris. baptismus enim institutus est non solum in remedium personæ contra culpam, sed etiam propter utilitatem publicam distinctionis & conformitatis membrorum ecclesiæ. Vnde Ioan- nes baptista quamuis sanctus, dixit Christo Matth. 3. Ego à te de- beo baptizari. & Cornelio iam iustificato dicit angelus Actuum 10. de Petro qui eum debebat baptizare, hic dicit tibi quid te oporteat facere.

PER hoc patet responsio ad primum argumentum. 13. Ad secundum dicendum quod baptismus fluminis non ha- bet locum in paruulis, sed tantum in adultis, plus enim valet a- dulto fides propria quam pueri fides aliena: vnicuique enim po- test valere fides sua per modum meriti saltem de congruo, sed fi- des aliena nunquam sine aliquo signo exteriori quod esset sacra- mentum ut nunc est baptismus, & in lege veteri circumcisio, vel haberet quasi vim sacramenti, ut ante legem aliqua exterior pro- testatio quæ saltem declarabat facientem agere in fide ecclesiæ, ut dictum fuit. prius distinctione prima, quum ageretur de re- medio paruulorum.

24. Ad tertium dicendum quod martirium non solum habet efficaciam à charitate patientis, licet illa requiratur secundum quod dicit Apostolus, sed ex causa patiendi, & ex confortu ad passionem Christi, propter quod virtus passionis Christi aequè plenè vel plenius communicatur martirio, sicut in baptismo.

Sententia huius distinctionis v. in generali & speciali.



Post hoc sciendum est. Superius determinauit magister de baptismo secundum se, & per comparationem ad suscipientes, hic determinat de eodem per comparationem ad ministros conferentes. Et diuiditur in duas partes. Quia primò determinat de ministris. Secundo de usu & solennitate, distinct.

6. Nunc quibus liceat baptizare. Prima diuiditur in tres. Primò enim ostendit quando possit à bonis & à malis dari baptismus. Secundo assignat rationem. Tertio mouet dubium circa potestatem ministrorum, & soluit. Secunda ibi, quia ministerium tamen habent. Tertia ibi, hic queritur quare sit potestas. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

1. **IN SPECIALI** autem sic procedit. Et proponit primò quod baptismus à bonis & malis ministris dari potest, & æquè datur ab utroque. Nō enim peior baptismus datur à malo quàm à bono, nec melior à bono quàm à malo, nec maius, nec minus, sed æquale munus datur in baptismo, & à bono & à malo, quia nō est hominis munus, sed Dei: & id pluribus auctoritatibus confirmatur. Postea dicit quod huius tota ratio est, quia baptismus nō est corū, sed Christi. Christi enim in baptizando ministeriū tantū habent potestatem autē Christi retinuit, unde nō dicitur baptismus Petri vel Pauli, sed Christi potuit tamen potestatem baptizandi dare hominibus, sed noluit ne eot essent baptismi quot homines. & ne homo in homine spem poneret, quod auctoritatibus confirmat. Vltimò querit quare sit illa potestas quā Christus potuit dare hominibus, & non dedit. Et respondet magister secundum quosdam quod potestas dimittendi peccata. Cōtra quod obicitur, quod potestas quā Deus dimittit peccatum est idem quod Deus, ergo nō potuit creaturæ dare hanc potestatem. Item si potestas dimittendi peccata potuit & potest communicari creaturæ, ergo & potestas creandi. Et respondet magister ad primum quod potestas dimittendi peccata, quæ creaturæ posset dari, esset potestas cuiusdam cooperationis, vt sicut creatura cooperatur Deo in exteriori mandatione per modum ministerij, ita posset cooperari in interiori. Ad secundum respondet quod potestatem creandi potest creaturæ communicare non ita quod esset per auctoritatem, sed per ministerium, quæ tamen opinio à modernis non tenetur. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum à malis ministris possit conferri verus baptismus.

Thom. 3. q. 64. ar. 5. & q. 82. ar. 9.



QUÆSTIO I. In hac distinctione istam primò queritur de ministro baptismi. Et secundo de potestate Christi baptismi instituentis. Quantum ad primum primò queritur vtrum à malis ministris possit conferri verus baptismus, & secundo vtrum peccet baptizando. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod à malis ministris non possit conferri verus baptismus, quia sicut ad baptismum requiritur forma & materia, ita & minister. Sed materia indebita vel forma euacuatur sacramentum, ergo similiter minister indebitus, sed minister malus est minister indebitus, dicente Augustino. Iustus oportet esse tanti iudicis ministros, igitur &c.

2. Item membrum aridum nō participat actionem corporis, sed baptizare est quædam actio corporis mystici, ergo malus minister quum sit membrum aridum istam actionem exercere non potest.

3. **CONTRA** est quod dicit Augustinus in littera, non timeo adulterum, non ebriosum, non homicidam, quia columbam attendo, per quam mihi dicitur: hic est, qui baptizat.

4. **RESPONSIO.** Sciendum est quod differt hominem esse bonum hominem bonitate moris, quæ est bonitas simpliciter, de qua communiter loquuntur homines, & esse bonum artificem, quæ est bonitas secundum quid, & est ad additionem. Aliquis enim est bonus artifex, puta faber, qui non est bonus simpliciter, & econuerso aliquis est bonus homo simpliciter, qui non est bonus faber, sed malus. Hæc enim duæ bonitates se ha-

bent per accidens adiunctim, ita quod non licet in his ex diuisis inferre coniunctum, vel ex coniunctis diuisum: vt 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 in quantum est minister, & de bonitate hominis, quæ est bonitas simpliciter.

5. **DICENDVM** ergo quod à malo ministro, qui est malus in quantum minister nullum verū sacramentum potest conferri, à malis tamen hominibus simpliciter potest verū sacramentum conferri sicut à bonis. Primum patet sic: nullus est malus minister nisi sit defectuosus in aliquo ad ministeriū suum pertinentem, sed defectus eorū quæ requiruntur ad ministeriū euacuatur sacramentum, ergo à malo ministro non potest conferri verū sacramentum. Maior patet, quia quum malū sit prius & defectus alicuius rei debet, non potest esse malus minister, nisi cui deficit aliquid pertinet ad suum ministeriū. Minor probatur, quia ad ministeriū cuiuscunque artificij non concurrunt in generali nisi tria ex parte ministri, scilicet scire, velle, seu intendere, & posse, ergo nō est malus minister, nisi qui est defectuosus in aliquo istorum, sed quocunque istorum deficiat nullum est sacramentum, quia si omnino nescit baptizare, aut nō intendit, aut nō potest proferre verba, quia mutus, aut immergete, quia mæcus, nihil sit, ergo à malo ministro qui est malus in quantum minister, non potest conferri baptismus, nec aliquod sacramentum, hoc autē intelligendum est quādo est malus & defectuosus simpliciter in his quæ requiruntur de necessitate ad ministeriū, quia si sit in talibus defectuosus non simpliciter, sed secundū quid, vt potest quia nescit ita bene, sicut alius, qui est melior deus, vel magis expertus, vel nō potest ita bene formare verba, quia blesus, vel quia lingue lingue ignarus, sicut ille de ecclesia. 4. retulerunt qui dicebant, baptizo te in nomine patris, &c. Nihilominus esset verum sacramentum, quia defectus secundum quid, non tollit effectum simpliciter.

6. **SECUNDVM** patet. 1. q. 64. ar. 5. à malis hominibus malitia moris potest conferri verus baptismus, primò quia ea quæ sunt de pertinentibus ad sacramentū maxime necessitatis debet esse communissima & notissima, sed baptismus est sacramentum maxime necessitatis, potissime quātū ad paruulos, qui nō habent aliud remediū suæ salutis. Bonitas autē moralis quæ est per gratiam nō est communissima & notissima, sed est valde rara & innotata, ergo nō requiritur in ministro baptismi. Secundo quia illud quod consistit in opere operato non vitiat ex demerito operis, si tamen cōcurrant quæ sunt de necessitate operis, sed omne sacramentum consistit in opere operato, ergo nō vitiat ex malitia vel demerito ministri operantis, dummodo cōcurrant quæ sunt de necessitate operis: & hoc est quod dicit Aug. super Ioh. par. 1. Homel. 5. & recitat de cons. d. 4. cap. ego dico, & nō dicimus omnes, quia iustus oportet esse tanti iudicis ministros, vt sint ministri iusti si volunt, si autem nolunt esse iusti qui in cathedra Moysi sedent, securum me fecit magister meus, de quo dicit Ipsi. Ioh. 1. hic est qui baptizat. Et idem habetur eodem distinct. cap. Romanus pontifex, cum pluribus alijs.

7. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod malus homo est debitus minister sacramenti si habeat ea quæ pertinent ad ministeriū quantum ad hoc quod confert verum sacramentum. Est tamen indebitus quoad se, quia talis ad ministeriū nō est ei ad meritum sed potius ad peccatum. Istud tamen non euacuat sacramentum, sicut ex parte materie non euacuatur sacramentum propter immunditiam aquæ.

8. Ad secundum dicendum quod malus homo est membrum aridum in his quæ pertinent ad meritum: & ideo non meretur conferendo sacramentum: non est tamen membrum aridū in his quæ pertinent ad ministeriū si cōcurrunt in ipso ea quæ sunt de necessitate ministri: & hoc sufficit ad hoc quod conferat verum sacramentum.

QVAESTIO II.

Vtrum malus minister baptizando peccet.

Thom. 3. q. 64. ar. 6.



AUGUSTINVM in littera, qui dicit: non timeo adulterum, nec homicidam, &c. Esset autem timeendus si recipiens ab eo baptismum peccaret, igitur &c.

Item

2. Item omnis homo & omnis mulier fidelis potest baptizare, sed actus ita communis non videtur requirere conditionem ministerij, quæ est bonitas vel sanctitas, ergo &c.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia peccator ministrans alia sacramenta peccat, sed baptismus non est minoris dignitatis ceteris sacramentis, ergo peccatores baptizantes peccant.

4. **RESPONSIO.** Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, vtrum mali baptizando peccent. Secundum est, vtrum recipientes ab eis baptismum peccent.

1. **QVANTVM** ad primum dicitur communiter quod mali baptizando vt ministri & cum solennitate, peccant. Secundo dicitur quod baptizando in casu necessitatis & absque solennitate, non peccant. Ratio primi est duplex. Prima est, quia irreuerentia sacramentorum videtur esse mortale peccatum, sed mali conferendo sacramentum solenniter irreuerentiam faciunt sacramentis. Est enim irreuerentia, quum vasa sanctitatis tractantur ab immundis, &c. Confirmatur hoc per dictum Dionysium ecclesiasticam Hierarchiam, qui dicit quod immundis sacra solum bona & signa sacramentalia tangere nephas est. Secunda est, quia minus malum fuit, vt videtur, ad faciem accedere cum immunditia prohibita à lege, quàm accedere ad sacramenta nouæ legis cum immunditia conscientie, sed primum fuit peccatum mortale, ergo & secundum. Minor probatur per illud quod dicitur Luc. 22. Omnis homo qui accesserit de stirpe vestra ad ea quæ consecrata sunt in quo est immunditia peribit coram domino. Idem dicunt canonici 1. q. 7. cap. remissionem peccatorum. Vbi dicitur quod quauis sacramenta in modum lucis ab immundis contaminari non possint, ipsi tamen perniciosè habeant, quāquam alijs salubriter & vtiliter administrent: & 4. q. cap. per istam dicitur quod sacramenta obfunt indignè tractantibus, proinde tamen per eos dignè fumentibus. Ratio secundi assignatur talis, quia qui baptizat in casu necessitatis & absque solennitate nō baptizat vt minister, sed sicut veta baptizaret. Et ideo nō videtur agere indebitum contra ministerium, excusatur etiā cum casus necessitatis.

2. Alij dicunt quod in nullo casu potest malus minister baptizare, quin baptizet vt minister, & per consequens peccet, nec excusatur cum aliqui casus necessitatis. Quod probant sic, quod si mali ministri facere potest, non potest quis facere nisi vt minister, sed ad ministrare quocunque sacramentum non potest nisi minister ille tantum, scilicet qui ex ordinatione diuina est minister, quia minister, est de necessitate sacramenti, sicut materia & forma, ergo nullus potest ministrare quocunque sacramentum, nisi vt minister: & ideo quicunque baptizat si est verus baptismus, oportet quod sit minister veri baptismi, & baptizet vt minister, licet non baptizet cum solennitate iustituta ab ecclesia. Solennitas enim non dat ei esse ministri, sed est signum ministerij sui: quæ probant secundum, quod nullus casus necessitatis excusat eum, dicunt enim, quia casus euitabilis non est casus necessitatis excusans à peccato, quia non tollit rationem voluntarij, sed talis est casus noster, quia si incumbat alicui baptizare paruulum morientem, & sibi conficiat alicuius peccati mortalis in potestate eius est habere displicentiam de peccato illo, & tunc potest talis necesse est causa vrgens potest imminere quod baptizans non occurrat memoria cuiuscunque peccati sui, nec vacat ei conscientiam tunc scrutari.

3. **QVANTVM** ad secundum scilicet vtrum recipientes baptismum à malis peccent. Dicendum est quod aut minister malus est præcisus ab ecclesia sicut hæreticus vel excommunicatus, aut non. Si sit præcisus, aut paruulus est baptizandus, aut adultus. Si paruulus non peccat, quum non habeat vsum liberi arbitrij, sed offerens ipsum peccat in illo casu in quo adultus peccat offerendo seipsum. Si autem sit adultus, aut latet eum propter ignorantiam eum excusat. Si verò non latet eum, tunc peccat mortali ter recipiendo ab eo baptismum. Cuius ratio est, quia quæ ab ecclesia præcipitur quo præcipitur excommunicato vel cuiuslibet heretici, ne communicet cum eo in eisdem, sed præcisus ingerens contra præceptum ecclesiæ, ergo recipiens ab eo sacramentum nisi in casu extremæ necessitatis, qui non potest ab ecclesia propter paganos, Iudæos vel hæreticos.

4. 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, peccando ab eo sacramentum quod ille non potest conferre nisi pec-

cando. Sed istud non oportet, quia quum malus minister possit in momento penitere de peccato commisso, probaliter ignoratur ab eo qui petit baptizari, an ille penituerit an non, & in talibus semper est melior pars supponenda, quia siue penituerit siue non, petens baptismum non inducit eum ad peccandum, quum ille solum petat ius suum, & ille si vult potest sine peccato exhibere.

5. Si verò minister esset adeo malus, quod nollet eum sine pecunia baptizare, nullo modo pro baptismo esset sibi pecunia danda, quia hoc est simoniacum, & non sunt facienda mala, vt euentiat bona, vt dicitur Romanor. 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, eod quod sicut in generatione corporali alius est generans necessarius, & alius qui generatur: sic in generatione spiritali, quæ est baptismus, alium oportet esse eum qui generatur, & alium qui generat. Vnde quod dicit Innocentius tertius de quodam Iudæo, qui baptizauerat seipsum, quod si continuò decessisset, ad patriam protinus euolisset: intelligendum est quod hoc fuisset non propter virtutem sacramenti, quod nullū fuit, sed propter fidem & deuotionem quam habuit, maxime quum exposuerit se periculo mortis, quum inter Iudæos existens seipsum baptizauerit, vt recitatur extra de baptismo, & eius effectus, capitulo debitum.

6. Si autem sit paruulus quem sacerdos non vult baptizare nisi si 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 quod offerens non debet eam plus emere ratione consecrationis: quia hoc esset simoniacum, sed potest aquam, vt aqua est (quia talis sufficit ad baptismum) quantumcumque careat emere ratione sui indigentie & necessitatis, quia etiam in cæteris rebus augetur pretium propter indigentiam hominum.

7. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod consentiens peccanti in quantum peccans est, peccat, baptizans autem non peccat, quia baptizat. (Alioquin omnis baptizans peccaret) sed peccat ratione præcedentis peccati in quo perseverans immiscet se sacris actionibus, recipiens autem baptismum consentit baptizanti solum in quantum est baptizans, & non in quantum est in præcedenti peccato perseverans, & ideo non peccat, nisi baptizans esset ab ecclesia præcisus, in quo casu peccaret veniendo contra præceptum ecclesiæ.

8. Ad secundum dicendum quod 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, vt euilet peccatum.

9. **AD ARGUMENTVM** alterius partis dicendum quod baptismus est maioris necessitatis, quā alia sacramenta: & ideo baptizans in casu necessitatis potest excusari à peccato, plus quam ministrans alia sacramenta.

QVAESTIO III.

Vtrum Christus secundum quod homo habuerit potestatem operandi interiorum effectuum sacramentorum.

Thom. 3. q. 64. ar. 5.



CHRISTUS 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, vtrum Christus secundum quod homo habuerit potestatem operandi interiorum effectuum sacramentorum. Et videtur quod sic. Primò per illud quod habetur Matth. 9. Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, sed remissio peccatorum est interior effectus sacramenti, ergo Christus secundum quod filius hominis, habuit potestatem operandi interiorum effectuum 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, vt patet in Magdalenâ & Petro: ergo videtur quod Christus secundum quod homo habuit potestatem operandi interiorum effectum sacramenti.

3. **IN CONTRARIVM** est quod dicit Augustinus, quod in sacramentis diuina virtus salutem nostram secretius operatur.

L ij

zur, sed diuina virtus non est Christi secundum quod homo, sed secundum quod Deus, ergo Christus non operatur interiori effectum sacramenti secundum quod homo, sed secundum quod Deus.

4 **RESPONSIO**. Sciendum est quod triplex est potestas respectu effectus sacramentorum, scilicet auctoritatis, excellentie, & ministerij. Potestas auctoritatis est, quia aliquis propria virtute remittit culpam, & confert gratiam. Potestas ministerij est per quam competit alicui soli sacramenta ministrare. Potestas excellentie est media inter istas duas, quia aliquid participat de auctoritatis potestate, licet non plenè. 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 excellentie competit Christo in quantum est homo. Cuius ratio est, quia instrumentum coniunctum competit principalis actio quam instrumento separato. Sed humanitas Christi est quasi instrumentum coniunctum diuinitati, in quantum in eodem supposito sunt diuinitas & humanitas, ergo actio Dei in sacramentis principalis & excellentius competit Christo secundum quod homo (quasi instrumento coniuncto) quam cuiusque homini puro, qui est quasi instrumentum separatum.

5 Hæc autem excellentia consistit in quatuor. Primo quia ex passione eius baptismus efficaciam habet, non effectiue, sed meritorie. Secundo quia instrumenta instituit. Tercio quia quandoque effectum sacramenti sine sacramento tribuit. Quarto quia ad inuocationem nominis eius baptismus aliquo tempore collatus fuit, ut in primitiua ecclesia ex causa superioris dicta. Quod autem dictum est quod Christus secundum potestatem excellentie dedit quandoque effectum sacramenti sine sacramento, intelligendum est per modum meriti, quia potestas auctoritatis non comprehendit 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 excellentie, ut dictum est. 7 Per idem patet ad secundum, quia quod Christus intulit effectum sacramenti sine sacramento, hoc potuit in quantum Deus, sed meruit in quantum homo.

Quæstio III. Vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittendi peccata.

Thom. 3. q. 64. ar. 4.

SECUNDO queritur vtrum Christus potuit dare hominibus potestatem dimittendi peccata. Et arguitur quod sic, quia plus est expellere demones a corpore hominis, quam peccatum ab anima. Sed Christus potuit dare hominibus, & dedit potestatem expellendi demones, ut dicitur Lucæ 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 euangelio: Quis potest dimittere peccata nisi solus Deus? sed illud quod competit soli Deo non potest communicari puro homini, ergo &c.

4 **RESPONSIO**. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, quam potestatem Christus potuit communicare hominibus. Secundum est, quam potestatem eis communicauit.

5 **QVANTVM** 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 excellentie que sibi communicata fuit, tenetur communiter quod ea hominibus communicare potuit, sed non dedit. Primum probatur sic: Quicquid communicatum est Christo in quantum est homo potest communicari homini puro, sed predicta potestas fuit comunicata Christo in quantum erat homo, ergo potuit communicari homini puro. Minor patet, sed maior probatur, quia Deus potest naturæ humanæ communicare omne illud cuius ipsa capax est, sed natura humana capax est omnis perfectionis, quæ communicata est Christo secundum humanam naturam. Alioquin non fuisset

ipsi communicatum si natura non fuisset capax, ergo &c. Potuit ergo secundum hanc opinionem communicari alicui puro homini quod meritum eius baptismus efficaciam tribueret, quod baptismus institueret, quod sine baptismus effectus baptismi tribueret, & quod ad inuocationem nominis eius tribueretur baptismus. Istud tamen non decuit, ne seruus in seruo poneret spem salutis. Et ne multiplicaretur baptismus secundum multitudinem ministrorum. In hoc autem dicto est vnum solū dubium, scilicet an potuerit alicui puro homini conferri quod meritum eius tribueret efficaciam sacramentis hoc enim non videtur possibile, nisi dicatur quod pura creatura potuerit pro toto humano genere sufficere. Cuius ratio est, quia cum sacramenta sint sufficientia remedia nostre iustificationis, nullius personæ meritum potest efficaciam tribuere sacramentis, nisi quæ potuit satisficere pro omnibus peccatis. Si ergo illud primum potuit communicari alicui puro homini, videtur quod & secundum. Quid tamen sit verum circa hoc dictum est libro tertio distinctione vigesima.

6 **QVICQVID** tamen sit de hoc, patet quod Christus non communicauit hominibus nisi potestatem simplicis ministerij ad dispensandum sacramenta quæ ipse instituit sicut Apo. dicit pri. Cor. 5. Si nos existeret homo ut ministros Christi, & dispensatores ministeriorum Dei. Et hoc dicit Aug. super Io. homilia 5. Et habetur in litera: quid nouerat Io. bapt. dominum, quid vero non nouerat potestatem baptismi dominici in nullum hominem a domino transmissam, sed ministerium. In quo apparet secundum quod fuit propositum.

7 **AD** primum argumentum dicendum quod Christus non dedit discipulis potestatem efficiendi 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 **ARGVMENTVM** autem in oppositum loquitur, de potestate auctoritatis quæ nulli homini puro communicari potest.

Sententia huius distinctionis sexce in generali & speciali.

IN quibus liceat baptizare. Superius magister determinauit de baptismo per comparisonem ad ministerios. Hic determinat de eo quantum ad vsum & solennitatem. Et diuiditur in quatuor partes. Prima determinat vsum sacramenti baptismi quantum est ex parte baptizantium. Secundo quantum est ex parte baptizatorum. Tercio quantum est ex parte baptizandi. Quarto quantum ad ipsius sacramenti veritatem. Quarto quantum ad ritum sacramenti. Secunda ibi. Illud etiam ignorandum non est. Tertia ibi. Quærit etiam si corripit. Quarta ibi. agnoscendum est. Prima diuiditur in duas. Primo determinat de baptizantibus quantum ad gradum, quantum ad vsum, & quantum ad fidei meritum. Secundo obicit contra prædicta & soluit. Secunda ibi. Sed tamen nonnulli doctorum. Secunda pars principalis in qua determinat de vfu baptismi quantum ad baptizandum diuiditur in duas partes. Primo determinat veritatem. Secundo ponit quandā 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 quæ circa hæc inquirunt. Secunda incipit ibi. Præterea sciendum est. ut dicit Leo Papa. Tertia ibi. Solent etiam queri de illo. Quarta ibi. Illud etiam non te moueat. Quarta pars principalis in qua determinat ritum sacramenti diuiditur in tres partes. Primo determinat ritum sacramenti quoad tempus, secundo quantum ad responsum patientis. Tercio quantum ad catechismum & exorcismum. Secunda ibi. Porro cuncti ad baptismum venientes. Tertia ibi. Illa autem interrogatio & responsio. Et in hoc terminatur diuisione lectionis & sententia in generali.

2 **IN** speciali sic procedit magister. Et proponit primum quod solum sacerdotibus competit officio baptizare. Non sacerdotibus vero non competit nisi necessitate cogente: in quo casu & laici, & mulieribus permittitur baptizare. Subdit autem quod baptizati ab hæreticis si iuxta formam sufficiant baptizati sunt, baptizandi non sunt, quia verum sufficiens sacramentum, quamuis non sacramenti effectum, quod auctoritatibus confirmat. Deinde obicit in contrarium auctoritate Cypriani qui dicit, quod ab hæreticis non possit erui baptismus, & ab eis baptizatos rebaptizandos esse. Magister autem determinat hoc esse verum de his qui præter formam ecclesiæ baptizati sunt, & non in hoc verum fuisse, sed secundum Augustinum eius ignorantia fuit purgata. Et de trina immersione

merione subdit quod trina immersio propter mysterium trinitatis fit. Deinde queritur vtrum in materno vtero possit aliquis baptizari. Et determinat magister quod non, quia non potest ali quis renasci antequam sit natus. Postea obicit in contrarium de Ioanne Baptista & Hieremia, qui fuerunt in vtero sanctificati. Et respondet quod ista sanctificatio fuit præter legem communem. Et adducit Augustinum ambiguum loquentem, qualis fuit sanctificatio Ioannis. Et vtrum in eo fuerit acceleratus ratio nis vsus, an non. Deinde querit si corrupte proferantur verba, quæ sunt forma baptismi, vtrum sit baptismus. Et respondet quod corruptio proveniens ex ignorantia proferentis verba, baptismum non vitiat. Quod auctoritatibus confirmat. Postea querit vtrum sint baptizandi illi de quibus dubitatur, vel igno rantur vtrum sint baptizati. Et determinat quod sic: non enim videtur iteratum, quod collatum esse necesse est. Deinde querit vtrum sit baptizatus, an non ille qui ioculando immergitur, inuocato nomine trinitatis. Et respondet magister quod non, quia hæc intentio fuit ioculandi, & non baptizandi. Et ideo non est baptizatus. In baptismo enim, & in alijs sacramentis sicut debita forma seruanda est, ita intentio illud celebrandi est habenda. Postea dicit quod paruuli qui ad baptismum deferuntur spe commodi temporalis verum baptismum recipiunt. Deinde dicit quod in pascha & in pentecoste id est, in sabbato vtriusque solennitatis debet sacramentum baptismi celebrari, necessitate tamen urgente, vel periculo potest omni tempore dari baptismus. Deinde dicit quod venientes ad baptismum, si sint adulti debent per seipsos fidem suam profiteri & ex primere: paruuli autem & alij qui non possunt per se loqui, possunt baptizari alijs pro lequentibus, seu contentibus. Querit etiam ex quo sensu dicatur pro paruulo, credo, vel fidem peto. Et dicit quod respondetur pro paruulo credere, vel fidem habere, & fidem petere, propter fidei sacramentum, quod suscipere præsto est. Querit etiam ex quo sensu respondetur pro paruulo, credo in Deum patrem, &c. Et quomodo pro ipso respondeatur omnibus diaboli pompis abrenunciare. Et respondet quod in susceptione baptismi respondetur pro paruulo, quod quom ad maiorem ætatem, vel legitimam venerit pompis diaboli renuntiabit, & sanam fidem tenebit. Et subdit quod hæc sponsione tenetur paruulus, pro quo fit sponso, & 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, est, instructio per quam baptizandus instruitur de symbolo, & fidei rudimento. Exorcismus vero est adiunctio per quam adiunctor diabolus, ut repellatur. Vnde in eo dicitur, exi imunde spiritus. Subdit etiam quod catechismus & exorcismus sunt neophytorum, vel ad fidem nuper conuersorum. Et dicit quod magis dicuntur sacramentalia, quam sacramenta, & præcedunt 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.

Quæstio II. Vtrum aliquis possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero.

Thom. 3. q. 27. ar. 6. ad 3.

CIRCA distinctionem istam queritur de duobus. Primum est de sacramento baptismi ex parte baptizati, & baptizantis. Et secundum de sacramentalibus adiunctis, videlicet de catechismo & exorcismo. Circa primum queritur de duobus. Primum est, vtrum aliquis possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero. Secundum est, vtrum ad baptismum requiratur intentio baptizantis. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod nullus possit sanctificari ante natiuitatem ex vtero, quia sicut se habet peccatum actuale ad a baptismum, sic peccatum originale ad originem, sed nullus potest sanctificari a peccato actuale quandoque coniunctus est actu peccati. Alioquin simul in eodem essent culpa & gratia, quod est impossibile, ergo nullus potest sanctificari ab originali peccato quandoque coniunctus est origini. Sed talis est puer quando est in materno vtero, ergo &c.

Item non minus est efficax diuina operatio in curatione spiritali quam in corporali. Sed curati a Deo corporaliter non egrediuntur aliquo medicamento corporali, ergo nec curati a Deo spiritaliter egrediuntur aliquo medicamento spiritali. Sed omnes postquam nati sunt, egrediuntur baptismum: ergo ante natiuitatem nullus curatur spiritaliter a Deo.

2 **IN** CONTRARIUM est quod dicitur Luc. 2. de Ioanne Baptista, spiritu sancto replebitur adhuc ex vtero matris sue.

Et de Hieremia dicitur Hieremia primo: Antequam exires de vulua sanctificauit te.

4 **RESPONSIO**. Intelligendum est quod sanctificatio à culpa originis est duplex, vna secundum legem communem, quæ 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 **P R I M V M** patet, quia sanctificatio quæ fit per baptismum, fit per vsum & applicationem ad baptizatum, sed paruulo existenti in vtero matris non potest fieri talis applicatio, ergo non potest ipsi adhiberi talis sanctificatio. Et si quis dicat quod imò 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 proficit puero. Primum non potest dici, quia distinctiorum suppositorum oportet esse distincta baptismata. Sed mater & paruulus eius in vtero existens sunt duo distincta supposita, ergo debent habere distincta baptismata, & non tantum vnum. Nec potest dici secundum, quia proxima & immediata causa debet immediate vniri subiecto actionis. Proxima autem & immediata causa nostre sanctificationis secundum communem legem sunt sacramenta, ergo debent immediate vniri subiecto suscipienti sanctificationem, quod non potest fieri quo ad puerum existentem in vtero materno, quare &c. Hoc etiam confirmatur per illud quod fit in alijs sacramentis. In confirmatione enim oportet confirmandum immediate mungi in fronte, & non mediante aliqua re, puta larua. Et similiter ordinatus immediate recipit ab episcopo instrumenta sue ordinationi congrua. Similiter est in extrema unctione, ergo in baptismo idem censendum est. Et hoc est quod dicitur de consecratione distinctione quarta, quia in matris. Oportet ergo ad baptizandum puerum expectare natiuitatem ex vtero, & perfectam natiuitatem, nisi periculum mortis imminet. Et tunc si aliqua pars appareat, aut est caput, aut alia pars. Si caput tunc, ut dicunt quidam, aspergi debet cum prædicta forma verborum. Et reputatur puer baptizatus propter caput in quo sicut in principali parte vigent omnes operationes animæ. Et si contingat quod corpus egrediatur, non est rebaptizandus. Secus autem est de alijs partibus, & de manu, vel pede, in quibus non vigent omnes operationes animæ. Nihilominus & hæc aspergendæ sunt cum forma verborum, quia non est arctanda diuina misericordia, quinimo potius est presumendum 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 paruulo ordinatur ad remissionem originalis culpæ, sed originalis culpa ponitur in essentia animæ, & non in aliqua eius potentia, vel si est in potentia illa non est organica, sed æqualiter se habet ad omnes partes corporis, ergo æqualiter sufficit ad baptismum aspergere quancunque partem, in qua est essentia animæ, sicut illa in qua cum essentia vigent potentie: talis autem est quilibet pars pueri egredientis ex vtero matris. Quum in quolibet parte videntur sit essentia animæ, ergo idem iudicium est de quolibet parte egrediente: quare &c.

7 **SECUNDO** patet, quod secundum specialem dispensationem potest aliquis in vtero sanctificari, quia sicut est in ordine nature, sic est in ordine gratie: sed sic est in ordine nature, quod illa quæ secundum cursum nature sunt mediantibus causis secundis, possunt fieri, & quandoque fiunt a Deo sine eis, ut patet in operibus miraculosis, ergo eodem modo est in ordine gratie, quod sanctificatio nostra quæ secundum legem communem fit mediantibus sacramentis potest fieri a Deo immediate sine eis, & sic est factum de Hiero. qui sanctificatus fuit in vtero. Et plenius de Ioan. Bapt. & plenius imò de virgine Maria, secundum quod plus vel minus acceperunt ad Christum sanctum factorum. Hæc autem duo quadam communi ratione sic probari possunt. Triplex est status pueri, postquam animatus est. Primus est in vtero materno, in quo notus est Deo, non autem ecclesiæ vel sibi. Secundus est in tempore infantie, postquam natus est ex vtero in quo notus est Deo, & ecclesiæ, sed non sibi nisi iuxta humanam, quæ est per rationem. Tertius est in adulta ætate, in qua iam notus est Deo, ecclesiæ, & sibi. Et ex hoc sic arguitur. Actus actiuorum sunt in patiente dispositi, sed puer in primo statu natus est suscipere actionem Dei, cui soli notus est, non autem actione ecclesiæ, nec ad actionem eius adhuc natus coagere. In secundo autem statu natus est suscipere actionem Dei & ecclesiæ, cum sit vtrique notus, nondum tamen natus est coagere, propter defectum vltus liberi arbitrij. In tertio autem statu potest actionem Dei &

ecclesie suscipere, potest etiam ex parte sui congerere, ergo in primo statu potest a solo Deo sanctificari praeter sacramenta ecclesie. In secundo potest sanctificari a Deo & ecclesia, secundum legem communem tamen ipso nihil operante quod sit per baptismum. In tertio vero potest sanctificari a Deo & ecclesia ipso tamen cooperante quod sit per baptismum adiuncta interiori penitentia quantum ad peccatores, vel fide & deuotione saltem quo ad innocentes.

8 AD PRIMVM arguendum quod origo potest nominare actum quo aliquis esse acquirit, vel principium a quo vel in quo illud acquirit. Primo modo origo hominis est in infusio ne animae per quam acquirit esse hominis, & qui sic constitutus est originis sanctificari non potest a peccato originali, quia tunc contra hit peccatum originale sicut coniunctus proprio actui malo contra hit peccatum actuale. Et sic procedit argumentum, ut autem origo nominat principium maxime passium in quo aliquis accipit esse, sic constitutus originis potest sanctificari diuina virtute ut puer exiens in utero matris, quia non est ei coniunctus per actum generationis per quem culpa contrahitur, sed per actum nutritiuum. 9 Ad secundum dicendum quod sanctificati in utero egent baptismum non ut medicamentum curationis quod plene receperunt, sed ut accipiant characterem per quem asseribatur eorum ecclesie & sint susceptui sacramentorum, & ut impleant communem legem promulgatam pro omnibus generaliter Io. 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri.

Th. 3. q. 64.



SCIENTUR quod queritur vtrum ad baptismum requiratur intentio ministri. Et videtur quod non, quia magis videtur requiri ad baptismum fides quam intentio. Cui baptismus specialiter sit sacramentum fidei, sed non requiritur ad baptismum fides ministri, sed sufficit fides ecclesie. Alioquin iudeus, vel paganus non posset baptizare, ergo videtur quod non requiratur intentio ministri, sed sufficit generalis intentio ecclesie.

2 Item si intentio ministri requireretur ad baptismum, recta intentio requireretur ad rectum baptismum, consequens est falsum, ergo & antecedens. Falsitas consequentis patet, quia si quis baptizaret puerum non ea intentione ut puer salutem consequeretur, sed ut baptizans efficeretur familiaris matri pueri, non propter hoc in aliquo viciaretur baptismus, quare &c.

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 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an ad sacramentum requiratur intentio ministri. Secundum est vtrum requiratur recta intentio ministri, an non.

5 QVANTVM 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 quodlibet aliud sacramentum, scilicet materia, forma, & minister ex quibus sequitur effectus baptismi, vel alterius sacramenti, ergo oportet quod istae causae per aliquod vniantur. Illud autem est, intentio ministri applicatis formae ad materiam, & vtrumque ad suscipientem, ergo ad omne sacramentum requiritur intentio ministri. Quis autem sit illa intentio sciendum est quod duplex est intentio. Vna interior & mentalis. Alia exterior & vocalis quae consistit in verbis ab ecclesia institutis quae sunt, ergo baptizo te, &c.

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 conseruatur, nec aliquid exteriorius dicitur quod intentionem contrariam exprimat puer est baptizatus. Hoc autem pro tanto dicitur, quia incertum est de mentali intentione ministri, propter quod si illa requireretur ad baptismum nunquam conseruaret de pueri an esset baptizatus vel non nisi baptizanti, quod est inconueniens, cum baptismus sit sacramentum necessitatis. Sufficit ergo secundum istos sola expressio intentionis ecclesie per verba ab ecclesia instituta.

7 Et si sit intelligatur sic quod ad baptismum non requiratur mentalis intentio ministri, sic quod ipsa semper actu conseruatur actum eius, verum est, sed sufficit quod ab intentione procedat, & ex vi principalis intentionis tanquam ex radice perficiatur. Quia in operibus meritorie non plus requiritur, in quibus tamen tantum vel magis est necessaria intentio operantis, quia talia ope-

ra totam efficaciam habent a conditione operantis: vix enim est possibile quoniam in vno opere quantumcunque modico interrum patur intentio.

8 Si autem intelligatur quod mentalis intentio ministri bullo modo requiratur ad baptismum, sed sufficit vocalis expressio verborum institutorum ab ecclesia, non est verum propter multa. Primo quia hanc expressio contradicit principali conclusioni, quae dicit quod intentio ministri requiritur ad baptismum: constat autem quod intentio est actus interior & mentalis, si ergo ille desit quantumcunque verba exteriora institutionem significantia proferantur, non est ibi intentio, sed proferuntur verba, aut sicut a non intelligente, ut esset pica, vel sicut a mentiente, si intelligat.

9 Secundo quia magis requiritur ad sacramentum intentio mentalis conferentis 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. Qui enim nec simpliciter, nec conditionaliter vult baptizari nihil recipit, ut habetur extra de baptismo & eius effectu, cap. maiores, ergo fortiori ratione requiritur mentalis intentio ex parte baptizantis.

10 Tercio quia si sufficeret exterior expressio verborum absque mentali intentione, tunc qui baptizatur sub praescripta forma verborum ab aliquo intendente solum iocum, vere esset baptizatus. Hoc autem est falsum, ut patet per Aug. lib. 7. de baptismo paruulorum, licet littera dicat quod in hoc esset diuinum oraculum implorandum, hoc enim dicit quando incertum est an solo ioco quis baptizatus fuerit, an cum ioco intendatur serium. Legimus enim quod cum puer Athanasius ludendo se simulans episcopum quosdam pueros baptizauerit, iudicatum fuit quod non re baptizarentur, quia inuentum est quod ipse intentionem baptizandi habuit, quod ex hoc patet, quia non nisi catechuminos baptizant, ubi autem confitaret quod solo ioco faceret non intentione baptizandi, omnino essent rebaptizandi, eo quod nihil esset omnino prius factum.

11 Quarto quia sicut actus exprimitur in forma verborum baptismi, sic exprimitur in forma verborum matrimonii, ut qui dicitur, accipio te in meam. Sed nullum est matrimonium, si deficiat interior consensus, vel intentio animorum quantumcunque fiat exterior expressio verborum, ut habetur extra de sponsa duorum, ca. tuas dudum, ergo nec baptismus si desit interior intentio quantumcunque fiat exterior verborum expressio.

12 Nec ratio alterius opinionis cogit, quia etsi lateat intentio interior ministri, tamen semper supponendum est de eius intentione, ex quo profert verba quae eius intentionem expriment, quod si non intenderet, nullum periculum ex hoc immineret baptismi, quia in adulto fides & deuotio suppleret vicem baptismi, in paruulo autem pie creditur quod summus sacerdos Christus supplet illud quod malus minister omisit quantum ad hoc quod salutem consequeretur, quia quantum in offerentibus pueri fuit, Christum sacramentaliter induit. Si tamen confitaret quod non intendit baptizare, baptizandus esset, requiritur ergo ad collationem baptismi intentio ministri, non quarecumque, sed confiteri quod confert ecclesia, & sic patet primum.

13 QVANTVM 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 baptismus, ut patet ex praecedentibus. Sed secundo modo non requiritur ad veritatem sacramenti recta intentio ministri. Cuius ratio est, quia prius non dependet a posteriori in his maxime quae sunt separabilia ab inuicem. Sed sacramentum baptismi & collatio gratiae, quae est eius effectus separantur ab inuicem, ergo quod respicit solum effectum non est necessarium ad sacramentum, sed recta intentio respectu eius respicit solum effectum, ergo sine ipsa potest esse verum sacramentum, nec per hoc est impeditur effectus sacramenti, quia peruersa intentio pertinet ad personalem malitiam ministri, quae non obest baptismi, ut dictum fuit prius. Et hoc est quod dicit August. in epist. ad Bonif. & habetur de consec. dist. 4. & in littera, non illud te moueat.

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 fides ecclesiae includatur in intentione ministri, ut intendat facere quod credit ecclesia, licet ipse credat illud non aliquid velle. Oportet tamen intentionem ministri ad hoc, ut intendat facere quod ecclesia facit.

15 Ad secundum dicendum quod ad baptismum requiritur recta intentio baptizantis, quantum ad collationem sacramenti, & intentio baptizantis, quantum ad collationem sacramenti, sed non quantum ad effectum baptismi, in quo tamen sensu procedit secundum argumentum.

Quaestio

QVAESTIO III.

Vtrum catechismus debeat praecedere baptismum.

Th. 3. q. 71. ar. 1.



SCIENTUR quod queritur de catechismo & exorcismo, quae sunt quaedam adiuncta baptismi. Et primo vtrum catechismus debeat praecedere baptismum. Videtur quod non, quia vtrum praecedit doctrinam. Sed per baptismum confertur spiritualis vita, per catechismum vero spiritualis doctrina, ergo baptismus debet praecedere catechismum, & non e con-

uerso. 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.

4 RESPONSIO. Videndum est primum quid sit catechismus. Et ex hoc apparebit quod queritur.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod sicut in alijs doctrinis sunt quaedam principia communia, quibus ignorans necesse est artem ignorare, eis tamen scitis non oportet totam artem propter hoc sciri, sic in doctrina fidei sunt quaedam communia, quae necessaria sunt scire ad salutem, ut articuli trinitatis, incarnationis, passionis, aduentus ad iudicium. Alia vero sunt subtiliora, ad quae non omnes tenentur instrui, ergo instructio de communibus quae necessaria est scire ad salutem vocatur catechismus: vnde sic diffinitur, catechismus est instructio circa fidei rudimenta, id est, circa generalia fidei, quae etiam rudibus necessaria sunt ad sciendum.

6 EX HOC PATET secundum, scilicet quod congrue catechismus praecedat baptismum. Primum quantum ad adultos, quia in baptismo fit obligatio ad observationem fidei, & eorum quae pertinent ad fidem: sed nullus adultus obligatur ad fidem & ad baptismum, nisi sciens & volens. Non enim adulti sunt cogendi ad profectum fidei, vel ad suscipiendam sacramenta fidei, sed inducendi in instructionem & admonitionem, ut dictum fuit in praecedentibus, ergo congruum fuit quod ea quae sunt fidei proponantur baptizando saltem in generali, ut ipse profiteatur fidem, & per subsequentem baptismi susceptionem obligetur ad fidem, & ad baptismum. Illud autem totum fit in catechismo. Est enim ibi instructio de communibus articulis fidei, ex parte catechizantis, & responsio de fidei susceptione & professione ex parte baptizandi, & sponsio de eius observatione, ergo conuenienter catechismus praecedit baptismum, & hoc satis congruum est in adultis, ut dictum fuit. Et de hoc dicit Raba. de institutione clericorum, & recitatur de consec. dist. 4. ante baptismum catechizandi debet praeveneri officium, ut fidei primum catechizandus accipiat rudimentum. Et hoc videtur originale processum ex traditione Christi, qui mittens discipulos ad baptizandum adultos praecipit eos primum docere, deinde baptizare. Et Philippus postquam docuerat Eunuchum utrumque baptizaret eum, petiit autem ex toto corde crederet, quo respondente credo Dei filium esse Iesum, &c. Tunc baptizauit eum, & habetur in actibus Apostolorum. Et sic praecedit catechismus baptismum. Quod autem hoc sit congruum quantum ad paruulos, de quibus minus videtur, potest sic perscrutari: quia sicut paruulus potest consequi salutem ex fide aliena cum sacramento, sic congruum est quod possit obligari ad ea quae sunt fidei obligatione aliena, sed illud fit per catechismum cum responsione & obligatione quae fit pro paruulo per patrem, ergo &c. Hanc autem praecedant de congruitate baptismum, & non de necessitate: quia si quis baptizaretur sine catechismo praecedente, vere esset baptizatus, & ad observationem fidei obligatus, dum tamen ad susceptionem baptismi concurreret voluntas propria baptizati, si esset adultus, vel interpretatio, si esset paruulus.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod vita naturae praecedit quamcunque doctrinam, sed doctrina potest praecedere, & congrue praecedit vitam gratiae, vita autem gratiae est per baptismum, doctrina autem per catechismum. Et ideo catechismus debet praecedere baptismum.

8 Ad secundum argumentum dicendum quod sicut ecclesia pro salute pueri accommodat ei cor alterius ad credendum, ita ut fides aliena maxime parentum, vel generum vicem eorum, reputetur fides pueri ad salutem: sic accommodat eis alienas aures ad audiendum, & alienum os ad profectum, & 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 IIII.

Vtrum exorcismus debeat praecedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficacia.

Th. 3. q. 71.



SCIENTUR quod queritur vtrum debeat praecedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficacia. & 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 pena 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, ut postea libere tur a potestate demonis per exorcismum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Celestinus Papa, & habetur de consec. dist. 4. cap. siue paruuli siue iuvenes ad regenerationis veniunt sacramentum non fontem vitae videant antequam exorcismis, & ex sufflationibus clericorum spiritus immundus ab his abigatur.

4 RESPONSIO. 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 abiuratio per quam demonis potestas arceatur, ne impediat 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 impediens susceptionem formae antequam introducat formam, ergo similiter in generatione spirituali quae est per baptismum, prius remouenda sunt ea quae possunt impedire susceptionem vitae spiritualis, ut 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 praecedere baptismum: & hoc est quod dicit Rabanus de institutione clericorum, & recitatur de consec. di. 4. ubi dicitur sic. Postquam baptizandus per confessionem verae fidei in alterius se commendauerit dominium, & per abrenunciationem prioris possessoris se seruituti alienauerit exsufflatur ab eo potestas saeva, ut per pium sacerdotis ministerium spiritui sancto cedat fugiens spiritus malignus.

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 fiat in factis absque verbis, ut sal in ore positum, & linitio narium, & aurium cum spato, & vnctio olei in pectore, & inter spatulas. Primum enim significat discretionem diuinae sapientiae. Secundum scilicet, linitio narium & aurium significat aptitudinem respectu fidei descendae & 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. Christum in vertice quae significat gratiam Christi descendisse in baptizati mentem. Triductio cerei accendi in signum claritatis fidei: & candida vestis in signum innocentiae relictur. Alia vero efficiunt quod significant & consistunt in factis & in verbis simul, ut exsufflatio cum verbis, ad hoc instituta quae sunt, maledicite exi ab eo: & manuum impositio cum benedictione. Primum enim significat & efficit expulsionem demonis, ne impediat baptizandum a susceptione baptismi. Secundum praecedit ei viam redeundi, & quia sit 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, ut adiuratio demonis frustra proferrentur, & quasi false, ergo habent efficaciam faciendi id quod significant. Ad idem est auctoritas Aug. de symbolo, lib. 1. & recitatur de consec. dist. 4. cap. Sicut noster, ubi dicitur sic: Paruuli exsufflantur, & exorcizantur, ut expellantur ab eis potestas diaboli & inimici, & idem dicitur ca. de hinc iterum, tamen non propter hoc exorcismus est sacramentum, quia virtus eius non est ad spirituale effectum, qui sit remotio culpae vel poenae pro culpa debita, sed est solum ad remouendum impedimentum quod posset impedire a susceptione sacramenti.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod per exorcismum

L iij cilm

cismum demon expellitur quantum ad effectum corporalem non intrinsecum: quia non oportet baptizandum esse energumenum, sed extrinsecum, quia compellitur 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 cause. Potestas enim demonis in hominem, licet sit ex peccato primorum parentum, firmat tamen adultum in malitia, & paruum impedire potest a susceptione baptismi, in quo procuratur salus nostra, & ideo convenienter prius debilitatur potestas demonis per exorcismum, ut postea liberius & convenientius salus detur parvulo per baptismum.

Sententia huius distinctionis vij. in generali & speciali.



Nunc 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. Secundo ibi, Sacramentum hoc ab aliis perfici non potest. Tertia ibi, Virtus enim huius sacramenti. Quarta ibi, Hoc sacramentum. Hic 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 ipsam, scilicet, verba que dicit episcopus cum baptizatos chrismate ungit in frontibus, in quo etiam tangitur materia eius, que est chrisma consecratum. Postea dicit quod sicut apostolorum temporibus non potuit hoc sacramentum ab aliis quam ab episcopis esse perfectum, 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 ungere 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 plenè Christiani inveniantur, 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 eximitur solum esse concessum pro scandalo vitando. Subdit autem quod hoc sacramentum videtur esse dignius baptismum. Et quia a dignioribus datur, & ga in digniori parte corporis fit, sicut in fronte, & forte quia per ipsum malus virtutum augmentum prestat, quamvis baptismus plus valeat ad remissionem peccatorum. Ultimo dicit quod hoc sacramentum debet a rebus tradi, sicut & baptismus, nisi aliter cogat necessitas, scilicet infirmitas vel mors, nec debet iterari, sicut nec baptismus, nec ordo, ne fieret iniuria sacramenti, 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 dicie se determinaturum inferius. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QVAESTIO I.

Vtrum confirmatio sit sacramentum.



CIRCA distinctionem istam queritur primo vtrum confirmatio sit sacramentum. Et videtur quod non, quia eiusdem virtutis (scilicet fidei) actus sunt credere & confiteri. Actus enim exterior & interior in idè principium reducuntur ordine quodam. Sed sacramentum baptismi attribuitur actus credendi, quum baptismus sit sacramentum fidei, ergo eidem debet attribui confessio fidei, sed ad hoc ponitur confirmatio, ergo ipsa non est sacramentum per se à baptismo distinctum.

1. Item sacramenta habent virtutem ab institutione divina. Sed confirmatio non legitur à Deo instituta, ergo non est sacramentum.

2. **IN CONTRARIUM** est quod dicit Melchisedes Papa & habetur de consecratione, dist. 4. cap. De his vero. Scitote vtrumque esse magnum sacramentum, scilicet baptismum & confirmationem.

3. **RESPONSIO.** Videnda sunt duo. Primum est an confirmatio sit sacramentum. Secundum est vtrum sit necessarium

ad salutem.

4. **QVO** ad primum dicendum est quod confirmatio est sacramentum à baptismo distinctum, quod potest probari tripliciter. Primo ex convenientia vite corporalis ad spirituales. Sicut est in vita naturali sic suo modo est in vita spirituali. Sed in vita naturali sic est per generationem per quam vita acquiritur requiritur alia actio per quam homo ad perfectam quietudinem & virtutem producit, scilicet augmentum, ergo similiter in vita spirituali prater generationem spirituales que 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. di. 5. cap. 1. Omnes fideles per manus impositionem episcoporum spiritus sanctum accipere debent ut plenè Christiani inveniantur. Secundo patet idem ex effectu ad quem ordinatur sic: Ad actum qui habet spirituales difficultates opus est spirituali adiutorio. Sed prater difficultates que 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 que est circa pericula mortem inferentia, ut dicitur 3. Ethicorum, ergo prater sacramentum baptismi quod est in adiutorium fidei ad credendum, requiritur aliud sacramentum quod sit in adiutorium fortitudinis ad audacter confitendum, & hoc est sacramentum confirmationis. Ad hoc enim ordinatur ut homo coram persecutore audacter fidei confiteatur. Et hoc est quod dicit Melchisedes papa de consecr. di. 5. capitulo, Spiritus sanctus dicens sic: In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam. Et ibidem, confirmatio armat ad agones huius mundi. Tercio apparet idem ex causa cui conformamur sic, per sacramentum vinum & confirmamur 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 asseribimur ei ut milites ad pugnam spirituale contra adversarios fidei, quare &c. Et sic patet primo.

5. **QVANTUM** ad secundum dicendum quod non est sacramentum simpliciter necessarium ad salutem. Est tamen necessarium in casu, scilicet quando imminet persecutor coram quo si des 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 fidei tempore persecutionis est necessarius ad salutem collibet fidelis, ergo & sacramentum confirmationis est necessarium ad salutem in tali casu si habetur opportunitas conferendi. Qui enim in tali casu renueret sacramentum confirmationis accipere peccaret mortaliter, propter quod dicit Melchisedes ubi supra: quia vis continuo transitoris sufficientis regenerationis beneficia, videtur tamen necessaria sunt confirmationis auxilia.

6. **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 fidei. Et ad illud sufficit confirmatio post baptismum.

7. **AD** secundum dicendum quod hoc sacramentum institutum fuit à Christo: nec obstat quod non legitur eius institutio, quia multa fecit que non sunt scripta, ut dicitur 1o. 2o. Forte tamen eius institutio fuit per apostolos primitus promulgata publice præcisè post missionem spiritus sancti in die Pentecostes.

QVAESTIO II.

Vtrum chrisma sit materia conveniens huius sacramenti.



SECUNDO queritur vtrum chrisma sit conveniens materia huius sacramenti. Et videtur quod non, quia ritus sacramentorum traditus est nobis ab apostolis, sed ipsi non leguntur confirmasse mediante chrismate, sed solum per manuum impositionem, ut habetur Actuum octavo, ergo chrisma non est materia confirmationis.

1. Item distincta sacramenta non videntur communicare in eadem materia, sed chrisma est materia in sacramento ordinis, quantum ad consecrationem episcopalem, ergo non est materia in sacra-

to in sacramento confirmationis.

2. **IN CONTRARIUM** est: quia forma verborum facit expressam mentionem de chrismate tanquam de materia: dicitur enim in consigno te signo crucis, & confirmo te chrismate salutis, vel sanctificationis quod idem est.

3. **RESPONSIO.** Videnda sunt duo. Primum est que sit materia huius sacramenti. Secundum est quis sit usus materie in ipso.

4. **QVANTUM** ad primum sciendum est, quod chrisma est materia huius sacramenti conveniens, & non quodcunque chrisma, 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 chrisma 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 requiruntur duo nitor fidei in firma credulitate cordis, & odor fidei in confessione oris. Primum representatur in oleo & est nitidum maxime oleum oliarum, quod est simpliciter & antonomastice oleum. Secundum autem significatur in balsamo, quod est maxime odoris, & præferuat à corruptione. Et ideo chrisma compositum ex balsamo & oleo est conveniens materia confirmationis.

5. Quod autem oporteat illud chrisma esse consecratum quidam probant sic: Quorumcumque sacramentorum materia fuit Christo corporaliter applicata illa materia non indiget nova consecratione, quia tactu Christi consecrata fuit. Vnde Chrysostomus dicit quod nunquam aqua baptismi peccata credentium purgare possent nisi tactu domini corporis sanctificata fuissent. Et ideo aqua baptismi quantum est de necessitate sacramenti non oportet quod prius benedicatur antequam sacramento applicetur. Idem est de materia eucharistie, quia Christo fuit applicata & ab ipso benedicta, dicitur enim Mat. 26. & Lu. 22. Accipite Iesum 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 quam exhibeantur ad usum sacramenti, quia Christus non est usus visibilis vntionibus ne fieret iniuria invisibili vntioni, qui vntus est præ confortibus suis.

6. Sed istud non videtur. Primo, quia si applicatio materie ad Christum reddit eam sanctificatam, videtur quod non solum non oporteat ea 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 vntione. Item saltem est quod Christus non fuit usus vntionibus visibilibus, dicitur enim 1o. 12. quod Maria accepit libram vnguenti nardi preiuncti, & unxit pedes Iesu. Et Luc. 7. dicitur quod osculabatur pedes eius & vngebat vnguento. Et Christo mortuo vntus est cor per eum per Nicodemum, ut dicitur 1o. 19. ergo falsum est quod Christus non fuit usus visibilibus vntionibus. Et si dicatur quod Christus non fuit usus visibilibus vntionibus per modum sacramenti, vel sacramentalis, sicut fuit usus pane & vino consecrata, & aqua baptismi Iohannis tanquam quoddam sacramentali. Non obstat, quia Christus à sacramentis vel sacramentalibus nihil virtutis accepit. Et si aliqua virtute dedit ex suo tactu, dedit omnibus que tetigit & que in usum sacramentorum debebat venire.

7. Dicendum est ergo aliter, quod materia sacramenti est quicquidam instrumentum quo minister vitur in sacramentis, quæ consistunt in usu, & applicatione materie ad suscipiente, propter quod materia debet congruere ministro, & minister materię. In quocunque igitur sacramento minister est determinatus aliqua ordinatione, materia est determinata aliqua benedictione. Et ubi vnum 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. Episcopi. Et ideo necessarium est materiam esse determinatam certa benedictione. De chrismate ergo non benedictio nullus posset confirmari, & sic patet que sit materia.

8. **CIRCA** secundum scilicet circa usum materie in hoc sacramento sciendum est, quod usus eius est in consignatione frontis in modum crucis. Et vtrumque est de necessitate sacramenti. Cuius ratio est, quia actus ad quem perheic confirmatio est libera confessio fidei Christi. Potest autem aliquis impediri à libera confessione propter duo. Propter timorem mortis qui est timor peccati, & propter confusionem que est timor ignominie. Vtrumque autem signum præcipue in fronte manifestatur, palefcent enim vntes, & rubescunt verecundati, ut dicitur 4. Ethicorum. Et ideo

in confirmatione que fit ad liberam confessionem vntio fit in fronte. Et etiam in modum crucis, sicut patet ex forma verborum. Consigno te signo crucis, quia confessio fidei quo ad articulum passionis maximam habet erubescencia, ut dicit Apostolus 1. Corin. 1. Nos autem prædicamus Christum crucifixum, Iudeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam. Et ideo ad confirmandum hominem contra hanc erubescencia, vntio confirmationis fit in fronte per modum crucis, & sic apparet secundum.

9. **EX QVIBVS** potest concludi tertium, scilicet quod in confirmatione imprimatur character: quia omne sacramentum per quod deputatur aliquis ad aliquod sacramentum imprimatur characterem. Character enim nihil aliud est quam potestas vel deputatio ad actum sacramenti, ut patet ex præcedentibus, sed per baptismum, confirmationem, & ordinem, deputatur homo ad actum sacram, per baptismum quidem passivè ad recipiendum sacramentum. Nullus enim non baptizatus est susceptivus sacramentorum. Per ordinem vero deputatur quis ad collationem eorum precipue per maiores ordines, ut per sacerdotium, vel episcopatum. Per inferiores vero ordinatur ad quosdam actus sacros secularios. 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.

10. **AD PRIMUM** argumentum dicendum quod apostoli non confirmabant sine chrismate quous non legitur in scriptura canonica, dicit enim Dionys. 4. cap. celestis Hierarchie, quod est quedam perfectius operatio quam duces nostri quos apostolos vocant chrismatis hostiam nominant, potuit tamen esse quod præter 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 dabant apostoli mediante chrismate secundum communem legem sacramenti.

11. **AD** secundum dicendum quod distinctio rerum est ex parte forme & non ex parte materie 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 diversæ formæ.

QVAESTIO III.

Vtrum aliquis non ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre.

Thom. 3. q. 72. art. 11. Vide Caiet. ibidem.



PRIUS queritur de ministro confirmationis. Circa quod queruntur duo. Primum est vtrum aliquis non ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre. Secundum est vtrum aliquis non episcopus possit ex commissione papæ aliquem 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.

1. Item qui potest maius potest & minus. Sed sacramentum eucharistie est maius & perfectius quam sacramentum confirmationis, ergo simplex sacerdos, qui potest sacramentum eucharistie conferre, potest (ut videtur) sacramentum confirmationis conferre.

2. **IN CONTRARIUM** arguitur: quia tempore apostolorum non leguntur 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.

3. **RESPONSIO.** Circa questionem istam est aliquid clarum quod conceditur ab omnibus fidelibus, videlicet quod solis episcopis competit ex officio confirmare, & hoc rationabiliter. Primo, quia concordat scriptura. Non enim legitur hoc sacramentum tempore apostolorum ab alio fuisse collatum quam ab apostolis quorum vicem gerunt episcopi. Secundo ex determinatione ecclesie que habetur de consecr. dist. 8. cap. Manus. Et tangitur à magistro in littera. Tercio ex probabili ratione, quia ad illi qui est supremus in aliquo statu pertinet ordinare, & disponere de illis qui sub ipso in aliquo gradu præficiuntur populo comuni, sicut ad principem exercitus pertinet ordinare de centurionibus & decurionibus. Sed episcopus in ordine ecclesiæ hierarchie est supremus, ergo ad episcopum pertinet illa sacramenta dispensare per que aliquis constituitur in aliquo gradu super populum & communem. Hæc autem sunt confirmatio per quam aliquis efficitur miles fidei defendendæ, & ordo per quem efficitur aliquis quasi dux aliorum, ergo ad ipsum pertinet dispensare sacramentum ordinis & confirmationis.

Hoc

1- Theor. 1

corpus Christi, & sub speciebus vini sanguis eius. hæc autē sufficiēter 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 quā pateretur, &c. Et dicunt quidam quod non: quia verba sacramentalia debent significare id quod continetur in sacramento, sed ista verba: Hoc est corpus meum, sine alijs 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 præmittitur: sed si nullo præmissio dicam, hæc est doctrina mea, significo doctrinā esse meam & non alterius: ita in proposito si præmittantur illa verba canonis, qui pridie quā pateretur, vsque ibi dicens, accipite & manducate. Hoc est enim corpus meum, significatur corpus Christi ibi contineri, & non corpus ministris. Si autem his non præmissis dicat sacerdos: Hoc est corpus meum, significatur corpus ministris 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 ministris proferentis, quamvis præcedentia verba hunc sensum non inuuant. Quod patet sic: quia si oporteret quod ex forma verborum insinuaretur corpus Christi esse ibi, non solum non fieret consecratio per hæc verba: Hoc est enim corpus meum, alijs 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 esset corpus Christi sub speciebus panis præsentibus sacerdoti, quod est falsum, & erroneum.

8 Sufficit ergo quod verba consecrationis significant id quod continetur in hoc sacramento non ex serie verborum præcedentium, sed ex institutione Christi, & intentione ministris gerentis personam Christi, & sic patet primum.

9 Q V A N T V M ad secundum videndum est an in verbis illis quibus dicitur: Hic est calix sanguinis mei, sit prædicta forma consecrationis vini, sicut in verbis consecrationis panis prædicta forma est: Hoc est corpus meum. Et dicunt quidam quod non, imò totum quod est vsque ibi in remissionem peccatorum, est de forma consecrationis: quod probant dupliciter. Primum, quia cum forma sacramenti sit enunciativa, 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 prædicti: ergo est de integritate formæ.

10 Secundo, quia sub eodem ritu profertur totum à principio, hic est calix, &c. vsque in finem: quod non fieret nisi totum per tineret ad formam consecrationis, quare &c. Confirmatur per hoc quod habetur extra de cele. mis. cap. Cū Marthe. vbi dicitur sic: Credimus quod forma verborum sit ut in canone reperitur, & à Christo apostoli, & ab ipsis coram accepit 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 deriuata.

11 Alij dicunt quod in istis verbis: Hic est calix sanguinis mei, continetur tota forma consecrationis, ita quod eis dictis & non alijs sequentibus verè esset sanguis Christi sub speciebus vini. Quod probatur primo per ea quæ iā dicta sunt, quia in illis verbis prædictis continetur forma sacramenti quæ sunt significatiua & expressiua totalis effectus cōtēti 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 prædictis cōtēti sunt forma sacramenti. Maior patet ex dictis, quia hoc sacramentum cōtēti in consecratione materie. Et minor similiter, quia quod est ibi (consecrata materia) totum sufficēter exprimitur p illa verba.

12 Et confirmatur, quia secundum omnes doctores hoc sacramentum nouæ legis efficiunt quod significant, sed prædicta verba: Hoc est corpus meum, & hic est calix sanguinis mei, cum dicantur recitantur 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 autē duo respondent quidam per interemptionem maioris vtriusque rationis. Quia si aliquis dicat, ego baptizo te,

& nihil plus, non est puer baptizatus nisi addat in nomine patris, &c. & tamen totus effectus baptismi significatur in primis verbis sine secundis. Et similiter in proposito quāvis per illa verba significatur quicquid continetur in sacramento eucharistiæ, non oportet tamē 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 inuocationē trinitatis, vel diuini nominis in omni bus sacramentis quæ consistunt in applicatione ad suscipiētem, ut sunt omnia sacramenta præter eucharistiā in quo similiter significatur corpus & sanguis Christi esse sub speciebus sacramenti virtute diuina, per hoc quod verba consecrationis recitantur ut prolata à Christo. Cū ergo dicatur cōmuniter ab omnibus doctoribus quod sacramenta efficiunt quod significant, & quod formæ sacramentorum sunt ille quæ significant effectum sacramenti subintelligitur quādo significat effectum illū esse à Deo modo quo dictū est.

15 Secundo probatur idem sic: Forma consecrationis corporis cōtēti essentialem in his verbis prædictis, hoc est corpus meum, nec de essentia huius formæ est enim ibi positum cum dicitur: Hoc est enim corpus meum. Et hoc tenent omnes doctores, ergo similiter forma consecrationis sanguinis mei, nec de essentia formæ huius est aliquid ei appositum, consequentia patet, quia non minoris efficacitæ sunt hæc verba. Hic est calix sanguinis mei ad transubstantiandū vinū in sanguinē Christi quā sint hæc verba. Hoc est corpus meum ad transubstantiandū panē in corpus Christi.

16 Tercio probatur idē sic: Greci verè efficiunt sacramentū eucharistiæ sicut & Latini, nec vnquā inuentū est quod ecclesia Romana senserit Grecos non verè consecrare, sed Greci in consecratione sanguinis non ponunt omnia verba quæ ponit Romana ecclesia, maxime ab illo verbo noui & æterni vsque ad finē, ergo illa verba non sunt de essentia formæ, quia omisio illorum euacuat consecrationē, quare &c. Minor patet, quia forma consecrationis corporis Christi secundū Grecos prout cōtēti in missa beati Basilij quā dicitur angelo accepit (ut dicitur) & prout in canone prædicti missæ de verbo ad verbum habetur, sicut nos fecimus corā nobis legi & extrahi est ista: Accipite comedite, hoc meum est corpus, quod pro vobis traditur in remissionē peccatorum. Verba autē Græca quæ prædictis sunt ista: Laue te phagete tuto me eluto soma, to hyper hymon. xelomenon in aphelin amarion. Verba autē consecrationis sanguinis prout in eodē canone continetur sunt ista: Bibite ex eo omnes, hic est sanguis meus noui testamēti, qui pro vobis & pro multis effundetur in remissionē peccatorum. Verba autē Græca quæ prædictis sunt ista: Piete ex autu pantes tuto eliti to ena mu totis cœnis dyathicis to hyper hymō Ke pollonee chynomenō in aphelin amaritiā. Ex quibus apparet quod forma Grecorū in consecratione corporis Christi non habet enim, sicut nos habemus, hæc verba: Hoc est corpus meum, sed habet ista: Accipite comedite, hoc meum est corpus, quod pro vobis traditur in remissionē peccatorum. Verba autē Græca quæ prædictis sunt ista: Piete ex autu pantes tuto eliti to ena mu totis cœnis dyathicis to hyper hymō Ke pollonee chynomenō in aphelin amaritiā. Ex quibus apparet quod forma Grecorū in consecratione corporis Christi non habet enim, sicut nos habemus, hæc verba: Hoc est corpus meum, sed habet ista: Accipite comedite, hoc meum est corpus, quod pro vobis traditur in remissionē peccatorum. Verba autē Græca quæ prædictis sunt ista: Piete ex autu pantes tuto eliti to ena mu totis cœnis dyathicis to hyper hymō Ke pollonee chynomenō in aphelin amaritiā. Ex quibus apparet quod forma Grecorū in consecratione corporis Christi non habet enim, sicut nos habemus, hæc verba: Hoc est corpus meum, sed habet ista: Accipite comedite, hoc meum est corpus, quod pro vobis traditur in remissionē peccatorum.

17 Quid autem veritatis habeat vtraque opinio. Aduertendū est quod quicquid ponitur in forma verborum quæ videtur Romana ecclesia sine antecesser sine consequenter, totum continet veritatem, quāvis totum non sit de intraneitate formæ. Quod enim præmittitur quod Iesus eleuatis oculis in celum gratias agens benedixit, &c. quāvis non legatur in textu euangelico pro tempore quo Christus hoc sacramentum instituit, tamē ex alijs locis euangelij potest hoc comprobari. Si enim in resuscitatione Lazari Iesus eleuatis sursum oculis gratias egit patri, probabilius est quod simile fecerit & dixerit quādo panē & vinū in suū corpus & sanguinem transubstantiauit. Hæc autem addit substantia formæ, sed quæ dā antecesser. Quod autem additur æterni & mysterium fidei vti quæ verū est, quia nouum testamentum quod Christi sanguine confirmatū est, æterna promittit, sicut vetus testamentum promittebat temporalia. Dicitur etiā mysterium fidei, quia aliud exterius visibiliter cernitur, & aliud inuisibiliter continetur. Et sic exponitur extra de celebratione missarum. cap. Cū Marthe. Illa tamen non sunt de essentia formæ sicut nec antecesser. Sed ponuntur ad excitationem deuotionis & ad exprimendum fructum dominicæ passionis. Quis enim diceret quod illud verbū mysterium fidei sit de essentia formæ consecrationis sanguinis, cū æqualiter conueniat consecrationi panis sicut consecrationi vini, vtriusque enim aliud visibiliter cernitur & aliud inuisibiliter continetur. Itē si illud quod additur noui & æterni testamenti, vsque ad finem esset de substantia formæ consecrationis vini, à fortiori de substantia formæ consecrationis panis esset non solum, hoc est corpus meum, sed etiam quod pro vobis traditur in remissionē peccatorum.

consecrationis panis esset non solum, hoc est corpus meum, sed etiam quod pro vobis traditur. Hanc enim determinationem expressius ponunt euangelistæ quā aliam. Constat autē quod nullus dicit, quod de substantia formæ consecrationis panis sit illa determinatio: Quod pro vobis traditur, quare ut videtur de substantia formæ consecrationis vini non est illa determinatio, noui & æterni, &c. Et tamen de necessitate præcepti ecclesiæ, & ideo totum sub eodem ritu profertur. Et per hoc patet ad argumenta alterius opinionis.

AD ARGUMENTVM primum principale dicendū, quod in forma huius sacramenti nihil falsitatis cōtinetur. Et cū dicitur quod imò, quia pronomen demonstrantium hoc vel hic cū 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 recitatu & non significatiuē, & ideo nihil falsitatis cōtinetur, quia sic recitantur ut dicta fuerunt, nec oportet quod pronomen demonstratiuum nunc demonstrat aliquid, quia non assumuntur ad demonstrandum, sed recitantur pro eo quod demonstrauerunt. Et istud verum est, quia verba non profertur à sacerdote nisi solum recitatuē, ut apparet ex his quæ antecederunt verba consecrationis. Si enim nunc profertur aliquo modo significatiuē, aut profertur ea sacerdos ex propria persona, aut ut gerens personam Christi. Si in propria persona fallum diceret profertendo, hoc est corpus meum, quia non est ibi corpus sacerdotis sub speciebus panis & vini. Si autem in persona Christi, adhuc fallum diceretur in his quæ consequuntur formam consecrationis vini, quia dicitur ibi de sanguine Christi, qui pro vobis & pro multis effundetur. Constat autē quod à nunc in posterū non effundetur, recitat ergo quod dicitur solum recitatuē.

18 Et licet istud sit verū, tamen ex toto non euacuat difficultatem. Adhuc enim queri potest quid demonstrabat pronomen demonstratiuum quando Christus consecrauit. Et ad hoc dicunt quidam quod Christus cū haberet potestatem excellentiæ consecrauit sine verbis, & facta consecratione tradendo corpus suū discipulis suis dixit: hoc est corpus meum. Et tunc pronomen potest 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 sit aliquibus verbis sicut ipsum nomen sonat.

19 Ideo dicunt alij quod Christus consecravit medijs verbis, sed alijs quā sint verba nostræ consecrationis. Sed nec istud valet, quia secundū hoc sacramentū quod Christus consecravit & quod nos consecramus non essent vnus ratio, quia sicut sacramenta quæ non habent vnā materiam non sunt vnus ratio, sic nec illa quæ non habent eandem formam.

20 Dicendum ergo quod Christus eisdem verbis consecravit quibus & nos. Quid autem demonstraret pronomen hoc vel hic, dicunt quidam quod facit demonstrationē non ad sensum, quia locutio esset falsa, quia in hoc sacramento nihil est subiectū sensui, quod sit corpus Christi, sed facit demonstrationē ad intellectum, ut sit sensus, hoc id est significatū per hoc, est corpus meum. Sed nec istud valet, quia sacramenta solum efficiunt quod significant. Si ergo sensus locutionis est iste, hoc id est significatū per hoc est corpus meum, sequitur quod corpus Christi non erit in sacramento realiter, sed solum sicut in signo, quod est erroneum.

21 Ideo dicendum est aliter quod ibi sit demonstratio ad intellectum non quidem alicuius individui signati, sed solummodo individui vagi, ut sit sensus hoc. I. contentū sub hoc. I. 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 demonstraret corpus Christi veritatem posset habere propositio referenda demonstrationem ad vltimum intrans prolationis verbo rō, ut statim dicitur, quia tunc corpus Christi est sub speciebus panis, & esset sensus hoc. I. corpus meum est corpus meum, sed ista forma non congruit sacramento, quia per sacramentū non efficitur, quod corpus Christi sit corpus, sed solum efficitur quod corpus Christi continetur in sacramento, propositio autem sic intellecta sola sentit, quod corpus Christi sit corpus suū. Et ideo illa forma non signat quod efficitur per sacramentum, quod est contra naturam cuiuslibet formæ sacramenti. Si autē hac demonstratione individui vagi dicendo hoc. I. contentū sub hoc, tunc propositio esset vera & congrua formæ, quod patet sic: formæ sacramentales non solum sunt significatiue, sed etiā causatiue eius quod significant, propter quod ad idē intrans referenda est eorū essentia & significatiua, sed eorū essentia est in vltimo instanti prolationis, ergo eorū significatiua referenda est ad vltimū illa instanti contentum sub speciebus est corpus Christi: forma est congrua, quia hoc efficitur per eam quod significatur, scilicet quod corpus Christi sit contentum sub speciebus, vel

conuerso quod contentū sub speciebus sit corpus Christi. Hoc tamen sciendū est, quod licet in vltimo instanti prolationis verborum sit corpus Christi sub speciebus, existentia tamen eius præsupponit ordinē naturæ completam significationem verborum sicut effectus supponit causam. Sunt tamen simul tempore. Et hoc sufficit ad hoc quod vnū per alterum demonstretur.

22 Ad secundum dicendum quod illa verba, hoc est corpus meum, Christus consecrando protulit, debent enim sic ordinari in construendo. Accepit panem & benedixit dicens: Hoc est corpus meum. Et postea fregit & dedit discipulis. & sic prolatio verborum præcessit traditionem corporis discipulis factam.

Q V A R T O .

Vtrum formæ consecrationis corporis & sanguinis Christi sint connexæ.

Thom. 3. q. 78. art. 6.

SECUNDVM proceditur. Et arguitur quod formæ huius sacramenti sint connexæ, ita scilicet quod vna non habeat suū effectum nisi alia prolata, quia effectus illarum formarū 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 suū effectum sine forma quæ est ad consecrationem sanguinis, nec euerſo.

2 Item si istæ formæ non essent connexæ, sed totaliter disparatæ, tunc vna forma posset proferri per vnum ministrum & haberet suū effectum. Et alia forma per alium ministrum, & similiter haberet suū effectum. Hoc autem videtur inconueniens, cū ambæ formæ pertineant 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 cū in hoc sacramento sint duæ materiæ & 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 verā, & sic in sacramento summæ veritatis esset falsitas, quod est valde inconueniens, ergo & illud ex quo sequitur, videlicet quod prima verba non habeant suū effectum nisi prolatis secundis.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est de connexionē formarum. Secundum est de præminencia vnus ad alteram.

6 Q V A N T V M ad primum dicendum est, quod formæ non sunt connexæ ita quod vna non habeat suū effectum sine alia, imò quælibet habet suū effectum etiam si altera non profertur: quod patet, quia forma debet proportionari materiæ, sed materiæ huius sacramenti sunt distinctæ, in nullo ab inuicē dependentes, ergo & formæ quantum 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 impedimentū ex parte materiæ, quæ est panis & vinū, supposito, quod panis sit triticus, & vinū de vite, ergo facta prolatione super materiam statim sacramentū habet suā efficaciam. Tercio, quia cū hoc sacramentum sit propter vsum suū, si non posset consecrari vna materia sine alia, videretur quod vna non posset vel non deberet sumi sine alia, quod est falsum, quia populus sumit sub forma panis & non sub specie vini, hoc etiā habet ritus ecclesiæ, quia facta consecratione panis ante consecrationē vini statim ostenditur corpus Christi, ut adorandum quod non fieret nisi esset consecratum, alia esset causa vel occasio idololatricæ.

7 Q V A N T V M ad secundum sciendum est, quod cū sacramentum istud consistat in consecratione materiæ, & non in eius vſu vel effectu, ideo præminencia vnus formæ ad alteram debet attendi secundum id quod continetur sub vna specie, vel sub altera: aliquid autem continetur sub speciebus prædictis. Vno modo directē ex vi sacramenti. Alio modo ex concomitantia. Primo modo continetur sub speciebus panis solum corpus Christi, & sub speciebus vini solum sanguis Christi, sicut ipse formæ prædictæ hoc inuuant. Et quantum ad hoc forma consecrationis corporis præminet formæ consecrationis sanguinis, quia corpus Christi quod pertinet ad intraneitatem & essentiam naturæ humanæ à Christo assumpto præminet sanguini, qui non pertinet intrinsecē ad essentiam humanæ naturæ à Christo assumpti, sed est humor in via ad conuersionem in corpus Christi quantum est de cursu naturæ.

Quantum

Inf. d. 10

q. 2

8 Quantum autem ad ea quae continentur in hoc sacramento ex concomitantia una forma non praeminet alteri: quia, ut communiter tenetur, totus Christus continetur sub utraque specie, de quo tamen inferius inquiratur.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum quod corpus & sanguis Christi sunt in hoc sacramento ut veniant in usum si delictum per modum cibi & potus mediatis speciebus: & quia aliquis potest uti 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 utraque specie ex concomitantia, una tamen species potest consecrari siue alia, & venire in usum fidelium.

10 Ad secundum dicendum, quod quantum est de necessitate sacramenti una forma posset proferri super suam materiam per unum ministrum, & alia per alium. Sed tales ministri essent puniendi de tanta temeritate. Si tamen sacerdos facta consecratione corporis moreretur, alius sacerdos deberet supplere consecrando sanguinem, ne sacramentum remaneret imperfectum, sicut habetur ex statuto concilii Toletani, vel secundum Innocentium tertium, Hostia iam consecrata esset ponenda scorum, & super aliam non consecratam una cum vino esset facienda una consecratio, incipiendo a principio canonis.

11 Ad tertium dicendum, quod tres immersiones quando sunt in baptismo cum forma verborum triplicata tenent vicem unius, quia sunt unius rationis, & ad unum effectum: sicut tres candelae causant unum lumen. Et tres homines trahunt unam navem, & est unus tractus: sed forma consecrationis panis, & forma consecrationis vini sunt diversarum rationum, & super diversam materiam, nec sunt ad unum effectum quantum est directum ex vi sacramenti. Et ideo una non dependet ex alia.

QVAESTIO QVARTA.

Vtrum corpus Christi possit licite sumi post medicinam, vel post cibum sumptum per modum medicinae.

Thom. 3. q. 80. ar. 8.



ITEM principaliter quaeritur vtrum sacramentum Eucharistiae possit licite sumi post medicinam, vel post cibum sumptum per modum medicinae. Videtur quod sic: quia non minor reverentia debetur huic sacramento iam sumpto quam sumendo, sed sumptio hoc sacramento licet medicinalia recipere, ergo & ante.

2 Item hoc sacramentum sumendum est a ieiunio, ut mens eorum sit magis sobria & magis deuota: sed sumptio talium neque soluit ieiunium, neque sobrietatem, ergo post sumptionem electuarij & talium potest sumi hoc sacramentum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur de consecratione distinct. 2. cap. Placuit spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti prius in os Christiani dominicum corpus intraret, quod secundum aliquos libros non est capitulum per se, sed pars illius capituli, liquidum appareret.

4 RESPONSIO. Aliquid dicitur malum vel illicitum dupliciter. Vno modo secundum se, quia non nominatum conuolutum est cum malo: ut merchari, furari, & hoc nullo modo potest bene fieri. Alio modo dicitur aliquid malum, quia prohibetur. Videndum est ergo primum an sumere sacramentum post medicinam vel modicum cibum sumptum per modum medicinae sit malum & illicitum secundum se, & secundum 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 licitum, sed sumere corpus Christi post huiusmodi potest esse in casu licito, sicut cum imminet alicui periculum mortis ut habetur de consecratione distinct. 2. capitulo, Praefbyter infernum statim communicet ne sine comunione moriatur, ergo sumere hoc sacramentum post cibum non est secundum se illicitum. Item secundum consuetudinem antiquam in die coenae sumebatur a praesulis ob recordationem institutionis eius, unde dicitur de consecratione distinct. 1. Sacramenta altaris non nisi a ieiunio hominibus celebrantur, excepto vno die anniuersario quo coena domini celebratur, & sic idem quod prius.

6 QVANTVM ad secundum scilicet an sit illicitum ex prohibitione ecclesiae. Dicunt quidam quod non: quod probant primo de medicinis & electuariis sic: praecipuum ecclesiae de ieiunio accipiendum est secundum quod ecclesiae interpretatur ieiunium, ergo praecipuum ecclesiae quod sacramentum sumatur a ieiunio debet intelligi de ieiunio ieiunio ecclesiae, sed medicinae & electuariis non soluit ieiunium ecclesiae, ergo post electuarium & medicinas potest sumi licite sacramentum Eucharistiae.

7 Item probatur, si prius sumatur modicus cibum non per mo-

dum cibi, sed per modum medicinae, quia quando absolute prohibetur usus alicuius rei intelligendum est de usu principali & non de alijs: verbi gratia, si prohiberetur alicui usus calceorum feria sexta, intelligendum esset de usu principali ad calcandum, & si quis vteretur calceis tanquam cypho ad hauriendum aqua non esset transgressor praeccepti: a simili cum sumptio cibi ante sumptionem Eucharistiae prohiberetur intelligendum est de sumptione cibi ad nutriendum, quia hic est principalis usus eius, & sic sumitur per modum cibi, non autem de usu eius solum ad alterandum, quia sic sumitur solum per modum medicinae, igitur sic sumens cibum ante hoc sacramentum non videtur esse transgressor praeccepti.

8 Sed ista opinio non valet. Primo quia si ieiunium ecclesiae requiritur & sufficit ad susceptionem huius sacramenti, sequetur quod istud sacramentum non posset licite sumi nisi quando est ieiunium ecclesiae, quod est falsum. Sumitur enim licite singulis diebus & iterum posset sumi post prandium sicut ante, quia ieiunium ecclesiae seruatur post comestitionem sicut ante, vnde ca 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 responsio ad primum argu. quia ecclesia interpretatur quod ad sumptionem huius sacramenti requiritur non solum quod aliquis sit ieiunans secundum statutum ecclesiae, sed quod sit ieiunius ieiunio naturali vel naturae: quod est per priuationem cuiuslibet cibi praesumpti, quae interpretatio patet tam ex consuetudine ecclesiae quam ex verbis capituli, legati, placuit. Secundo, quia quidam prohibetur principalis usus, prohibetur & quilibet alius principalis usus includens maxime quando sub eadem causa prohibendi, sed sumere cibum per modum medicinae includit principalis usum, semper enim nutritur & in proposito est eadem ratio vtrumque prohibendi, quia in vtroque est irreuerentia sacramenti quae fuit ratio prohibitionis. Vt patet ex praedictis capitulis, ergo vterque usus est prohibitus.

10 Et per hoc patet responsio ad secundum argumentum, quia non est simile de duplici usu calcei quorum secundum non includit primum, & de duplici visu cibi ubi primum includitur in secundo, nec est ibi similis prohibitionis ratio, ut hic.

11 Dicendum est ergo aliter quod extra calum necessitas illicitum est sumere hoc sacramentum post medicinam vel cibum sumptum. Quod patet sic. Aliquis enim est licite transgressor praeccepti dupliciter. Vno modo faciendo directum contra tenorem praeccepti, & ille dicitur prauiator. Alio modo faciendo contra intentionem praecipientis, & ille dicitur fraudator. Vt patet ex praedictis capitulis, & vtroque modo est transgressor praeccepti ecclesiae, qui sumit Eucharistiam post medicinam vel quocumque cibum quantumcumque modicum, quod patet primo sic. Hoc enim sacramentum a ieiunio tantum debet sumi, & non solum a ieiunantibus, sed etiam a tenore praeccepti ecclesiae, ut patet ex praedictis capitulis. Sed post sumptionem eorum quae dicta sunt nullus est ieiunius: ergo sumens hoc sacramentum post medicinam vel cibum quantumcumque modicum est prauiator praeccepti. Minor probatur. Est enim duplex ieiunium, scilicet naturae & ecclesiae. Ieiunium naturae est, quo quis dicitur ieiunare ante sumptionem cuiuscumque rei, quae nutrire potest siue secundum se siue commixtum cum alijs. Ieiunium ecclesiae est quo quis dicitur ieiunare secundum modum ab ecclesia institutum, & hoc manet post vnam comestitionem, nec soluitur nisi per secundam sumptionem eorum qui in cibis comuniari consueverunt sumi. Vnde ea quae propter alios cibos per membra deducendos sicut potus vel digestio sicut electuaria assumuntur, non solunt ieiunium hoc. Ex hoc sic arguitur: nullus dicitur ieiunare propter ieiunium ecclesiae licet dicatur ieiunare, sed solum propter ieiunium naturae dicitur aliquis ieiunare, sed omnia praedicta solunt ieiunium naturae, omnia enim nutrant, vel per se vel commixta cum alijs licet aliquorum non sit principalis usus ad nutriendum, ergo si mens hoc sacramentum post medicinam vel quocumque cibum quantumcumque modicum non est ieiunus. Sequitur ergo conclusio.

12 Quantum ad secundum, quod talis efficiatur fraudator praeccepti similiter patet, quia quod hoc sacramentum debet sumi ante sumptionem cuiuscumque ad nutritionem pertinentis per se vel per modum cibum, patet ex hoc capitulo, placuit. Sed sicut tamen sacramenti, ut patet ex illo capitulo, placuit. Sed sicut est irreuerentia praeferre huic sacramento alio cibum ita alia medicinae hoc enim sacramentum non solum est spiritualis esca, sed etiam spiritualis medicina, ergo post sumptionem talium sumens Eucharistiam facit contra intentionem praeccepti, & sic est transgressor praeccepti ecclesiae. Hoc autem intelligendum est de medicina quae sumitur per os Christiani, & in ventre trahitur, quia sic loquitur decretum. Non autem de alijs medicinis, unde post balneum siue lotionem & post vntionem, & post sanguinis minorationem licitum est sumere hoc sacramentum: patet ergo quod post sumptionem medicinalium vel

vel cuiuscunque cibi quantumcumque modici Eucharistiam nullas recipere debet.

14 Tamen aduertendum est quod reliquiae cibi remanentis in ore si trahantur casualiter non impediunt sumptionem huius sacramenti. Tum quia trahuntur per modum saluaginis, tum quia non sumuntur de nouo tanquam illa dicitur: & idem dicitur de reliquiis quae os abluunt dummodo non trahantur in tanta quantitate ut maneat in propria specie, sed quasi conuersae in saluaginem. Et etiam notandum est quod cum dicitur quod hoc sacramentum prius in os Christiani mitti debet quam alij cibi non est intelligendum absolute respectu totius temporis. Alioquin qui semel comedit & bibisset nunquam posset hoc sacramentum sumere, sed est intelligendum quantum ad eundem diem, & licet principium dici secundum diuersos diuersimodum sumatur, non quidam a media nocte, alij a meridie, alij ab occasu, & alij ab ortu solis diem incipiunt, ecclesia diem tamen incipit a media nocte, ideo si post mediam noctem aliquis sumperit aliquid per modum cibi, aut potus, non potest eadem die hoc sacramentum sumere extra calum necessitatis, potest vero si ante mediam noctem, nec refert vtrum post cibum vel potu dormierit, aut etiam digestus sit quantum ad rationem praeccepti. Quidam enim dicunt noctes insonnes in studio vel in oratione seu ex conditione, seu ex complexione propter siccitatem cerebri, qui propter talem insonnitatem non sunt a comunione arceudi, refert tamen quantum ad perturbationem mentis quam patiuntur homines propter defectum somni, aut digestionis cibi. Ex quibus si mens nulum perturbationem, homo ineptus redditur ad susceptionem hoc sacramenti. Presbyter autem qui pernoctauit in tabernaculo postea sine somno celebrauit debet puniri: ut habetur extra de accusationibus capituli, si confiterit, quia ex quo pernoctauit in tabernaculo usque ad diem, praesumitur quod biberit post mediam noctem, quia cotinuum vinum in taberna apponitur, etiam post mediam noctem non fuisse ieiunans siue postea dormierit siue non, sed post mediam noctem non biberit, nec ad dormitionem nutrit, nisi huiusmodi celebrare non debuit, non quia non esset ieiunius, sed quia post tantam deordinationem sicut est pernoctatio in tabernaculo non debuit immediate se immiscere tam digno mysterio.

15 AD ARGUMENTA. Ad primum dicendum est quod non est irreuerentia huic sacramento postponere vel submittere cibum, medicinam, siue electuaria, sicut ante ferre, ipse etiam fructus sacramenti in eius sumptione percipitur & non post, quia luminos tamen inter eius sumptionem & reliquos cibos debet esse aliquis mora, unde de in missa post comunione oratio pro quatuor actione subiungitur. Et quidam suas priuatas orationes dicunt secundum autem antiquos Canones statutum fuit a Cleme Papa. Et habetur de coe. distinct. 2. Si mane dominica potio edatur usque ad sextam, ieiunet ministri qui eam sumperunt, & si vltra vel quarta hora accepterint, ieiunent usque ad vespere, quod non per generale ecclesiae consuetudinem abrogatum est.

17 Ad secundum dicendum quod hoc sacramentum praecipitur sumi a ieiunio non solum ut mens sit deuotior, sed propter reuerentiam sacramenti ut nihil aliud praefertur huic sacramento: potest etiam sequi perturbatio mentis & inde a quo si concederetur quod modicum medicina vel modicus cibum prius sumeretur, quia cum illud non esset vni modicum sit alij multum (ut dicitur 2. Ethicorum) nec posset determinari ratione quid esset modicus cuiuslibet, oportet quod quilibet relinqueretur quantum ad hoc proprio iudicio, quod frequenter in multis est errorum propter corruptio-

nem concupiscentiae quae circa delectabilia inclinat ad excessum.

18 QVANTVM ad primum dicendum est quod proprius usus huius sacramenti est manducatio. Quod patet primo: quia usus huius sacramenti est secundum conditionem materiae, sed materia huius sacramenti sunt res sensibiles directe pertinentes ad cibum & potum, sed usus proprius talium est manducatio, ergo &c. Secundo, quia sicut hoc sacramentum in quo Christus continetur secundum se ipsum est perfectius ceteris in quibus continetur solum secundum effectum, sic applicatio huius sacramenti ad nos & eius usus debet esse per modum perfectionis vniouis & applicationis, sed non vniouis nobis, nec applicaret perfectius quam alia nisi eius usus esset in manducatio, ergo proprius eius usus est manducatio. Minor probatur, quia applicatio quae est secundum contactum nulla est perfectior nisi secundum gustum, per quem gustus & guttatur efficiuntur vnum, sed alia sacramenta nobis applicantur secundum contactum, ut patet in baptismo, confirmatione, ordine & extrema vntione, ergo hoc sacramentum perfectiori applicatione (scilicet quae est secundum gustum) debet applicari. Item patet ex auctoritate apostoli 1. Corin. 9. Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo edat & de calice bibat.

19 QVANTVM 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 sacramentum & fructum sacramenti, & hic modus dicitur manducatio spiritualis, denominatione sumens a fructu tanquam a principali, aut non est sufficienter dispositus, & tunc suscipit sacramentum, sed non fructum sacramenti: & haec manducatio dicitur pura sacramentalis, & isto modo videtur sumi a magistro & Aug. in principio di. ut patet inuenti verba Aug. quae sumuntur ab ipso de verbis domini. Et recitatur de co. di. 2. ca. quid est.

7 Ex parte vero modi manducandi sumitur sic: quidam enim sumunt hoc sacramentum solo voto vel desiderio, & hi manducant solum spiritualiter. Alij vero facto & voto. Et hi sumunt sacramentaliter, & hoc modo sumitur manducatio sacramentalis & spiritualis a magistro & Aug. in processu litterae cum subditur: ut quid parax dentem & ventrem, crede & manducasti (scilicet spiritualiter). Et sumitur ab Agostino in libro de remedio penitentiae. Et habetur de consecratione, distinct. 2.

8 Secundum autem vtrumque modum distinctio manducationis sacramentalis & spiritualis attenditur secundum perfectum & imperfectum, nisi quod secundum primum modum distinguendi spiritualis manducatio perfectior est quam sacramentalis & eam includit. Est enim sacramentalis manducatio, ut in principio distinctio nis dicitur, communis bonis & malis: conuerso autem est secundum

esse falsum multis auctoritatibus quae dicunt hoc sacramentum siue a bonis siue a malis sacramentaliter sumi, sed a bonis etiam spiritualiter, a malis autem tantum sacramentaliter. Vltimo dar intellectum quorundam auctoritatum quae sunt dubiae. Vbi ostendit quod non solum species panis & vini sed etiam ipsum corpus Christi verum potest dici verum sacramentum. Et ex hoc procedit ad expositionem illarum auctoritatum dubiarum. In fine concludit intentionem dicentem, quod sacramentum tam a bonis quam a malis sumitur, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum.

Thom. 3. q. 80. ar. 1.



ITEM distinctio ista quaeritur de duobus. Primum est de usu huius sacramenti. Secundum est de vntione. Circa primum quaeruntur duo. Primum est vtrum sint duo modi manducandi hoc sacramentum. 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 (ut 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 cibum corporalem non sumitur nisi corporaliter, ergo et cibum spiritualis non sumitur nisi spiritualiter, sed hoc sacramentum est cibum spiritualis, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est Aug. littera & glossa super illud 1. Cor. 9. Qui manducat & bibit indignus, &c. Qui dicit sic: duos modos dicimus esse manducandi, vnum sacramentalem & alium spirituales.

4 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an usus huius sacramenti sit manducatio. Secundum est (supposito quod sic) an sit duplex modus manducationis.

5 QVANTVM ad primum dicendum est quod proprius usus huius sacramenti est manducatio. Quod patet primo: quia usus huius sacramenti est secundum conditionem materiae, sed materia huius sacramenti sunt res sensibiles directe pertinentes ad cibum & potum, sed usus proprius talium est manducatio, ergo &c. Secundo, quia sicut hoc sacramentum in quo Christus continetur secundum se ipsum est perfectius ceteris in quibus continetur solum secundum effectum, sic applicatio huius sacramenti ad nos & eius usus debet esse per modum perfectionis vniouis & applicationis, sed non vniouis nobis, nec applicaret perfectius quam alia nisi eius usus esset in manducatio, ergo proprius eius usus est manducatio. Minor probatur, quia applicatio quae est secundum contactum nulla est perfectior nisi secundum gustum, per quem gustus & guttatur efficiuntur vnum, sed alia sacramenta nobis applicantur secundum contactum, ut patet in baptismo, confirmatione, ordine & extrema vntione, ergo hoc sacramentum perfectiori applicatione (scilicet quae est secundum gustum) debet applicari. Item patet ex auctoritate apostoli 1. Corin. 9. Probet autem seipsum homo, & sic de pane illo edat & de calice bibat.

6 QVANTVM 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 sacramentum & fructum sacramenti, & hic modus dicitur manducatio spiritualis, denominatione sumens a fructu tanquam a principali, aut non est sufficienter dispositus, & tunc suscipit sacramentum, sed non fructum sacramenti: & haec manducatio dicitur pura sacramentalis, & isto modo videtur sumi a magistro & Aug. in principio di. ut patet inuenti verba Aug. quae sumuntur ab ipso de verbis domini. Et recitatur de co. di. 2. ca. quid est.

7 Ex parte vero modi manducandi sumitur sic: quidam enim sumunt hoc sacramentum solo voto vel desiderio, & hi manducant solum spiritualiter. Alij vero facto & voto. Et hi sumunt sacramentaliter, & hoc modo sumitur manducatio sacramentalis & spiritualis a magistro & Aug. in processu litterae cum subditur: ut quid parax dentem & ventrem, crede & manducasti (scilicet spiritualiter). Et sumitur ab Agostino in libro de remedio penitentiae. Et habetur de consecratione, distinct. 2.

8 Secundum autem vtrumque modum distinctio manducationis sacramentalis & spiritualis attenditur secundum perfectum & imperfectum, nisi quod secundum primum modum distinguendi spiritualis manducatio perfectior est quam sacramentalis & eam includit. Est enim sacramentalis manducatio, ut in principio distinctio nis dicitur, communis bonis & malis: conuerso autem est secundum

modum distinguendi, quia sacramentalis est perfectior, & includit aliam. Secundus etiam modus distinguendi vniuersalius est, nam sub altero membro, scilicet sacramentali manducatione includitur utrumque membrum primæ distinctionis.

9 Ex his autem duabus distinctionibus constare possumus tertiam tribuere primas duas continere sic: Suscipiens enim hoc sacramentum, aut suscipit sacramentum & fructum sacramenti, sicut bene dispositi percipientes hoc sacramentum realiter, aut suscipiunt sacramentum, sed non fructum sacramenti, sicut illi de quibus scriptum est 1. Cor. 11. Qui manducat & bibit indigne, 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, vel qui ex debilitate seu infirmitate vti sacramento non possunt. Apparet ergo quod sunt plures modi manducandi hoc sacramentum, & suscipiendi eorum. Ad argumenta. 10 Ad primum dicendum, quod minor est falsa, nam circa baptismum potest fieri omnino similis distinctio, ut patet volenti deducere. Quidam enim abluuntur spiritualiter, quidam sacramentaliter, siue hi modi sumantur ex parte suscipientium baptismum, siue ex parte modi suscipiendi, ut 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 percipiente cibum spirituale. Et ideo cibum corporalem non contingit manducare nisi corporaliter. Spiritualem autem cibum proponitur in sacramento sub velamine rerum corporaliū ratione cuius præter manducationem spiritualem que competit ei secundum se contingit ei vterius manducari sacramentaliter sub tali velamine.

LIB. V. ART. II.

Utrum manducatio Eucharistiæ sit de necessitate salutis.

Thom. 3. q. 80. ar. 1. & 2. & 3. 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 salutis spiritualis, ergo &c.

Item Ioan. 6. Nisi manducaueritis carnem filii hominis & biberitis eius sanguinem non habebitis vitam in vobis, sed in hoc sacramento manducatur caro Christi, & bibitur eius sanguis, ergo sumptio huius sacramenti est de necessitate salutis 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, immo debita sumptio huius sacramenti supponit gratiam in suscipiente, ergo eius susceptio non est de necessitate salutis.

Item pueri baptizati si moriantur ante susceptionem huius sacramenti non damnantur. Damnantur autem si eius perceptio esset de necessitate salutis, ergo &c.

RESPONSIO. Aliquod sacramentum potest esse necessarium ad salutem dupliciter. Vno modo ratione sui. Alio modo ratione præcepti. Ratione sui quod effectus eius est necessarius ad salutem, sit sic dictum est, quod sacramentorum quedam sunt de necessitate salutis quoad ad communiter, ita. scilicet ut ab aliquo vel aliquibus de communiter suscipiantur, non autem à qualibet persona: & talia sunt ordo, & matrimonium. Quod patet, quia effectus cuiuslibet istorum necessarius est communiter, non sine ordine non essent in communiter qui ministraret sacramenta aliqua que sunt de necessitate salutis, scilicet sacramentum penitentiae quod est de necessitate salutis his qui lapsi sunt in peccatum mortale, siue matrimonio autem non maneret cultus diuinus deficientibus fidelibus, nisi enim per matrimonium aliqui generarentur educandi ad cultum diuinum statim periret totus cultus diuinus, quia tamen pro communiter ad hoc actus sufficienter aliqui, ideo non quilibet persona ad hoc sacramentum obligatur nisi in casu ubi tota communitas deficeret, ubi etiam Papa suppleret.

6 Alia sunt sacramenta que respiciunt personam quilibet singulare. Et de numero horum sunt baptismus & penitentia quæ sunt necessaria simpliciter ad salutem baptismus quidem quo ad omnes, penitentia autem solum quoad lapsos in peccatum mortale. & huius ratio est, quia illa sacramenta sunt de necessitate salutis quo ad quilibet personam quæ ordinatur ad tollendum defectum incommensurabilem salutis, sed baptismus & penitentia sunt huiusmodi, baptismus quidem quo ad omnes propter peccatum originale, quia omnes nascuntur filii iræ Ephesios 2. Ad quod

tollendum ordinatur baptismus: penitentia vero est necessaria ad salutem his qui lapsi sunt in peccatum mortale quod est incommensurabile salutis. Ad quod tollendum ordinatur principaliter penitentia, ergo sacramentum penitentiae & baptismus sunt de necessitate salutis, ita. scilicet ut actu suscipiantur vel saltem in voto, cum susceptionem eorum impedit articulus necessitatis.

7 Alia vero sacramenta sunt de necessitate salutis ratione præcepti. Eucharistia, & extrema unctio. Primum quidem ratione præcepti diuini, quia cum omnia sacramenta instituta sint propter salutem viatorum, non videtur quod absque eorum viator possit talia totaliter dimittere habita copia ministrari ea conferre valens & volens: unde quia talia non recipit, puta eucharistiam & extremam unctionem quoad probabilitatem imminet ei exitus de statu viatorum & ecclesiae militantis, videtur eorum præceptum diuinum. Et propter hanc causam dictum fuit prius dist. 7. quod confirmatio est de necessitate salutis quoad imminet ei exitus de statu viatorum per se, quia qui tunc non recipit sacramentum confirmationis habita copia conferentis cum pro tunc indigeat eius effectu videtur esse contemptor sacramenti, quod est contrarium 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 tamen de necessitate salutis ratione præcepti diuini. Et iterum ratione præcepti ecclesiae quæ statuit quod saltem semel in anno sumatur. Sin paschate: ut habetur extra de pœ. & re. cap. omnis vtriusque sexus. Ad arg.

8 Ad primum dicendum quod non est simile de vita corporali quæ de necessitate tendit ad delectationem, nisi ei subiacentia per alimentum corporale, & de vita spirituali quæ nullus potest amittere nisi volens, & ideo alimentum spirituale potest quidem proficere ad perfectionem & augmentum vite spiritualis, sed non est necessarium ad eius continuationem ratione sui effectus, licet sit de necessitate eius in casu propter præceptum diuinum quo quilibet adultus tenet hoc sacramentum recipere in hac vita, licet per præceptum diuinum non determinetur tempus nec hora quæ determinatur per præceptum ecclesiae.

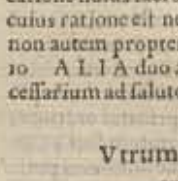
9 Ad secundum dicendum quod illud illud non manducaveritis, &c. intelligitur de carne Christi mystica quæ est vinitas membrorum ecclesie sine qua non est salus: aut si intelligitur de manducatione huius sacramenti referendum est ad præceptum diuinum cuius ratione est necessarium ad salutem modo quo dictum est, non autem propter suum effectum.

10 A LIA duo arg. probant quod illud sacramentum non est necessarium ad salutem ratione sui effectus quod concessum est.

LIB. V. ART. III.

Utrum solius hominis sit sumere sacramentum Eucharistiæ.

Thom. 3. q. 80. ar. 1.



SECUNDUM principaliter queritur de sumptione huius sacramenti. Circa quod queritur tria. Primum est utrum solius hominis sit hoc sacramentum sumere. Secundum sit hoc sacramentum sumere hoc sacramentum est utrum peccator sumens hoc sacramentum peccet mortaliter. Tertium est utrum licet sacerdoti dare sacramentum illi quæ sit esse in peccato mortali. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod non sit solius hominis hoc sacramentum sumere, quoniam cui 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 solius hominis non est hoc sacramentum sumere.

Item super illo verbo Psal. Panem angelorum manducauit homo, dicit glossa panem angelorum, id est, corpus Christi quod est verus cibus angelorum, ergo idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia usus sacramentorum solum pertinet ad membra ecclesie militantis, sed soli homines sunt haec membra, ergo soli homines debent hoc sacramentum sumere.

RESPONSIO. Hoc sacramentum, siue Christus hoc sacramentum sumitur dupliciter. Sacramentaliter & spiritualiter. Si ergo queritur procedat de sumptione sacramentali sic dico quod solus homo potest hoc sacramentum sumere per se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se.

Item super illo verbo Psal. Panem angelorum manducauit homo, dicit glossa panem angelorum, id est, corpus Christi quod est verus cibus angelorum, ergo idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia usus sacramentorum solum pertinet ad membra ecclesie militantis, sed soli homines sunt haec membra, ergo soli homines debent hoc sacramentum sumere.

RESPONSIO. Hoc sacramentum, siue Christus hoc sacramentum sumitur dupliciter. Sacramentaliter & spiritualiter. Si ergo queritur procedat de sumptione sacramentali sic dico quod solus homo potest hoc sacramentum sumere per se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se.

Item super illo verbo Psal. Panem angelorum manducauit homo, dicit glossa panem angelorum, id est, corpus Christi quod est verus cibus angelorum, ergo idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia usus sacramentorum solum pertinet ad membra ecclesie militantis, sed soli homines sunt haec membra, ergo soli homines debent hoc sacramentum sumere.

RESPONSIO. Hoc sacramentum, siue Christus hoc sacramentum sumitur dupliciter. Sacramentaliter & spiritualiter. Si ergo queritur procedat de sumptione sacramentali sic dico quod solus homo potest hoc sacramentum sumere per se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se.

Item super illo verbo Psal. Panem angelorum manducauit homo, dicit glossa panem angelorum, id est, corpus Christi quod est verus cibus angelorum, ergo idem quod prius.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia usus sacramentorum solum pertinet ad membra ecclesie militantis, sed soli homines sunt haec membra, ergo soli homines debent hoc sacramentum sumere.

RESPONSIO. Hoc sacramentum, siue Christus hoc sacramentum sumitur dupliciter. Sacramentaliter & spiritualiter. Si ergo queritur procedat de sumptione sacramentali sic dico quod solus homo potest hoc sacramentum sumere per se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se. Non autem brutum vel angelus bonus, sed solum secundum se.

sit pertingere, nec angelus beatus, quia Christus sub speciebus non ei velatur, sed videtur nuda veritate illud quod de isto sacramento tenemus velatum fide, ergo solus homo utitur speciebus sensibilibus huius sacramenti ut velantibus aliquid spirituale continentium: & sic sequitur conclusio principalis quod solus homo per se utitur hoc sacramento. Per eandem rationem infidelis non sumit per se hoc sacramentum, nisi forte intendere 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 quando 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 & moti per angelum. Pater 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 ut aliquid velantibus spirituale contentum. non enim demones habent nudam cognitionem de veritate sacramentorum sicut angeli beati, nec omnimodam ignorantiam, immo de quibusdam habent credulitatem, ut dicitur 1a. 2. demones credunt & contremiscunt non possunt tamen fumere, nec se committere, nec in corpore assumpto hoc sacramentum sumptione que sit propriè manducatio, propter ea que dicta sunt.

Si autem queritur procedat de sumptione spirituali. Dicendum est quod nec brutum, nec angelus bonus vel malus possunt hoc sacramentum fumere spiritualiter. Cuius ratio est, quia in omni sumptione spirituali fumens percipit fructum sacramenti, siue sumpto sacramento, siue non sumpto: quod dico propter placem dicti in sectione supra posita, sed nec brutum nec angelus quicunque bonus vel malus potest percipere effectum huius sacramenti: brutum quidem non, quia non est capax gratiæ vel spiritualis refectionis cum sit creatura irrationalis. Angelus vero malus non est capax, quia corruptus est in malo: nec bonus, quia consummatus est in bono pertinet ad meritum vel præmium essentiale, ergo nec brutum, nec angelus bonus vel malus possunt spiritualiter recipere hoc sacramentum.

Ad primum argumentum dicendum quod cui competit sumptio specierum sacramentalium ut sacramentales sunt per se, ei competit huius sacramenti sumptio, hoc autem non potest competere bruto vel angelo bono, ut dictum est. Competit tamen brutum & angelo cuiusque bono vel malo species sacramentales sumere & ipsum sacramentum per consequens, licet accidentiter: quia cum corpus sit sub speciebus ex vi consecrationis, manentibus speciebus consecratis manet & corpus Christi. Et sumptis eius sumitur & corpus Christi per accidens.

Licet quidam erroneè senserint contrarium dicentes, quod corpus Christi sit in hoc sacramento prout ordinatur ad usum humanum. Ex quo autem tales species sumuntur à creatura irrationali amplius non ordinantur ad usum humanum, utpote cum sint in ventre muris vel cuiuscunque 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 manet, sed substantia panis mansisset siue sumpsisset panem homo, siue brutum quousque corruptæ fuissent species, ergo eodem modo manet corpus Christi sub speciebus quousque corruptantur. Secundo quia licet aliquod ordinetur ad aliquem usum, non oportet tamen quod definit esse dato quod non possit in usum venire, quia remoto posteriori adhuc potest remanere prius, usus autem posterior est ipsa res cuius est usus, ergo exclusio usus adhuc potest res remanere, et per consequens quod usus huius sacramenti sit propter homines, non solum tamen hoc usu exclusio (quia vel eadit enormiter in fœces, vel quia sumitur à bruto) non oportet quod res ipsa contenta in sacramento desinat sibi esse. Nec istud derogat dignitati sacramenti. Quia corpus Christi existens sub speciebus, nec à lu to polluitur, nec à bruto tangitur.

Ad secundum argumentum dicendum quod refert manducare Christum spiritualiter, & manducare hoc sacramentum vel Christum ut est in hoc sacramento. manducare enim Christum spiritualiter est vniuersi Christo & incorporari ei, quæ quidem vniuersi Christo competit beatis angelis qui ei perfectè vniuersi in contemplatione & perfecta dilectione, licet propriè non incorporantur ei, cum non sint vniuersi nature cum Christo sicut debet esse caput vel corpus cum singulis membris: manducare autem spiritualiter hoc sacramentum vel Christum in hoc sacramento est credere in sacramentum & voto seu facto recipere ipsum, & per consequens fructum sacramenti. Hoc autem non competit angelis ut probatur est: glossa igitur allegata sic intelligenda est, quod corpus Christi quod est spiritualis est ea hominum ut est sub sa-

cramento est secundum se spiritualis refectionis angelorum, quatenus ei vniuersi nuda veritate & perfecta dilectione.

LIB. V. ART. IIII.

Utrum peccator sumens hoc sacramentum Eucharistiæ peccet mortaliter.

Thom. 3. q. 80. ar. 4.



SECUNDUM sic proceditur. Et arguitur quod peccator sumens hoc sacramentum non peccet mortaliter: quia non minoris dignitatis est Christus sub propria specie qua sub specie sacramenti, sed peccatores tangentes corpus Christi in propria specie non peccabant, immo peccatorum veniam consequerantur, sicut dicitur de muliere peccatrice Lucæ 7. ergo sumentes corpus Christi in hoc sacramento non peccat mortaliter.

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 primæ Corinthios 11. Qui manducat & bibit indigne iudicium sibi manducat & bibit. Et glossa dicit ibidem: indigne manducat & bibit, qui in crimine est vel irreuerenter tractat, ergo peccator sumens hoc sacramentum peccat mortaliter.

RESPONSIO. Questio ista vnum supponit & aliud querit. Supponit scilicet quod homo peccator possit fumere hoc sacramentum. Et querit utrum fumendo peccet. Primum ergo dicendum est de supposito, & postea de quaesito.

HOC AVTEM suppositum nulli fidei debet esse dubium non solum propter ea que dicta sunt in præcedente questione, sed etiam quia ad hoc est expressa auctoritas apostoli 1. Corinthios 11. allegata in arguendo. Ex qua apparet quod aliqui manducant eucharistiam & bibunt calicem domini indigne, & hi non sunt iusti, sed peccatores: sancti etiam dicunt quod ludas proditor sumpsit in cena corpus domini cum ceteris apostolis. Bartholomæus tamen errauit in apparatu decretorum super illo capitulo, tribus gradibus de consecratione distinctiōe secunda. ibi enim primò ponit opinionem quod species non descendunt in stomachum: & quia posset dici 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 aliis non euomerentur, cuius oppositum quandoque ad sensum apparuit. Et eadē dicitur sic, si quis per ebrietatem vel voracitatem eucharistiā euomerit quadraginta dies poeniteat. Vltimò dicit asserendo quod certum est quod species quæ cito dentibus teritur, tam cito in celum rapitur. Omnia autem hæc sunt falsa & erronea. quod enim species non descendunt in stomachum, sed nutrantur per modum odoris falsum est, quia & si odor ad modicum tempus possit confortare cerebrum & sensum olfactus, nullo tamē modo nutrire potest, sicut species ille non solum ad modicum tempus, sed ad multum nutrire possunt. Quod autem dicitur secundo quod species descendunt in stomachum, verum quidem est, sed tertium dictum contradicit, quia cum dicitur quod certum est quæ cito species dentibus teritur tam cito in celum rapitur. Aut intelligitur de ipsis speciebus, & sic contradicit ei quod statim dixerat quod species descendunt in stomachum. Aut intelligitur de corpore Christi cōtēto sub speciebus, & tunc esset erroneum & hereticum, quia sic nullo modo contingeret Christi num corpus Christi comedere, quia illud quod solum in os ponitur non dicitur comestum nisi in vētrem transiatur, sicut si alius quis panem vel vinum vel aquam ponat in os & statim reiciat. Istud etiam dictum non solum negat corpus Christi non manducari à peccatoribus de quo nunc queritur, sed etiam à iustis.

6 CIRCA quædam videnda sunt duo. Primum est an peccator sumens hoc sacramentum peccet. Secundum est quomodo grauiter 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 fumendo 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 conscientia peccati mortalis est irreuerentia, & abusus tanti sacramenti, ergo talis usus & accessus non est sine peccato mortali. Minor probatur dupliciter. Primum ex modo sumendi hoc sacramentum sic: sicut usus cibi corporalis non congruit nisi viuēti corporaliter, sic usus cibi spiritualis non congruit nisi viuēti spiritualiter. Sed hoc sacramentum est cibus spiritualis, & per modum cibi sumitur (ut prius visum est) ergo usus eius non congruit peccatori qui mortuus est spiritualiter, abutitur igitur si sumat. Secundum patet idem ex re sacramenti quæ

M ij est

4. Item aequè repugnat culibet corpori simul esse in pluribus locis & in omnibus sicut econtrario dicit enim Philosophus, qd 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 contrariū arguitur, quia 1. Cor. 10. dicit Apostolus: panis quem frangimus non ne participatio corporis domini est hoc autē nō 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 secundū diuinitatē 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, illa enim subtrahit secundū quod ipsemet dixit: pauperes semper habebitis vobiscum, me autem non semper habebitis. Relinquitur ergo quod hoc dixerit de presentia suae humanitatis sub specie sacramentali.

7. **RESPONSIO.** Intelligendū est quod omne illud quod est verū corpus in se, & est in eodem supposito filij cum humanitate Christi potest verē dici corpus Christi. Cū enim Christus dicatur suppositū, omnis natura corporea existens in illo supposito, verē dicitur corpus Christi. Dicunt ergo quidā qd Christus mediante corpore humano, ut corpus, inominat partē & nō totum, assumit in unitatē suppositi naturā panis sicut a principio persona filij assumpsit naturā humanitatis, & ratione huius assumptionis natura panis assumpti cū sit corpus vel corporea, est verē corpus Christi, & vterius verū corpus Christi assumptū de virgine mediante quo assumitur natura panis potest dici panis, & econtrario panis potest dici esse illud corpus Christi propter communicationē idiomatū inter assumens & assumptū, sic ergo in hoc sacramento est realiter corpus Christi duplex, quo ad naturā, licet sit vñ tantū quo ad suppositum. Quo ad naturā enim est ibi vñ assumptū quod est substantia panis quae ratione assumptionis est corpus Christi. Et istud realiter est in sacramento. Aliud quod fuit a principio assumptū & est mediū assumendi alterū, corpus assumptū de virgine. Sed illud nō est in sacramento nisi propter cōmunicationē idiomatū, quatenus est verū dicere qd panis est illud corpus, & illud corpus est panis.

8. Ponit ergo haec opinio duo in generali. Primū est qd suppositum filij de nouo assumit naturā panis, quā assumptionē dicit fieri mediante corpore Christi pro parte & non immediate, nec mediante totali humanitate, cuius rationem assignant, quia si substantia panis immediate assumeretur a supposito filij verum esset dicere, qd filius Dei est panis, sicut verū est dicere qd filius Dei est homo, quia immediate naturā hominis assumpsit: rursum si substantia panis assumeretur a persona filij mediante tota humanitate idem sequeretur, sicut cū ad suppositum fortis trahitur albedo mediante totali superfluitate, verum est dicere, qd fortis est albus: hoc autem non intendunt isti dicere, imō dicunt qd per talē assumptionē non est verū dicere, quod filius Dei sit panis, vel qd iste homo demonstrato Christo sit panis pro eo, qd in epistola de corpore Christi reputatur erroneū dicere verbum impanatū, sicut verbum incarnatū, & propter hoc dicūt assumptionē substantiae panis fieri mediante corporis parte, ex qua assumptione non sequitur perfecta predicatio filij in ethiops, quia ad suppositū ethiopum trahitur albedo non tamē immediate, nec mediante tota superfluitate, sed solum mediante parte superfluitatis quae est in dente, ideo non dicitur ethiops albus, sed solum dente eius.

9. Secundum quod ponit ista opinio est, quod in hoc sacramento remanet substantia panis non mutata quo ad naturam, sed mutata quo ad suppositum, quia per assumptionem trahita est ad suppositum diuinum, & mediante hac substantia panis est in eodem sacramento corpus Christi humanum quod dicit partē, & est ibi solum propter communicationem idiomatum, quia ibi vñm predicatur de alio & econtrario.

10. Confirmatur autem haec opinio per Damascē. lib. 4. cap. 3. vbi dicit sic: Nunc interrogans qualiter panis sit corpus Christi & vinum & aqua sanguis Christi, dico tibi & ego qd spiritus sanctus superuenit & haec facit quae sunt super rationem & intelligentiam, panis autem & vinum assumuntur, & hoc dicit Damascē. consequenter ei quod dixerat de assumptione humanae naturae a persona filij, de qua dictum est virginis per angelum: spiritus sanctus superuenit in te, &c. Item infra eodem capitulo dicitur sic, quemadmodū in baptismo, quia consuetudo est hominibus aqua lauari & oleo vngi, coniungunt oleo & aqua gratiam spiritus & fecit illud lauarum regenerationis: ita quia cōsuetudo est hominibus panem comedere & vinū bibere & aqua coniungunt eis eius diuinitatem, & fecit eam corpus & sanguis eius. Similiter infra eodem capitulo, de hoc sacramento loquens dicit: carbo nouum lignum simplex non est, sed vñm igni, ita & panis communionis non simplex panis est sed vñm deitatis.

11. Diony. etiam de ecclesiastica hier. ca. 3. parte quae intitulatur

theoria, vocat illud sacramentū assumptionis, & infra exponit dicens, qd Christus hic assumit nostra ut communicet nobis sua.

12. Similiter apparet hanc opinionem fuisse approbatam in concilio Romano per Nicolaum papam: & 114. episcopus ex confessione Berengarii ibidem facta & a concilio approbata. Cuius verba recitantur de consec. dist. 2. cap. 1. ego Berengarius, vbi dicit: profiteor panem & vinum quae in altari ponuntur per consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verū corpus & sanguinem domini nostri Iesu Christi esse & sensibilibiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi & dentibus atteri, quae verba non videntur de plano posse verificari sicut planē accipi debent verba confessionis. Sic solenniter approbat: nisi per modum praedictum, scilicet per assumptionem naturae panis a corpore Christi parte. sic enim potest dici qd corpus Christi non solum in exteriori specie, sed in sua veritate sensibilibiter tractari & frangitur ratione humanitatis assumptae quae de corpore predicatur, & tamen corpus Christi humanum in se & in natura sua manet integrum, sicut & in passionem verum erat quod Deus moriebatur, & vicebat secundum diuersas naturas, & ita dicit magister sententiarū quoddam dixisse & habere ex confessione Berengarii lib. 4. dist. 12. dicit sic: Alij tradunt corpus Christi essentialiter frangi & diuidi. Et tamen integrum & incorruptibile existeret: quod se colligere exserunt ex confessione Berengarii supra posita.

13. Ostendit etiam & Gaufridus & Berengarius super decretalibus, firmiter credimus & cū Marthe. notant tres opiniones circa existendū 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 conuertere & sola accidentia remanere quae videtur approbari per illi, firmiter. Tertia ponit substantiam panis remanere, & esse cum corpore Christi, de consecratione dist. 2. Ego Berengarius. Et quae libet istam ponit verum corpus esse in altari. & idem dicit Bartholomaeus de consecratione dist. 2. in sacramento. Ecce quod panis substantiam remanere dicunt esse opinionem, nec reprobant dicunt, imō potius referunt ad confessionem Berengarii quae fuit per concilium approbata.

14. Ita etiam opinio videtur intelligibilior esse quā alia com munitis & visitata, quae ponit corpus Christi in altari per conuer sionem substantiae panis in ipsum, quia videtur esse mirabile, & vix ab hominibus capi potest, quomodo aliquid sit in altari per illud quod in altari non est, imō per illud quod iam omnino nō est, scilicet per substantiam panis quae in sua conuersione delin nit esse, facile autē capi potest qualiter corpus Christi sit in altari per assumptionem panis, quia cum corpus Christi sit panis & panis sit corpus Christi licet Deus est homo & homo est Deus, vbi est vñm & reliquum in concreto sumptum propter communicationem idiomatum.

15. Haec autem opinio deficit in duobus. Primū in hoc quod ponit de assumptione substantiae panis. Secundū in hoc quod ponit per talem assumptionem corpus Christi de virgine natum sit in sacramento altaris. Primū apparet multipliciter. Primū quod nō fiat talis assumptio, quia ridiculum est, quod omni die assumatur vna natura, imō 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 assumeretur, & deponerentur cūm desinere esse per vñm sacramenti. Quod si dicitur quod natura immo diata 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 secundū naturam suam est talium proprietatum susceptibile sine maneat in se, siue assumatur ab alio, & aliud est de natura quae na ta est esse in se, nec potest esse in alio nisi per miraculosam assumptionem. de tali enim aequē inconueniens est quod immediate de nouo assumatur vel mediante alio.

16. Secundū, quia non solum videtur inconueniens, quod aliquid natura de nouo assumatur & statim deponatur, sed videtur impossibile quod talis assumptio fiat mediante aliquo creato sicut ponit praedicta opinio, quia illud mediū vel se habet in ratione efficientis talē assumptionē, vel in ratione terminantis, sed nihil creatū potest se habere ad assumptionē aliquo illius modū, ergo &c. Probatio minoris, qd enim nihil creatū potest esse causa efficiens talis assumptionis patet, quia talis assumptio sit se causa efficiens sui propriū & naturae modū essendi & per hoc qd res amittit sui propriū & naturae modū essendi accipit nouum & quasi oppositum: sed quod res aliqua manens in se & in sua natura amittat suū naturalem modum essendi, & aliu induat, nō videtur posse facere nisi auctor naturae, qui sicut

solum naturae rerū instituit, sic solum eas mutare potest. Et per idē videtur quod nihil creatum possit terminare talem assumptionem: quia non potest tribui alicui naturae quod est super naturā & super totum cursum naturae, hoc autem est substantificare aliā naturam, quae nata est in se subsistere.

17. Tertiū, quia quicquid sit de possibilitate talis assumptionis, omnino tamē inconueniens est qd fiat mediāte corpore parte (ut isti dicunt) nunquā enim corpus potest accipi ut pars realis humanae naturae, ponendo vñā formā tantū in homine (ut isti ponunt) quia corpus Christi non potest nominare solā materiā, sed necessariū nominat compositū ex materia & forma dāte esse corporeū. Si igitur in homine nō est nisi vñca forma, necesse est ut corpus humanum dicat realiter totum & non partem, licet se eundem rationem possit nominare partem quod anima dat omnes perfectiones quas etiam dant formae inferiores. Et ideo etiam consideretur compositum ex materia & forma quae est anima prout dat esse corporeum tantū comparatur ad idē compositum prout per animam habet non solum esse corporeum, sed sensum & vitam & rationem, sic corpus primo modo sumitur ut pars, & secundo modo ut totum: sed cū hac differentia sit solum rationis non est ad propositum eorum, eūm dicant realē assumptionem panis fieri mediante corpore parte, differē tiam rationis nihil facit ad differentiā realis assumptionis.

18. Quarto, quia incidunt in illud quod vitare intendūt, dicit minū panem assumi assumptū mediante corpore parte & non median te humanitate, ne cogantur dicere quod per talē assumptionem verificetur qd Deus sit panis vel impanatus, sicut dicimus quod verbum caro factum est & incarnatum. Istud autē non euadit: quia si aliqua forma accidentalis aequē perfectē omni modo per sectionis posset esse in toto mediante parte sicut mediante toto, & quae verificaretur de toto quod inest ei mediante parte sicut quod inest ei immediate. Ex neutra enim parte esset denomina ta secundū quid, sed simpliciter. Propter hoc enim dicitur fo rum ethiops albus non simpliciter, sed secundū dētem, quia albedo non ita perfectē inest ethiopi ratione talis partis, sicut si inest ei ratione totius. Cū igitur ita perfectē ponatur substantia panis assumi mediante corpore parte sicut si assumeretur im mediatē vel mediante totali humanitate, patet qd aequē verē potest dici Deus panis vel ille homo panis sicut diceretur si esset facta assumptio substantiae panis immediate vel mediante totali humanitate.

19. Secundū principaliter deficit haec opinio in hoc quod ponit quod per talem assumptionem corpus Christi sumptū de vir gine sit in hoc sacramento propter communicationē idiomatum, quia vñm predicatur de altero. Quia quia ratione corpus Christi est in sacramento altaris per assumptionē substantiae panis, ea dem ratione sanguis Christi esset in hoc sacramento per similem assumptionem substantiae vini, sed hoc nō est verum, ut proba tur, ergo &c. Assumptū probatur quia si sanguis Christi esset in hoc sacramento per assumptionem substantiae vini sicut de cor pore Christi per assumptionē panis, tūc oportet quod sicut pan is assumitur mediante corpore quod pertinet ad identitatē sup positi assumentis, sic vinum assumeretur mediante sanguine per tinet ad identitatē suppositi assumentis. Modū cōstat quod san guis nō pertinet ad identitatē suppositi Christi, cūm sanguis fundū sit sub forma humana, sed sit humor in via ad conuer sionē ut fuit sub forma humana, ergo vinū nō potest assumi a supposito Christi mediante sanguine, nisi forte diceretur qd in quali bet consecratione huius sacramenti esset assumptio sanguinis Christi, & mediante sanguine assumptio vini, & sic omni die esset assum ptio nouae naturae. I. sanguinis absq; ordine ad naturā prius as sumptam quod alij negāt, & mediante illa esset assumptio vini.

20. Secundū, quia corpus Christi est in sacramento altaris per veram existentia sui naturae & non per solam communicationē idiomatum sicut ponit haec opinio: quod patet, quia relatiuum semper refert idem numero quod precessit, sed Christus in con secratione hoc sacramentum dixit haec verba Luc. 22. Hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Et hic est calix in meo san guis qui pro vobis effundetur, ergo illud idem numero quod postea fuit traditū ad crucifigendū fuit prius traditū apostolis in sacramento ad edendū, sed corpus quod fuit traditū ad crucifigen dū nō fuit de natura panis, sed fuit corpus pertinet ad naturā hu manitatis, ergo corpus traditū apostolis in sacramento altaris fuit verē de natura humanitatis, & pari ratione in sacramento postea est corpus Christi pertinet ad eius humanitatem, & nō est solū ibi per cōmunicationē idiomatū ex assumptione panis. Quod si quis dicat quod relatiuum refert idem secundū demonstrato pane assumpto, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, quia idē est suppositum panematem habens assumptam & corporeitatem postea traditam, & sic idem suppositum fuit prius demonstratum & deinde traditum: licet secundū aliam &

aliā naturā non valet: quia cū dicitur, hoc est corpus meū, corpus nō potest ibi teneri pro supposito habēte corporeitatem, sed potius pro natura habita, ut notat pronomen possessiuum quod ei addi tur cū dicitur, corpus meum, hoc est corpus quod habeo, ergo eadem natura prius ostenditur quae postea refertur, & non solū idem suppositum. Cū igitur referatur natura corporis huma ni quae tradita fuit ad crucifigendum, patet quod eadem secun dū se prius in sacramento fuit data discipulis ad edendum.

22. Tertiū, quia dicta assumptio non sufficit ad hoc qd corpus Christi sit in altari, neque realiter neq; secundū cōmunicationē idiomatū. Nō realiter, quia assumptio duarum naturarū ab vno supposito non sufficit ad hoc quod vbi est vñā natura ibi sit & alia: quia si suppositum filij a principio assumpsisset humanitatē Petri in Roma & Pauli in Iudaea non propter hoc vbi esset Pe trus ibi esset Paulus & econtrario, nisi quo ad suppositum quod de vtroque predicatur, & de quo vtrūque predicatur concretuē. Similiter dato quod suppositū filij assumpsisset humanitatē & panem, nō oportet quod vbi est natura panis ibi sit natura hu manitatis. Nec ratione suppositi posset dici qd vbi est panis ibi sit corpus Christi propter communicationē idiomatū, quia secun dū hanc opinionem nomen suppositi non recipit praedicationē panis assumpti, nec corporis partis. Non enim est verum dicere secundū istos quod filius Dei sit panis vel corpus quod est pars, ergo ratione cōmuni suppositi non potest vñm de altero praed icari, ut sic dicatur vñm esse vbi est alterum. Nec est simile de dēte ethiops & albedine eius quod albu dicitur dens, & dens dicitur albus, & vbi vñū ibi alterū, quia hoc est per hoc quod fuit vñū subiecto, & per cōsequens indistincta subiecto & loco: nō sic autem potest dici de corpore humano & de panetate assumpta.

23. Auctoritates enim quae inducuntur pro hac opinione non cogunt, imō nec faciunt pro eis si bene intelligantur. Quod enim primū inducitur de Dam. libro 4. capitulo 5. quod panis & vinū assumuntur non est intelligendum de assumptione in unitatem suppositi, sed de assumptione ad materiam & vñm sacramenti: quia enim hoc sacramentum sumitur per modum cibi, ideo Chri stus ad materiam & vñm huius sacramenti instituit panem & vinum, nec aliter assumpsit. Quod patet ex sequenti auctoritate quae intelligitur, quod quemadmodum in baptismo, quia con suetudo est hominibus in aqua lauari, &c. Constat enim quod aqua baptismatis non assumitur in unitatem suppositi diuini, nec gratia spiritus sancti vnitur ei, ita ut faciat vñm secundum sup positum diuinum, quare similiter panis & vinum non assumuntur ad suppositum diuinum, nec eis coniungitur diuinitas in unita tem suppositi: sed sicut aqua ibi assumitur ut materia sacramen ti permanens, sic panis & vinum assumuntur ut materia sacramen ti transiens, quia mater ia sacramenti cōuertitur in corpus Chri sti, & per consequens dicitur aliquo modo vniri diuinitati non per assumptionem manente natura panis aut vini, sed per trans substantiationē in humanitatem prius assumptam, & quod intel ligi ita debeat patet ex sequentibus vbi dicitur, quemadmodum naturaliter per comestionem 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 vñm & idem, ex quibus patet quod non est intentio Dam. quod substantia panis & vini remaneant & assumantur a supposito diuino, sed transiunt in corpus & sanguinem Christi, & sic vniantur diuinitati. Quod postea dicitur quod carbo lig num simplex nō est, sed vñm igni, ita panis communionis nō est simplex, sed vñm deitati. Eodem modo intelligendum est, quia carbo & ignis non sunt vñm supposito, vñm tamen sua corruptione transit in alterum, sic panis communionis non est, cum deitate vñm supposito, sed sua corruptione vel qualicun que deitione transit in corpus Christi quod est vñm deitati.

24. Dicta autem Dionysij nullam difficultatem inducunt. Cū enim vocat hoc sacramentū, sacramentū assumptionis, aut hoc di cit propter causam iā assignatā, aut propter vñm sacramenti qui est per modū mādicationis, qui vñm nomine sumptionis intel ligitur. consueuimus enim dicere de comedēte qd sumpsit vel as sumpsit cibū, nec ex verbis eius potest aliq; clarus sensus elici.

25. Quod autem inducitur de confessione Berengarii, dicendū est sicut dicit glossa ibidem, nisi intelligas sanē verba Berengarii in maiorem incidēs heresim quā ipse habuit, nisi omnia refe ras ad ipsas species quae franguntur & dentibus atteruntur. Nā de corpore Christi partes non facimus, sed sub illis speciebus fra ctis & attritis totū & integrū corpus Christi māducat & sumit.

26. Quod postea inducitur de glossatoribus Gaufrido & Ber. Ofsien. super decretalibus, firmiter credimus & cū Marthe. Dicendum quod licet recitent tres opiniones, nullā tamē appro bāt ut verā nisi illam quod corpus Christi sit in altari per trans substantiationē panis & vini & si expresse nō dicāt aliquā aliā

Vtrum corpus Christi moueatur
ad motum hostiae.

Thom. 3. q. 76. ar. 6.



ITEM queritur, vtrum corpus Christi moueatur ad motum hostiae. Et videtur quod sic: quia quod definit esse ubi erat prius, & incipit esse ubi non erat, videtur esse motum, sed corpus Christi per motum hostiae definit esse in altari ubi prius erat, & incipit esse in ore hominis ubi 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 aptum naturam contradicunt sibi; quia sicut affirmatio & negatio se habent circa omnem rem, sic habitus & priuatio, cuiusmodi sunt motus & quies circa subiectum aptum naturam. Cum igitur corpus Christi maneat quietum in loco suo, nullo modo potest ei conuenire quod moueatur 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 ut existens in hoc sacramento non est ibi ut in loco, nec per se nec per accidens: ergo non mouetur ne 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 se habent quod non sunt vnum secundum subiectum, nec se habent ut continens & contentum, nec habent colligationem vel contactum, nullo modo vno nro mouetur alterum: sed corpus Christi & species sacramenti non sunt vnum secundum subiectum, nec vnum continetur in altero, nec colligatur alteri, nec tangit ipsum: ergo ad motum speciei in nullo modo sequitur motus corporis Christi. Maior patet inueniendo in omnibus, in quibus ad motum vnius sequitur motus alterius. Minor patet ex praedictis. Secundo patet idem sic: quia vnum & idem non potest simul moueri motibus oppositis: maxime quando vterque motus conuenit ei eodem modo. Sed istud contingit, 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. Tercio: quia si corpus Christi moueretur motu hostiae, eadem ratione frangeretur fracta hostia: sed hoc est falsum, ergo &c. Item corpus Christi existens in calice localiter sit de nouo in hoc sacramento non per motum localiter, nec per se, nec per accidens: ergo fortiori ratione existens in hoc sacramento, nec deserens locum suum in calice non mouetur ratione nec motu specierum localiter, nec per se, nec per accidens.

6. **AD ARGUMENTUM** in oppositum dicendum, quod maior est falsa de modo quo aliquid est in hoc sacramento, ubi est solum ordo ad species huius sacramenti. Sicut enim corpus Christi non motum incepit esse in hoc sacramento, & corruptis speciebus definit ibidem esse absque motu suo: sic translatis speciebus definit corpus Christi esse ubi fuerunt species, et incipit esse ubi fuerunt species per solam translationem specierum, & non per motum suum, quia non est praesens loco, nisi quia est praesens speciebus existens in loco: eadem autem est ratio praesentiae Christi ad species, siue motae siue quiescentes. Posset etiam dici ad maiorem, maiore concessa, quod corpus Christi in hoc sacramento non definit esse ubi prius erat, nec incipit esse ubi prius non erat per motum hostiae, quia corpus Christi solum praesens est hostiae ex vi sacramenti, sed ad locum hostiae nullam praesentiam habet ratione qua est in hoc sacramento, quia per aliam rationem comparatur species ad locum & corpus, ad species ut ad sacramentum, & ideo manentibus speciebus quantumcumque transferantur de loco ad locum, corpus Christi quod est praesens eis, semper est ubi erat, quia est in calice localiter & cum speciebus. Ad nihil autem aliud habet reale 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 motu corpore de loco ad locum angelus non mouetur in se, nec per se, nec per accidens, nec efficitur in aliquo loco de nouo: sic eu 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.

Thom. 3. q. 76. ar. 7.



VTRUM queritur, vtrum corpus Christi existens in hoc sacramento possit videri ab oculo glorificato. Et videtur quod sic, quia corpora nostra glorificata erunt conformia corpori Christi, ut dicitur Phil. 3. Sed oculus Christi videt se in hoc sacramento, cum sit idem videt & visibile, ergo &c.

2. Item sancti erunt aequales angelis, ut 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 ut videtur, apparet ipsummet corpus Christi. Alioquin esset deceptio, sicut in praestigis, quare &c.

4. IN contrarium arguitur, quia nihil potest videri, nisi possit 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 similitudinarius pro intellectu qui dicitur oculus mentalis. Loquendo de oculo corporali dicendum est quod corpus Christi in hoc sacramento non videtur ab oculo, nec suo nec alieno. Quod patet, quia nihil potest videri ab oculo corporeo, nisi sit quantum & coloratum, & sic oculo representatum, visibile enim per se, sine quibus nihil aliud videri potest, sunt communia & propria. Communia ut quantitas, propria, ut color vel lux, sed corpus Christi in hoc sacramento, aut non est ibi quod ad quantitatem & colorem, ut dicit vna opinio, aut si sit ibi quod ad quantitatem & colorem non est ibi per modum quantitatis & coloris, ut dicit alia opinio, ergo corpus Christi in hoc sacramento non potest ab oculo corporali videri. Aliam rationem adducit quidam dicentes, quod quia corpus Christi est in hoc sacramento velatum speciebus opacis ultra quas acies visus figi non potest, ideo oculus saltem corporalis non glorificatus ipsum videre non potest, sicut medicina cooperta nebula non videtur. Sed istud esset pueriliter dictum, & pueriliter imaginatum, quia corpus Christi in hoc sacramento non est velatum speciebus, quasi sit infra species, & species circumstet ipsum, sed est praesens speciebus secundum totas species, & secundum quamlibet partem specierum, nec tamen videtur propter eandem iam dictam. Sed species videntur 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 praeium visionis. Quum ergo credamus Christum in hoc sacramento esse realem, & consequens est quod beatissimi vident ipsum in hoc sacramento. Secundum patet, quia intellectus qui dicitur oculus mentalis, aut est humanus, aut angelicus: de intellectu humano, quod non videt 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 subiacet 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 contingebat circa hoc sacramentum crediderunt illud quod nos credimus, sicut scriptum est Iac. 2. daemones credunt & contremiscunt.

7. **AD DVO** prima argumenta patet responsio.

8. Ad tertium dicendum, quod quando apparet aliquid tale in hoc sacramento, aut apparet vni tantum, aut pluribus. Si vni tantum, sic videtur contingere propter immutationem factam circa oculum videntis, & non circa species panis, quia si esset talis mutatio circa species panis, eadem ratione qua apparet vni appareret omnibus ibi praesentibus: quando autem apparet omnibus, aut apparet ad horam & transitorie, & statim post videtur sub praeterea specie, & sic adhuc videtur fieri talis apparetio ex immutatione videntium, & non ex immutatione specierum, nec tamen

hoc pertinet ad aliquam deceptionem sicut fit in praestigis, quia talis immutatio diuinitus fit in oculo per aliquam speciem ad aliquam virtutem figurandam. Hanc scilicet ut credatur quod in hoc sacramento non sunt solae species sed aliquid aliud propter ipsas. Vnde & Aug. dicit lib. de quaestionibus euangelii, quod cum beatus nostris refertur ad aliquam significationem non est mendacium sed figura veritatis, in tali etiam apparitione non desinit 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 parua, quia in potestate corporis gloriosi est ut ostendat se secundum partem vel secundum totum. Sed istud non videtur, quia si ibi esset Christus in propria specie, esset ibi circumscriptus, & sic oporteret quod desineret esse in calice, & videretur non posset fieri in pluribus sacramentis simul talis apparitio.

9. Ideo dicendum est aliter secundum duas opiniones. Vna est quod manentibus primis dimensionibus sit miraculose circa alia accidentia immutatio, scilicet circa figuram et colorem, ita quod videtur caro vel puer, nec est ibi deceptio propter causam prius dictam, manet etiam sub dimensionibus illis corpus Christi ut istud videtur.

10. Alij dicunt probabilius quod facta tali immutatione corpus Christi non remanet ibi, quia cum sacramentum sit signum sensibile quando circa accidentia seu species sacramenti talis sit 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 continuatur apparet forma carnis vel pueri quod pro tunc remanet in eis corpus Christi, nec adorandae sunt tales species sub praedicta apparitione tanquam verum corpus Christi, sed solum tanquam reliquiae nobis miraculose ostendae. 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 desineret esse ibi, quia propter consimilem immutationem non desineret ibi esse corpus Christi.

11. Sed quid debet facere sacerdos in tali apparitione, nunc debet tales sumere secundum statum ecclesiae quod dicit, quod celebrans sumat sacramentum ut habetur de conse. di. 2. capitulo peracta, & capitulo relatum. Dicendum est quod non: quia cum vius huius sacramenti sit manducatio ut prius dictum fuit, non debent sumi species quando non apparet ut aptae ad manducandum, quod fit quando apparet caro cruda vel puer vel huiusmodi, sed sunt tales species seruandae cum reliquiis, nec tamen tales sacerdos est transgressor praeccepti ecclesiae, quia non intelligitur nisi quando sacramentum apparet in specie consueta, leges enim aptantur ad ea quae communiter accidunt.

Sententia huius distinctionis Vndecimae in generali & speciali.

ITEM queritur qualis sit. Superius magister determinauit de sacramento eucharistiae quantum ad esse hic determinat de eo quantum ad fieri. Et diuiditur in duas, quia primo determinat ea quae ad consecrationem huius sacramenti pertinent. Secundo de consequentibus huiusmodi de conse. di. 12.

Si autem queritur de accidentibus. Prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas. Primo determinat modum quo sacramentum efficitur. Secundo explanat ibi: Substantia autem specie. Prima diuiditur in duas. Primo determinat veritatem. Secundo tangit circa hoc aliorum opiniones ibi, qui huiusmodi videtur esse substantialis. Haec secunda diuiditur in tres secundum tres opiniones quas tangit. Secunda ibi, quidam verum sic dicunt. Tertia ibi, Alij vero putant. Primo diuiditur in tres. Quia primo proponit primam opinionem. Secundo obicit in contrarium & soluit. Tercio ostendit quae locutiones sunt conuendendae vel negandae secundum hanc opinionem. Secunda ibi, sed huius sententiae. Tertia ibi, non tamen concedunt quidam. Secunda pars principalis in qua determinat de speciebus sub quibus fit conuersio diuiditur in quatuor. Primo determinat quae de speciebus, Secundo incidenter determinat de admittendo aquae. Tercio ostendit qualiter aqua apponitur. Quarto concludit quaedam correlata. Secunda ibi, sed quare sub duplici specie. Tertia ibi, aqua vero eis admiscenda est. Quarta ibi, Colligitur verum ex praedictis.

IN SPECIALI sic proceditur. Et querit primo qualis sit illa conuersio panis & vini in corpus Christi verum, scilicet an sit conuersio substantialis, an formalis, an alterius generis. Et dicit quod non est formalis, sed 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 objectionem: si enim sic intelligatur conuersio, tunc quotidie fit aliqua substantia corpus Christi, & sanguis Christi quae ante non fuerat, & sic corpus Christi quotidie 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 quod panis fit corpus Christi, sicut farina fit panis. Vnde bene conceditur quod illud quod erat panis est corpus Christi, non tamen manens panis, sed muratus. Postea dicit quod alia opinio est hanc conuersionem sic esse intelligendam, quod sub accidentibus sub quibus erat prius substantia panis & vini post consecrationem est substantia corporis Christi, & prior substantia panis & vini resoluitur in praedictam materiam vel annihilatur. Tertia opinio est, quod substantia panis & vini remanet sub substantia corporis & sanguinis Christi. Et verba consecrationis ex hoc solo verificantur, quia ubi est vna substantia est & alia. Magister autem probat per aliquas auctoritates quod 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 vtraque speciem prolata. Postea dicit quod hoc sacramentum non potest in aliis rebus confici, nisi in pane & vino, etiam admiscenda est aqua: si tamen per ignorantiam vel negligentiam omittatur, verum est sacramentum, sed ille qui omisit est puniendus. Vltimo dicit quod Christus dedit discipulis suis tale corpus, quale tunc habuit, scilicet passibile & mortale: nos autem sumimus tale corpus quale nunc habet, & addit quod eucharistia intincta non est danda populo, quia soli Iudas dedit buccellam intinctam, nec tunc dedit ei corpus suum, sed prius dederat eum aliis discipulis. Et in hoc terminatur sententia lectionis, &c.

Vtrum corpus Christi sit in Eucharistia per conuersionem
panis in ipsum, vel vtrum cum corpore
Christi remaneat substantia panis.

Thom. 3. q. 75. ar. 2.



CIRCA distinctionem 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 substantiae panis & vini remaneant, quia illud, ad quod sequitur pauiores 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 sequitur multae difficultates, scilicet quomodo talia accidentia possint nutrire, corrumpi, & quomodo ex eis possit aliquid generari. Cum haec omnia fiant ex praesupposita materia, ergo (ut 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 definitione 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 ubi non fuit prius, nisi vel ipsum motet, vel aliquid in ipsum possit, nec posset etiam per miraculum aliud fieri. Cum habere se nunc aliter quam prius sit realiter idem quod mutari, sicut definitio & diffinitum, ergo

RESPONSIO. Circa quæstionem istam an quodlibet
in quodlibet possit converti. Sciendum est quod converti differt à crea-
tione & ab annihilatione. Quod enim creatur omnino prius nõ
erat nisi in potentia agentis, quod verò annihilatur omnino nõ
remanet. Sed quod convertitur in aliud prius erat aliquid in quo
differt à creatione, & postquam convertitum est manet aliquatenus
in eo

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 quod non quodlibet potest conuer- ti in quodlibet, sed tantum ea quæ communicant in materia. Quod probatur sic: quia conuersum oportet manere in eo in quod con- uersum est, ut patet ex dictis, sed non manet in eo actu, quia tunc non esset conuersum, ergo manet in potentia: non in potentia a- ctiva solius Dei, quia tunc non differret ab annihilatione. Potest enim Deus annihilare reintegrare, ut videtur quibusdam vel si hoc non potest, ut aliis videtur, multo fortius habetur propo- situm: quia tunc oportet omne conuersum manere in eo in quod conuersum est non solum in potentia activa Dei, sed in potentia aliqua passiva: hoc autem est in potentia materiae, ergo non pos- sunt conuertere in inuicem nisi illa quæ communicant in materia. Cum ergo corpus & spiritus non communicent in materia, nec corpus corruptibile cum incorruptibili secundum communio- nem opinionem, sequitur quod nec corpus potest conuertere in spi- ritum, nec corpus corruptibile in incorruptibile, neque in non præexistens, neque in præexistens: unde nulla virtute potest fieri quod lapis conuertatur in angelum, ut fiat nouus angelus ex la- pide. Angelus enim non potest fieri nisi per creationem quæ est ex nihilo, quomodo enim Deus posset annihilare lapidem præexisten- tem & creare nouum angelum, non tamen videtur possibile quod 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 quod panis conuerteretur in angelum præexistens, quia nihil de pane, nec quo ad materiam, nec quo ad aliquid eius accidet potest esse in angelis: unde si duo panes essent, & unus totaliter annihilaretur, & alius diceretur con- uerti in angelum secundum positionem illorum qui dicunt quodli- bet posse conuertere in quodlibet, non esset differentia inter istos duos panes nec quo ad se, quia nihil remaneret de quolibet eorum in se nec quo ad angelum, quia nihil plus esset in angelis de pane qui diceretur conuertere in ipsum, quam de alio pane annihilato. Et ideo contra rationem esset quod unus diceretur conuersus et alius non conuersus, sed uterque verè esset annihilatus. Adhuc absurdum est dicere quod angelus posset conuertere 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 non est facile fingere, nisi diceretur illa ab- soluta ab antiquo reprobata: videlicet quod una natura posset fieri alia (ut quod albedo posset fieri nigredo) quod implicat con- tradictionem in omnibus naturis contrariis seu disparatis.

8. Item si natura corporalis potest conuertere in spiritum & eod- uerso, simili vel fortiori ratione poterit conuertere spiritus in spi- ritum, puta unus angelus in alium, & omnes in unum, quod est satis intelligibile: quia angelus non incepit esse nec potuit inci- pere esse nisi per creationem. Et similiter videtur quod non pos- set desinere esse nisi per annihilationem & non per conuersio- nem in alterum.

9. Ad hoc autem quidam respondent quod conuersum manet in eo in quod conuersum est, non in actu proprio, nec in sola po- tentia Dei agentis, nec in potentia passiva materiae, sed in poten- tia obiectiva secundum quam Deus potest facere de re qualibet quicquid rei non repugnat. Sed ista responsio non valet, quia po- tentia obiectiva non est aliquid positum pertinet ad essentiam rei, sed est sola non prohibitio ad esse secundum quam res fue- runt ab æterno in potentia, quia Deus potuit eas facere esse cum non repugnaret eis esse. Et secundum istam potentiam una res non dicitur esse in alia, sed omnes dicuntur esse in Dei potentia propter quam ipsæ res dicuntur esse in potentia obiectiva quæ non est in rebus, sed est sola denominatio rerum a potentia Dei. Et sic patet quod non quodlibet potest conuertere in quodlibet, sed solum illa quæ communicant in materia secundum quam unum potest manere in alio.

10. Ad argumenta in oppositum dicendum. Ad primum quod non ex hoc potest aliquid agens conuertere unum in aliud, quia habet potentiam super totum, nisi illa quorum unum debet con- uerti in aliud communicent in materia ratione cuius unum pos- set dici manere in altero. Talis autem communis non est inter corpus & angelum, vel inter corpus corruptibile & incorrupti- bile, vel inter duo corpora per naturam incorruptibilia.

11. Ad secundum dicendum quod non est maius aliquid facere ex nihilo, modo quo ex positum est secundo libro distin. i. quam conuertere corpus in angelum, vel quæ non communicant in ma- teria, quia illud non implicat aliquam contradictionem, ut tunc declaratum fuit. Illud autem implicat, quia oportet conuersum manere aliquando in eo in quod conuersum est: quod non potest esse nisi ratione materiae communis, ut probatum est supra. Et

quando dicitur quod plus distat ens a non ente quam quodcum- que ens ab alio ente. Potest dici quod ens a non ente non est ali- qua distantia proprie loquendo. Et si esset non plus concluderet nisi quod facilius esset conuertere quodcumque creatum in aliud quam conuertere non ens, vel nihil in ens, quod potest concedi, quia utrumque est impossibile. Sed non concluditur quin facilius sit creare aliquid ex nihilo quam conuertere unum creatum in lapidem, vel conuertere: quia istæ actiones sunt diuersarum ra- tionum, & in talibus aliquid repugnat uni quod non repugnat alteri.

12. Per idem patet responsio ad auctoritatem Ambrosij, quia sicut Deus potest aliquid de nihilo producere, sic potest unam rem in aliam conuertere non tamen quamlibet in quamlibet, nec hoc dicitur glo. 1.

QVAESTIO III.

Qualis sit conuersio substantiæ panis & vini in corpus Christi & sanguinem.

Caiet. 3. q. 75. art. 4.



ARTICULUS quartus de modo conuersionis substantiæ panis in corpus Christi qualis sit, utrum totus panis conuertatur in totum corpus Christi, si videlicet quæ forma con- uertatur in formam & materia in materiam, vel sic quod materia & forma panis conuer- tantur quodlibet in materia corporis Chri- sti, & quodlibet in formam corporis Chri- sti, vel quo alio modo fiat conuersio. Et arguitur quod totum conuertatur in totum. Primum per dictum multorum doctorum qui sic scripserunt & docuerunt dicentes, conuersione panis in corpus Christi differre a creatione & annihilatione & transmu- tatione naturali. A creatione quidem, quia illa fit ex nihilo, non autem ista conuersio, sed habet substantiam panis pro termino a quo. Ab annihilatione verò, quia illa non habet terminum ad quem positum, sed purum nihil, hæc autem habet terminum ad quem positum, scilicet corpus Christi. A transmutatione verò naturali dixerunt eam differre, quia omnis transmutatio naturalis habet subiectum commune. Hec autem conuersio nul- lum habet commune subiectum, sed si sola materia conuertere- tur in corpus Christi corrupta forma panis & remanente mate- ria non posset saluari prædicta differentia inter istam conuer- sionem, & transmutationem naturalem, quia utraque haberet subiectum commune, igitur &c.

2. Item conuersio panis in corpus Christi dicitur esse summe miraculosa, sed hoc non esset verum, nisi totum conuerteretur in to- tum, ergo &c. Minor probatur, quia illa operatio est magis mi- raculosa, quæ est miraculosa quantum ad substantiam facti, & quan- tum ad modum faciendi quæ illa quæ est miraculosa quan- tum ad modum faciendi & non quantum ad substantiam facti, sed si corrupta forma panis sola materia conuerteretur in corpus Christi, talis conuersio non esset miraculosa quantum ad genus fa- cti, cum hoc factum fuerit pluries in ipso Christo virtute natu- ræ dum comederet & hiberet mortalis existens, sed esset solum miraculosa quantum ad modum faciendi, quia subito fit & virtu- te diuina, & remanentibus speciebus panis. Igitur ad hoc quod sit summe miraculosa oportet dicere, quod conuertatur totum in totum.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia quod conuer- titur manet aliquo modo in eo in quod conuertitur, ut supra di- ctum fuit, sed totus panis quantum ad formam & materiam non potest manere saltem quantum ad formam quæ nullo modo manet post conuersionem panis, ergo non totum conuertitur in totum.

4. RESPONSIO. Communiter dicitur sic: quod in con- uersione substantiæ panis in corpus Christi totum conuertitur in totum. Quod exponitur dupliciter. Uno modo quod mate- ria conuertitur in materiam, & forma in formam, & sic totum in totum secundum proportionem partium. Alio modo quod mate- ria panis conuertitur in materiam & formam corporis Christi, & forma panis similiter, ut sit quasi calos Anaxagoræ, qui posuit quodlibet in quodlibet. Quantum autem ad rationem utraq. opinio- nem habet fulcimentum, quia quilibet opinio dicit, quod quod- libet res creata potest conuertere in quamlibet aliam rem creatam. Vtræque tamen opinio ponit, quod nec materia, nec forma panis maneat in se, vel in corpore Christi post conuersionem quæ ante- pore Christi, nec plus nec minus esset post conuersionem quæ ante- De primo videlicet an forma posset conuertere in formam vel ma- teriam in materia, 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 positionem statim dictam quod substantia panis verè annihilatur, & non con- uertatur. Primum, quia illud quod prius fuit aliquid, & postea est nihil verè est annihilatum. Sed secundum hanc positionem sub- stantia panis ante consecrationem fuit aliquid, post consecrationem autem est nihil, ergo substantia panis est verè 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 recipiunt. Sed substantia panis post consecrationem non est aliquid in se, quia desinit esse, nec est aliquid in alio, scilicet in corpore Christi, quia post consecrationem nihil plus est in corpore Christi quam ante secundum hanc positionem, ergo &c. Et sic probata est minor, & per consequens tota ratio. Secun- do quia sicut supra arguebatur, si de duabus hostiis substantia pa- nis unius annihilaretur manentibus speciebus, & substantia pa- nis alterius conuerteretur, eo modo quo dicit prædicta opinio non plus maneret de substantia panis hostiæ unius quam alte- rius, ergo si prima non dicitur conuersa sed annihilata, pari ra- tione nec secunda. Tercio quia si remanente corpore Christi in tallo mutato, rediret eadem substantia panis quæ fuit prius ipsa crearetur verè, quia de nihilo fieret, non enim fieret de substan- tia corporis Christi, nec de alia, ut supponimus, ergo si præexi- stente corpore Christi & nihil de substantia panis in eo reman- te panis desinat esse, verè annihilatur. Consequenter probatur, quia eodem modo se habet aliquid ut sit terminus ad quem an- nihilationis, & ut sit terminus a quo creationis. Et ideo sicut ex- istentia corporis Christi non impediret quin esset creatio substantia panis redeunte, sic existentia vel præexistencia eius non impediret quin sit vera annihilatio. Ex quo nihil de sub- stantia panis remanet in ipso. Quarto quia si in corruptione ma- teria desineret quemadmodum & forma iam non esset corruptio sed annihilatio, ergo similiter in hac conuersione si desinit esse materia sicut & forma iam non esset conuersio, sed annihila- tio. Item si forma conuertitur in formam, tunc forma panis conuertitur in animam rationalem supposito quod in Christo sit unica forma substantialis. Et conuersio animæ rationalis Christi poterit conuertere in formam panis, sed si anima sua con- uersione desineret esse ipsa annihilaretur. Quia sicut non inci- pit esse nisi per creationem, ita non desinit esse nisi per annihila- tionem, ergo idem concludendum est de forma panis nisi remaneat saltem secundum potentiam materiam. Similiter quod materia conuertatur in materiam non potest esse nisi quia materia desinit esse in se, manet tamen in suo simili, scilicet in materia alte- rius, aut quia ex ipsa & materia alterius efficitur vinum. Primum non potest dici quia conuersio non differret ab annihilatione. Annihilata enim materia in alio quod nihilominus remanet simili- tas materia in alio, nec tamen esset ibi aliqua conuersio, imò secun- dum hoc non diceretur materia unius magis conuertere in mate- riam alius determinati quam in materiam cuiuscunque alte- rius, cum omnes essent eiusdem rationis. Si verò secundum dica- tur cum materia non distinguatur a materia nisi per formam sub qua est, quia in fundamento nature nihil est distinctum, sic non potest effici una cum materia alterius nisi quia utraq. efficitur sub eadem forma, ergo materia panis non potest conuertere in ma- teriam corporis Christi nisi efficitur sub eadem forma. Et sic aliquid quod fuit sub forma panis efficitur sub forma corpo- ris Christi, & non desinit totaliter esse.

5. Quid ergo dicitur ad questionem propositam de conuersio- ne substantiæ panis in corpus Christi? Saluo meliori iudicio po- test estimari quod si in isto sacramento fiat conuersio substan- tiæ panis in corpus Christi, quod ipsa sit per hoc quod corrupta for- ma panis materia eius sit sub forma corporis Christi subito & virtute diuina sicut materia alimenti sit sub forma nutriti vir- tute nature. Et hoc tangit Damasc. lib. 4. cap. 3. quædammodum naturaliter per comestitionem panis & per potum vinum & aqua in corpus & in sanguinem comedentis transmutatur, ita propor- tionabiliter panis, vinum, & aqua per invocationem & aduen- tum spiritus sancti supernaturaliter transit in corpus domini & in sanguinem, non tamen oportet propter hoc corpus domini in aliquo mutari substantialiter, quia nec per aduentum alimenti mutatur corpus nutriti substantialiter in alio, ut visum est li. secundo, di. 30. Et si videatur alicui mirum quod materia de nouo adueniat corpori saltem glorioso, attendat hanc esse intentionem Aug. decimotertio de ciuitate Dei ubi dicit: non potestas sed ege- stas edendi corporibus resurgentibus auferetur. Et Beda dicit quod Christus post resurrectionem manducauit potestate non ege- state, ita quod alimentum verè fuit in corpore Christi conuersum, alias non fuisset vera comestio quam fecit post resurrectionem cum discipulis suis: nec verum argumentum identitatis carnis. Vnde ergo secundum hanc viam probabiliter teneri quod con- uersio substantiæ panis in corpus Christi est miraculosa quan- tum ad modum faciendi, sed non quantum ad substantiam facti, quia per virtutem nature fit similis conuersio alimenti in natu- ram animalis sed non eodem modo: eadem est potentia mate- riæ quæ potest uno modo vel alio conuertere seu fieri sub forma al- terius. Sed illa potentia dicitur naturalis per comparationem ad agens naturale prout ab ipso est transmutabilis secundum deter- minatas leges nature. Supernaturalis verò dicitur per compa-

rationem ad agens diuinum cuius est in eam inducere quæ tam- enque formam possibile in ea recipi modo quo voluerit absque legibus nature, & sic est idem factum quantum ad substantiam facti, sed diuersum quantum ad modum faciendi. Prædictus au- tem modus conuersionis substantiæ panis in corpus Christi est sicut quod est possibile. Alius autem modus qui communiter tene- tur est intelligibilis, nec unus istorum est magis per ecclesiā approbatus, vel reprobatus quam alius: Nec oportet difficulta- tes fidei difficultatibus superaddere quin potius iuxta documen- tum scripturæ conandum est obscuritatem elucidare. Et ideo ex quo unus modus est clare possibilis & intelligibilis, alius autem non est intelligibilis, videretur probabiliter quod ille qui est possi- bilis & intelligibilis esset eligendus & tenendus.

6. AD PRIMUM argumentum patet responsio: quia quæ illud sit commune dictum multorum, tamen ex quo non est per ecclesiā confirmatum licitum est opinari oppositum.

7. Ad secundum dicendum quod prædicta conuersio est sum- me miraculosa quantum ad modum faciendi, & non simpliciter seu quantum ad substantiam facti, vel potest dici quod nulla conuer- sio potest dici esse miraculosa quantum ad substantiam facti, cum non possit conuertere quodlibet in quodlibet, sed solum illa quæ co- municant in materia quæ possunt conuertere in inuicem secundum legem nature: & tunc non est miraculum, vel subito ex diuina vir- tute & tunc est miraculosum solum quantum ad modum faciendi. Ex his patet quod proprius modus loquendi in hac materia est quod dicitur quod substantia panis conuertitur, vel est conuersa in corpus Christi. Cum verbo autem essendi vel fieri propositio- nes aut non sunt veræ, aut non sunt propriæ, ut si dicitur panis est corpus Christi falsa est, quia panis non est seu non manet. Si tamen dicitur quod panis sit corpus Christi vel ex pane fit corpus Christi falsa sunt vel valde improprie, quia illud quod præ- existit factioni non fit per illam factionem. Sed corpus Christi præexistit conuersioni panis in ipsum, ergo non fit ex pane con- uerso, nec panis fit corpus in quod conuertitur. Quia in perma- nentibus quod sit quando factum est, est, sed quando panis est conuersus in corpus Christi non est verum dicere quod panis sit corpus Christi, ut dictum est, ergo in conuersione non est verum dicere quod panis fiat corpus Christi. Veruntamen quia sancti non semper obseruunt proprietatem locutionis, ideo aliquæ de præ- dictis locutionibus inueniuntur dicitur a quibusdam sanctis, & maxime ab Ambrosio ut dictum fuit supra.

QVAESTIO IIII.

Utrum panis de frumento & vinum vitis sint conueniens materia Eucharistiæ.

Thom. 3. q. 74. art. 3. 4. 5.



ARTICULUS quartus de materia huius sacra- menti utrum panis de frumento & vinum de vite sint conueniens materia huius sacra- menti. Et arguitur quod non, quia materia cuiuslibet sacramenti debet inueniri vbi quæ sacramentum debet celebrari, sed pa- nis de frumento & vinum de vite non inue- niuntur in omnibus terris in quibus hoc sa- cramentum debet celebrari, imò multæ regiones Christianorum carent pane frumenti, & vino vitis, ergo non videtur quod sint conueniens materia huius sacramenti.

2. Item hoc sacramentum est rememorationem passionis domi- nicæ, sicut Christus dicit in eius institutione: hoc facite in meam commemorationem, sed rememorationem passionis Christi quæ debet cum mœrore & dolore recordari magis conuenit agrella vel acetum quæ sunt mordicativa quæ vinum quod est lartifica- tiuum. Et panis de siligine, vel auena qui habet asperitatem quæ panis de frumento qui habet maiorem suauitatem, ergo panis de sili- gine vel auena, & liquor agreste, vel aceti essent conuenientior ma- teria huius sacramenti quam panis de frumento & vinum de vite.

3. IN CONTRARIUM est quia Christus instituit hoc sacra- mentum instituit ipsum in vino & non in alio liquore: ut habetur Matth. 26. & Marc. 14. & Luc. 22.

4. Itæ instituit ipsum in pane, ut habetur ibidem. Et in tali pane qualis comedebatur cum agno paschali post cuius esum hoc sacra- mentum instituit. Sed ille panis secundum legem erat de frumento & panis azymus, ergo in talibus solum debet consistere hoc sacramentum.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est quod panis & vinum sunt conueniens materia huius sacramenti. Secundum est quod solus panis de frumento & vinum de vite sunt materia huius sacramenti.

6. HORVM autem duorum licet principalis causa sit diui- na institutio, tamen assignari possunt quædam cõgruentia. Ra- tio primi est ista: quia sicut baptismus est spiritualis ablutio, sic eucharistia est spiritualis refectio, ergo sicut materia baptismi est illa quæ magis proprie cõuenit ablutioni, sic cõueniens mate-

ria eucharistie est illa quæ communiter cõuenit refectiõni. Hoc autem sunt panis & vinum: panis per modum cibi, vinum per modum potus, ergo panis & vinum sunt conueniens materia hu-
ius sacramenti. Et confirmatur, quia hoc sacramentum est refe-
ctio viatorum (vnde & vaticum dicitur) refectio autem viato-
rum quibus non licet multa parare propter moræ dispendium,
sunt communiter panis & vinum vnde & cõmuniter vulgò di-
citur, quod panis & vinum cibis est peregrinantium, ergo panis &
vinum sunt conueniens materia huius sacramenti.

7. SECVNDVM probatur, quod scilicet panis solus de frumento & vinum de vite sint materia huius sacramenti: quia res quae assumuntur ad quodcumque sacramentum sunt semper illae quibus primo coepetit ratio rationum, sicut aqua quae est materia baptismi est aqua elementaris, cui primo concenit ratio aquae & non aqua colorea, vel alius liquor qui sola dicitur aqua, propter aliquam similitudinem. Similiter in sacramento extreme unctionis oleum est materia, & illud sola cui primo concenit ratio nominis, scilicet oleum olivarum: non autem oleum nucum vel quodcumque aliud quod secundarius dicitur oleum. Cùm ergo panis & vinum sint materia huius sacramenti, patet quod hoc est solus panis frumenti cui primo concenit ratio nominis. Omnis enim alius panis est ad supplementum defectus panis frumenti. Similiter est de vino vitis, quia omne aliud dicitur vinum per quandam similitudinem ad vinum vitis, & non proprie: ergo solus panis de frumento & vinum vitis sunt propria materia huius sacramenti. In huius confirmationem Christus dicit se esse panem Ioan. 6. & grano frumentum se comparat Ioan. 12. Nisi granum frumenti, &c. Comparauit etiam se vitis, vt habetur Io. 15. ad insinuandum quod panis de frumento, & vinum de vite sunt materia illius sacramenti, in quo inferentialiter continetur.

8 Sed non quid panis coëctus ex farre & spelta potest esse materia huius sacramenti? Dicunt quidam quod sic, eo quod secundum eum coë frumentum est nomen generis ad triticum, far & speltam. Cum ergo de necessitate sacramenti sit sola, quid panis sit de frumento, non refert de qua specie sit: de tritico, farre vel spelta. Sed illud non videtur bene dictum, quia in cæteris sacramentis illud quod assimilatur pro materia sicut est vinum nomine, ita est vinum specie: sicut patet de aqua baptismi & oleo extreme unctionis, & in cæteris sacramentis: & in illo sacramento est idem quantum ad vinum, & ubi concurrunt plures materie (vt in chrismate) oleum & balsamum, quælibet est vnica secundum speciem, ergo panis qui est materia huius sacramenti est vnus rationis secundum speciem & non secundum genus.

2. Dicendum est ergo aliter, quod si spelta & far sint eiusdem speciei cum tritico vel frumento, quod idem est, differentes solum in accidentibus sicutina diversorum colorum solum differant in accidentibus, tunc de pane confectio cum spelta vel farre potest conferre sacramentum eucharistiae, si verò non, non. Credunt autem alii quod spelta Leodensium sit eiusdem speciei cum frumento, differentes solum in accidentibus. Dicitur enim quod tritico seminato in partibus illis nascitur spelta, quod est arguendum idem titatis secundum speciem: quia ex granis seminati ut communiter similes secundum speciem generatur: patet ergo quod materia huius sacramenti sunt panis triticeus & vinum de vite. Et sicut non refert ad necessitatem sacramenti an vinum sit album an rubescens, sic non refert ad necessitatem sacramenti utrum panis sit azymus, an fermentatus: refert autem quod ad necessitatem precepti, & in hoc est differentia inter Græcos & Latinos. Latini enim conficiunt in azymo, Greci vero in fermentato.

20. Causa autem diuersitatis est: quia dominus qui non venit le-
gem soluere, sed adimplere (vt dicitur Mat. 5.) comedit agnum
paschalem cum azymis iuxta legis preceptum Exo. 12. Sed tunc
intulit et confecit hoc sacramentum, ergo confecit in azymo.
Hoc etiam expresse dicunt tres euangelistae Mat. Marc. & Luc.
qui dicunt eum hoc sacramentum intulisse luna 14. ad vesp-
eram quando in domibus Iudeorum secundum legem non debe-
bat esse fermentatum. Et ita in primitiua ecclesia tenebant apo-
stoli, quem morem ecclesia Romana ab his qui eam fundauerunt
accepit, sicut dicit Iua. tertius. Poitea incidite heresi Hebionitu-
rum qui dicebat simul cuo euangelio legalia obseruanda, sancti pa-
tres ne eis cōsistere viderentur voluerūt ad tempus intinctio spi-
ritus sancti hoc sacramentum de fermentato cōficeri. Sed cessante
illa heresi ecclesia Romana ad primitiuo morem rediit. Graeci ve-
rō noluerunt redire aliter eo nō posse, vel non debere confici in
azymo, sed tantū in fermentato. Ad quod probandum adducit
testimonium Iu. euangelistae qui dicit Io. 13. quod Christus con-
fecit autem diem festum pasche, hoc esse (vt dicitur) luna 13. quia lu-
na 14. ad vesp̄am incipiebat pascha. Cū ergo luna 13. esset pas-
ta fermentata in domibus Iudeorum dicunt Christum conse-
cisse in fermentato, & in eodem deinceps esse conficiendum.

11. Et quia tres euangelistæ dicunt Christum instituisse hoc sacramentum prima die azymorum, quidâ Græci in tantam in-

faniam prorumpunt vt dicant tres euangelistas falsum scripsisse, & a Ioanne fuisse correctos. Sed illud est inconueniens in hoc dicto, quia eadem ratione qua non crederetur euangelistas in hoc dicto, esse in quocunque alio. Nec est verum quod Io. eos corripit, vel ex in aliquo contradixerit: sed decipiuntur Greci per equiuocum nem nominis, quod pascha dicitur quatuor modis. Primo accipitur pro agno paschali secundum illud Luc. 20. Venit dies azymorum in qua necesse erat occidi pascha. Et secundum pro die immolationis Mar. 13. Erat pascha, & azyma post biduum. Tercio pro primo die azymorum postquam fero preecedente fuerat immolatus agnus paschalis, & hic erat dies festus & celeberrimus de quo Io. 13. ante diem festum pasche, &c. Quarto pro panibus azymis Io. 18. vbi dicitur qd Iudei no introierunt in pretorium vt non contaminarentur, sed manducarent pascha, id est panes azymos: quod ergo Io. dicit qd Christus fecit coenam cum discipulis suis ante diem festum pasche non est intelligendum de luna decimatergia, sed de luna decimaquarta cuius vespere in qua occidebatur agnus paschalis precedebat primum diem azymorum qui dicebatur celeberrimus. Et haec erat luna 15. Et ita non contradicit aliis sed concordat in idem, & sic patet secundum.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum est quod licet panis de frumento & vini de vite nō crescat in omni regione, possunt tamen de facili haberi quantum sufficit ad hoc sacramentum. Confectuō autem quæ est apud aliquos quod intingunt pannum in vinum rubeum, & exsiccat intinctum, & postmodum lavant aqua & de aqua per intinctionem colorata conficiunt, est erronea, quia non est ibi vinum quod ex necessitate requiritur ad hoc sacramentum. Sed est mera æm color panis intinctus. Et reprobat de consecra. dist. 2. c. in omne crimen.

13. Ad secundum dicendum, qd per panē qui fit ex malis granis in arca prius excusis deinde in mola atit citis & per vinum quod confluit ex multis racemis in tureculari compressis sufficienter representatur amaritudo passionis Christi, nec oblat qd vini laticat & panis cohermat cor hominis, quia ista pertinet ad spirituale effectū quem ex passione Christi consequimur.

24. ARGUMENTVM in oppositū bene concludit quod in solo vino de vite, & in solo pane de frumento azymo est conficiendum sicut Christus conficit, sed non concludit quin in pane de frumento fermentato possit confici, quia esse fermentatum & esse azymum non variant speciem circa panem, sicut album & rubeum non variant speciem circa vinum.

QVÆSTIO V.
Vtrum aqua miscenda sit vino in sa-
cramento Eucharistiæ.

Thom. 3. q. 74.

ROSTRA queritur vtrum vino sit adiuncta
aqua in hoc sacramento. Et arguitur
non, quia ut admittit aqua esset de neces-
sitate sacramenti, vel de congruitate: quia
de necessitate, quia solum panis & vinum
dicuntur esse materia huius sacramenti.
Nec de congruitate, vt per hoc significetur
vino populi cō Christo, quia sicut volumus
Christo per assumptionem sanguinis sub specie vini, ita volumus
ei per assumptionem corporis sub specie panis. Sed panis non ap-
ponitur aqua ad significandum prædictam vniōnem, ergo nec
vino est apponenda, vt videtur.

2. Item Christus instituens hoc sacramentum non legitur apponuisse aquam vino, nec ordinasse quod apponeretur, ergo ceremonialiter videtur quod præter eius institutionem, & ordinationem apponatur aqua vino.

§. IN CONTRARIUM est, quod dicit Alex. Papa, habetur de consec. dist. 2. cap. 1. in sacramentorum oblationibus panis tantum & vinum esse permissum offerantur. Et in eadem distinctione ex dictis Cyprini que etiam recitantur per magistrum in littera habetur sic: Calix domini non potest esse aqua sola, nec vinum, solum nisi misceatur utrumque. Et sic videtur quod apostolus ait, sic de necessitate sacramenti.

4. **RESPONSIO.** Dicendum est, quod aqua miscenda cum vino. Eius tamen mixtio non est de necessitate sacramenti, sed de congruitate.

¶ Q U O D congruè apponatur perfuadetur sic communiter
ex duobus. Primo ex initiutione, quia creditur probabiliter q
Christus in vinum de quo confectus appositus aquam secundum
morem illius terræ, quo homines temperati non vtriusq
nunc puri sed aqua mello propter fortitudinem vini. Secundo ex
significatione, quia effectus huius sacramenti est unio populi
Christiani cū Christo, vt membrū cū capite, hoc autem signifi-
catur per misionem aque cum vino, vt Iulius papa dicit, & ha-
betur de consecra. distin. 2. cap. omne crimen. vbi dicitur fieri
demus

Lib. II. Distinctio XI. Questio VI. & VII.

demus in aqua intelligi populum, in vino vero sanguinem Christi ostendi, ergo qui in calice vino aqua miscetur, populus Christi adinatur. Quicquid fit de secunda congruitate, prima tamen non est multum apta, quia si Christus appositus aquam vino propter vini fortitudinem, sicut ceteri sobrii homines, non conuincentur propter hoc quod illi qui celebrant de vino debili ponant aquam, nec bibendo, nec celebrando. Item si Christus aquam posuit, illa appositio multum differt ab appositione qua vitur ecclesia. Quia quantumcumque esset in vino prius aqua apposita, siue in dolio, siue in vase alio, cum in illa parte vini que ponitur in calice, semper ponitur aliquod modicum aque: quod autem Christus sic affluerit aquam satis est incertum, imò forte totum vino principio cœna fuit aqua apposita more quorundam hominum, & quarundam regionum, in quibus non venditur vinum purum, sed aqua mistum, vel temperatur atque in mēsa ponatur, vnde congruitas secunda videtur aptior quàm prima, & forte est et sola institutio ecclesiæ. Aqua autem que vi non apponitur congruè prius benedictur per illa verba, In nomine patris, & c. cum signo crucis, quia omnia que applicantur materiam huius sacramenti sunt benedicta sicut calix, patena, corporalis, manus sacerdotis. Fit ideo rationabile est quod aqua que vino confusenda apponitur prius benedictur.

Debet autem apponi aqua in ea parua quantitate quod non
corruptat vinu, quia fine vino non potest confici hoc sacramentu.
Quid autem appositio aquae non sit de necessitate sacramen-
ti, patet sic: quia hoc sacramentum consistit in consecratione
materiae, & non in viu eius. Et ideo significatio quae pertinet ad
vium vltim non est intrinseca sacramento, nec est per consequens
de necessitate sacramenti. Talis autem est significatio propter
quam apponitur aqua vino, vt dictum est, ergo appositio aquae
ad vinum non est de necessitate sacramenti, vnde de vino line a-
qua potest confici, peccaret tamen qui scilicet non apponeret
aquam. Dicitur etiam quod Graeci aquam non apponunt, & ta-
men verè conficiunt.

8 **AD PRIMVM** argumentum dicendum quòd appo-
sitio aquæ nō est de necessitate, sed de cōgruitate: nec est simile de
vino & pane, quia pani apponitur aqua in sua confectiōe, non
autem vino.

9 Ad secundum dicendum quòd multa fecit Christus quæ nō
sunt expresse scripta in euangelij: probabile tamen est quòd vi-
no ipse apposuerit aquam, vel vñs est vino aqua prius apposita.

10 **AVCTORITATES** enim Alex. & Cypriani quæ tã
pantur in argumento ad oppositum satis concludunt quòd aqua
est vino admiscenda. Sed illud quod dicit Cyprianus quod calix
domini non potest esse aqua sola, nec vinum solum, nisi vtrum-
que miscetur, gloriosum est sicut magister glossat in littera: non
potest, id est, non debet.

Quæstio VI.
Verum sacerdos possit consecrare panem & vinum
in quantacunque quantitate.

Tho. 3, q. 74, ar. 2.

POSTEA queritur de quantitate materie que potest consecrari per sacerdotem, videlicet utrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quantacunque quantitate. Et vide tur quod non, quia actio gratie non minus est ordinata, quam actio nature, sed effectus cuiuslibet actionis naturalis est determinate quantitate. Omnis enim actio ordinatur

quantitatis. Omnium enim natura con-
stantem posuit est certus terminus, & ratio magnitudinis & aug-
mentum ut habetur secundo de anima. Ergo effectus gratiae seu actio
sacramentalis est solum ad consecrationem determinate qua
titatis panis & vini.

secundo, ministris ecclesie non est data potestas ad ea que per
incur ad irrisionem fidei & sacramentorum eius secundum il-
lud apostoli. Cor. 4. secundum potestatem quam mihi dedit Deus
in glorificationem & non in destructionem. Sed hoc esset in deri-
sionem fidei & sacramenti si sacerdos totum quod est in sacra-
mento

IN contrarium est, quia multum opponitur paucis, & parum magnis: non est ita parua quantitas, quae non possit consecrari, ergo non est ita magna multitudo, vel magnitudo quae conse-

RESPONSI O. Hic est duplex modus dicendi. Vnus est, quod sacerdos non potest consecrare materiam nisi in determinata quantitate. I. quantum credere debet in vsum fidelium. Cuius ratio est, quia secundum Hug. de S. Viſt. sacramentū irritum

utatur si contra institutionem celebraretur, ergo intentio mini-
stri debet concordare institutioni sacramenti: sed institutio eius
valet propter vsum fidelium, ergo si minister tantum intendat cō-
secrare quātum potest in vsum fidelium cedere verum est sacra

mentum, aliter non. Sed istud nō videtur. Primò quia magis est
contra institutionem huius sacramenti, si conficiatur solùm intē-
tione faciendi ex eo beneficium, vel sacrilegium, quàm si confici-
tur absq̃ue intētionē quòd cedat in vsum fidelium, si tamen sic
confectum: sed primum non euacuat sacramentum, ergo nec se-
cundò. Item intentionē ministrī requiritur ad sacramentū, nō que-
cunq̃ue, sed illa tantū quæ est de iis quæ intrinsecè pertinent ad
ipsum, & non illa quæ est de consequētibus. Si enim aliquis ba-
ptizet puerum, nō ea intentione vt puer per baptismum conse-
quatur salutē, sed pecunie cupiditate, vel alia occasione, defectus
debitæ diestē intētionis nō euacuat sacramētū, sed vsus sacramēti
eucharistiæ non est de illis quæ sunt intrinseca sacramento. Cū
istud sacramētū præcisè consistat in consecratione materiæ, et
go intentio de vsu non est necessaria ad cōsecrationem sacramēti.
Itē dato quòd intētio de vsu esset necessaria ad cōsecratiōem sacra-
mentum, non tamen sequeretur quòd sacerdos posset consecrare
panē & vinū in determinata quātitate tantū, quia vsus iste nō de-
beret determinari secundū fideliū numerū: qui principaliter oc-
currunt, quia tunc hoc sacramētū nō posset cōfici, vel confectū
conseruari ad communicandū aliquem in posterū, quod est fal-
sum, ergo oportet quòd iste vsus determinetur secundū vsum si-
deliū qui occurrere possunt, sed talis numerus nō est determina-
tus, nec quātitas in qua licitū est hoc sacramētū sumere est deter-
minata, quia quilibet fidelis potest licitè sumere vnam hostiam
vel plures, ergo quātitas in qua potest cōfici nō est determinata.
¶ Quod autem dicit Hugo de S. Viç. quòd sacramentum irri-
tum habetur, si cōtra institutionem celebratur, intelligendū est
quando celebratur cum omīssione eorum quæ instituta sunt ob-
seruari tanquam pertinentia ad intrinsecū sacramenti, de
quorum numero non est intentio de vsu.

6 DICENDVM ergo quòd quilibet sacerdos potest consecrare panem & uinum in tanta quantitate quantum potest habere præsentē. Cuius ratio est, quia concurrentibus omnibus que sunt de necessitate sacramenti est verum sacramentum. Sed quacunque quantitate panis & uini præsentē sacerdoti, si sacerdos intendat eam consecrare, & proferat uerba, tunc concurrūt omnia que pertinent ad hoc sacramentum intrinsecè, ergo totū est verè consecratū. Dico autem de materia non quancunque absolute, sed quancunque præsentē, quia forma uerborū exiētētiat in se pronomen demonstratiuum, requirit præsentiam materię consecrandæ, unde sacerdos exiētēti in campo non posset consecrare panē exiētēti in foro. Ad quantum autē se extendat talis præsentia incertum est omni homini, nec puto quòd extendat se ad tantam distantia ex qua posset uideri materia, si nō esset mediū opacū interpositū. Nec requiritur tanta præsentia q̃ materia manibus tāgi possit. Quis enim Christus panē consecradū accepit manibus, hoc tamen non fecit tanquā necessariū ad consecrationē. Alioquin sacerdos in pascuē nō consecraret nisi hostias quas tāgeret, cū tamē consecrēt multo plures pro cōmuniādo populo. Et ideo nō potest præciē diffiniri quāto se extendat præciē illa præsentia materię, que requiritur ad consecradū.

7 Ad pri. arg. in oppositum dicendum quòd actio sacramentalis sit uirtute diuina, quæ est infinita. Et ideo non oportet q̃ effectus eius sit limitatus ad tantam quantitatem determinatē, quòd non possit in maiorem, sicut oportet limitari effectum naturalem, propter limitationem uirtutis naturalis: limitatur tamen ex ordinatione diuina ad materiam præsentem, licet quantitas illius præsentis non sit homini plene nota.

Ad secundum dicendum quòd licet miniftris ecclefie non fit
data potestas propter hoc vt abutantur, nihilominus abuti pofunt
in illa que eft iurifdictio, quia illa que eft cofecratio.
A R G V M E N T V M in oppofitum non concludit, quia
nulla confequẽtia eorũ illud quod potelt in minus poffit in
maius, licet poffit e conuerfo tenere.

Q. VÆSTIO VII.
Vtrum sacerdos intendens consecrare tantum
decem hostias, si inueniat vndecim an vn-
decima sit consecrata.

Tho. 3. q. 64. ar. 8. & 10.

Iuxta hoc queritur vtrum sacerdos inten-
dens consecrare tantum decem hostias, si in
ueniat vndecim, an vndecima sit consecrata.
Fit arguitur quod non, quia cum introitu mi-
nistri requiratur ad sacramentum tot & nō
plures consecrat sacerdos, quot consecrare
intendit, sed non intendit, & consecrare nisi de
ce hostias, vt in quest. supponitur, ergo nō
consecrat vndecim.

C O N T R A, quia in sacramentis non debet laqueus para-
sed si illa vndecima non esset cōsecrata, pararetur laqueus cō-
N secran

secranti, quia eadem ratione qua dubitat de vna an sit consecrata potest dubitare de qualibet, ergo videtur quod omnes sint consecrate.

3. **RESPONSIO.** Quæstio ista respicit particulare factum quod variari potest ex variatione diversarum circumstantiarum, & secundum hoc debet variari iudicium. Dicendum ergo quod si sacerdos celebrans qui habet ante se undecim hostias & non credit ibi esse nisi decem. Aut intendit consecrare totum quod habet ante se, quamvis erret in opinione, quia credit quod non sint ibi nisi decem, cum in veritate sint undecim. Aut scit per certitudinem ibi esse undecim 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, quamvis erret in opinione, quia credit quod non sint ibi nisi decem, cum in veritate sint undecim, dicendum est quod omnes sunt consecrate, quia concurrentibus omnibus quæ sunt de essentia sacramenti scilicet materia, forma, & minister cum intentione applicandi formam materiam verè per hunc sacramentum. Sed in casu posito omnia prædicta concurrunt, quia talis sacerdos intendit consecrare quicquid est ante se, et illud est debita materia. Superponitur etiam 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 deo 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 undecim hostias, & tamen non intendit consecrare nisi decem tantum ex eis, aut ipse in speciali mente signat illas decem quas consecrare intendit, & illam undecimam quam consecrare non intendit. Verbi gratia, sacerdos habens ante se undecim hostias sibi invicem suppositas potest mente signare quod ipse intendit consecrare omnes nisi supremam, vel nisi inferiorem, & sic de qualibet alia prout placet. Et tunc illa undecima quam mente signat & a consecratione excludit non est consecrata. Omnes autem alie sunt consecrate, & hoc de se patet. Quia illud quod in speciali cadit sub intentione sacerdotis consecrantis consecratur, sic autem est in proposito, quare &c. Si autem sacerdos sciat ibi esse undecim hostias & non intendens consecrare nisi tantum decem non signet mente illas decem quas consecrare intendit, nec illam undecimam quam consecrare non intendit sed stat intentionem suam in tali generalitate, scilicet quod non intendit consecrare omnes undecim, 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 constat quod iste non consecrat omnes undecim, quia oppositum est in eius mente, scilicet nullo modo consecrare omnes undecim nec consecrat decem tantum. Probatio: quia illa intentio non sufficit ad consecrationem alicuius hostiæ sub qua æqualiter quælibet hostia includitur & excluditur. Quia si dicatur 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 fiat in hac generalitate quod intendit consecrare tantum decem hostias eas mente non signando, tunc quælibet undecim hostiarum potest esse vna de decem, & potest excludi de decem, quia quælibet excludi 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 quælibet 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 PRIMVM** arguitur dicendum quod bene concludit partem negatiivam, scilicet quod non omnes undecim consecrantur propter intentionem contrariam, quando scilicet sacerdos non intendit consecrare totum quod est ante se, sed præcisè decem hostias, quia si intendit consecrare totum quod est ante se minor esset falsitas. Sed partem affirmatiivam non concludit nisi intentio eius sit in speciali de decem signatis. Si enim intentio fiat in generali tantum, cum per illam applicationem non fiat applicatio forme ad consecrationem alicuius determinate hostiæ. Quia sub illa generali intentione quælibet hostia æqualiter includitur, ut declaratum est, tunc nulla hostia consecratur.

7. **AD RATIONEM** alterius partis dicendum est quod ex parte sa-

cramenti nullus paratur laqueus. Sed quilibet indifferetis minister potest sibi ipsi parare laqueum, quod facit talis sacerdos quando non determinat intentionem suam ad aliquem numerum de terminatum.

Sententia huius distinctionis xij. in generali & speciali.

SAVTEM queritur de accidentibus Superior determinavit magister de consecratione huius sacramenti. Hic autem determinat de consecrationibus ad eius consecrationem. Et dividitur in tres partes: quia primò inquiritur de modo existentie accidentium in hoc sacramento. Et secundò de actu sacerdotis consecrantis hoc sacramentum. Tertiò inquiritur de effectu huius sacramenti. Secunda incipit ibi, Post hæc queritur, si quod gerit sacerdos. Tertia ibi, Institutum autem est hoc sacramentum. Prima dividitur in tres, quia primò inquiritur de modo existentie accidentium in hoc sacramento. Secundo inquiritur de fractione quæ ibi apparet. Et ponit diversas opiniones. Tertiò de significatione partium fractionis. Secunda ibi, Quid autem illæ partes significent. Tertia autem pars principalis, in qua determinat de effectu huius sacramenti dividitur in duas. Quia primò determinat huius sacramenti effectum. Et secundò inquiritur de modo utendi ibi. Si autem queritur utrum quotidie. Hæc est sententia & divisio lectionis i generali.

2. **IN SPECIALI** sic procedit, & primò ponit quod in hoc sacramento remanent accidentia sine subiecto, quia ibi non est nisi substantia corporis & sanguinis Christi, quæ non afficitur talibus accidentibus, remanent tamen accidentia ad ministerium, ad fidei suffragium, & etiam propter gustum, qui est usus sacramenti. Postea queritur utrum in hoc sacramento sit vera fractio. Et ponit opinionem aliquorum dicentium quod non, licet videatur ibi fractio esse, non tamen est propter hoc illud, quia non fit ad deceptionem, sed ad fidei vtilitatem. Alij verò dicunt quod ibi verè frangitur corpus Christi, & tamen remanet integrum per miraculum. Quod confirmant ex confessione Be rengarii quæ ponitur in littera. Magister tamen tenet quod est ibi vera fractio in speciebus sacramenti, & non in substantia corporis Christi, imò sub qualibet parte fractionis est totus Christus, quod confirmat per auctoritatem Hilarii in littera. Postea dicit quod partium fractionis vna significat corpus Christi vivens in mundo. Tertia verò significat corpus Christi iacentis in sepulchro: quæ significatio potest adaptari corpori Christi mystico. Deinde queritur utrum illud quod gerit sacerdos celebrans do missam possit dici sacrificium, vel immolatio Christi. Et dicit quod sic sub hoc sensu, quia est memoriale sacrificij & immolationis quibus Christus fuit immolatus in cruce. Et non quod Christus singulis diebus occidatur. Quod confirmat multis auctoritatibus. Postea dicit quod hoc sacramentum duobus de causis institutum est, scilicet in augmentum charitatis, & in remedium nostræ infirmitatis. Quia quum quotidie labimur in peccatum saltem veniale, indigemus hoc sacramento pro quod de lentur. Ultimo inquiritur de modo utendi hoc sacramento, an videlicet sit quotidie communicandum. Et dicit ex sententia Augustini quod quotidie communicare, nec est laudabile, nec vituperabile: dixerunt tamen consuetudines ecclesiæ fuerunt circa hoc. Quia primò communicabant fideles singulis diebus dominicis. Postea propter minorem devotionem statutum fuit quod communicarent in anno ter, scilicet in paschate, in natali, & in pentecoste. Ultimo refrigerare charitate statutum est saltem semel in anno communicare omnes fideles, scilicet paschate, ut haberetur extra de pœn. & re. cap. Omnes utriusque sexus. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVÆSTIO I.

Utrum Deus possit facere quodlibet accidens sine subiecto.

THOM. 3. q. 77. ar. 3. & 2. **I**N CA. distinctionem istam queritur quæritur. Primum est de modo existentie accidentium in hoc sacramento. Secundum est de missione quæ potest fieri cum speciebus vni consecrati. Tertium est de effectu huius sacramenti. Et quartum de eius frequentatione. Quantum ad primum queritur utrum Deus possit facere quodlibet accidens sine subiecto. Et arguitur quod non, quia sicut relatiivum est, est ad aliud esse, scilicet ad correlatiivum, sic accidentis esse, est in alio esse, scilicet in subiecto: sed nulla virtute potest fieri quod relatiivum sit 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, ut probatur, ergo quantitas non potest esse sine substantia. Probatio minoris, quia impossibile est quod aliquid participet naturam speciei & non generis, sed quod genus includitur in specie. Sed illud sequeretur si qualitas posset esse sine quantitate. Si enim albedo hostie separaretur a quantitate, ipsa maneret in specie albedinis, & tamen ipsa non esset in genere qualitatibus sensibilibus, non enim posset immutare visum, quare &c.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur, quia sicut accidentis esse, est inesse, ita esse substantiæ completè est, per se esse. Sed Deus potest facere quod substantia completa non sit per se, sed in alio: ut est de humana natura in Christo, ergo potest facere de accidente, quod non sit in alio, sed per se.

4. **RESPONSIO.** Intelligendum est quod accidentium quædam sunt absoluta, quædam respectiva. Vocatur autem ad præsentiam accidentis respectivum non ex respectu ad subiectum, vel fundamentum in quo est, quia sic omne accidens est respectivum & nullum absolutum. Sed vocatur respectivum illud cuius essentia est ad aliud habitudo, & esse ad aliud se habere, ut 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 ut 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 respectivum solum est modus essendi alterius partis. Secunda differentia est, quia accidentia absoluta propriè dicuntur esse in subiecto, sed respectiva in illa natura in qua immediate sunt magis dicuntur esse sicut in fundamento, quam sicut in subiecto.

6. **IN SUPPOSITIS** dicendum est quod accidens respectivum nullo modo potest esse sine suo fundamento: accidens autem absolutum potest esse sine quocunque subiecto. Primum patet dupliciter. Primo sic: omne illud quod potest per se & in se existere est res habens modum, & non solum modus rei. Res quoniam est, res est, ex quo per se est, habet modum essendi, scilicet quod est per se. Sed accidens respectivum prout de ipso loquimur est solum modus rei, & non res habens modum (ut dictum est) ergo non potest per se & in se existere. Item omne illud quod potest per se & in se existere si alij vniatur facit cum eo compositionem. Sed respectus, vel accidentis respectivum non facit cum suo fundamento compositionem (ut probatum fuit in primo libro cum de relationibus ageretur) ergo accidens relatiivum non potest per se & in se existere. Maior probatur, quia res per se & in se subsistens non est solum modus rei (ut dictum est) sed res habens modum. Talis autem est res simpliciter quæ addita alij facit compositionem (ut dictum est) similiter in primo libro ergo &c. Et sic patet primum.

7. Per idem patet quod numerus qui est quantitas discreta, & multitudo quæ est de transcendentibus non possunt esse sine suo fundamento, quia non dicuntur res sed modos rerum. Vnum enim quod est principium numeri, & vnum quod est principium multitudinis transcendentis circa materiam in qua fundatur non dicuntur nisi in divisione, quæ cum sit privatio non est accidens separabile. Numerus autem & multitudo transcendentis non dicuntur nisi in divisionem circa res quibus conveniunt: divisio autem non est res habens modum, sed solum modus rei, propter quod nec numerus potest esse sine rebus numericis, nec multitudo sine his quæ multipliciter dicuntur. Simili modo dicendum est de motu quod nullo modo potest esse sine eo in quo immediate fundatur. Fundatur autem motus localis in mobili mediante quantitate secundum quam habet prius & posterius, quæ sunt partes intrinsecæ motus. Motus vero alterationis fundatur in mobili mediante qualitate habente gradus intentionis & remissionis, sed motus localis super quantitatē non dicit nisi modum de habendi continuatè & aliter respectu loci, & motus ad formam non dicit nisi modum quo mobile habet formam aliquam se habere continuè aliter respectu forme quod 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 non sine qualitate in qua immediate fundatur. Patet ergo primum, scilicet quod accidens respectivum & quocunque aliud quod non est res nisi quia est modus rei, non potest quocunque virtute a suo fundamento separari.

8. **SECUNDVM EST**, scilicet quod Deus possit facere omne accidens absolutum sine subiecto: quod probatur a quibusdam novis doctoribus hoc modo. Deus potest facere quamlibet rem sine causis eius extrinsecis, licet non possit eam facere sine causis intrinsecis, sicut potest facere hominem, qui non generatur ab alio homine: tamen non potest facere hominem, sine anima & corpore, quæ sunt causæ eius intrinsecæ. Hoc enim implicat contradictionem, sed non primum: subiectum autem non

est causa intrinseca accidentis absoluti, ergo Deus potest facere quocunque accidens absolutum sine subiecto. Maior declarata est. Minor probatur, quia materia in qua nunquam 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 conclusione, ratio tamen ista non valet: æqua liter enim concludit quod accidens respectivum 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 respectivi, quia non est eius materia ex qua, sed in qua, ergo si propter primum accidens absolutum potest esse sine subiecto, eadem ratione accidens respectivum poterit esse sine suo fundamento, hoc autem est falsum, ut statim probatum fuit supra, quare &c. Quod ergo dicitur quod Deus potest facere omnem effectum sine causis extrinsecis: dicendum est quod quamvis Deus possit supplere vicem cuiuslibet causæ efficientis, ut sine ea ita possit facere quicquid facit ea mediante, non potest tamen alias habitudines extrinsecas causarum vel non causarum supplere. Non 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 diuina virtute esse absque quocunque altero. Sed omne accidens absolutum eo modo quo expositum est, est tale quod de eius intrinseca ratione non est habitudo ad alterum, ut in quo sit tanquam in subiecto, ergo omne accidens absolutum potest esse diuina virtute sine quocunque subiecto. Maior patet, quia Deus potest facere quicquid non implicat contradictionem, vel repugnantiam intellectuum, quod idem est. Sed quod illud quod non includit in ratione sua intrinseca habitudinem ad alterum possit esse sine illo altero non implicat contradictionem (ut de se patet) quia non est repugnantia intellectuum, ubi aliquid intelligitur absque eo quod non est de sua ratione, ergo Deus potest facere quocunque ens de cuius ratione non 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 PRIMVM ARGVMENTVM** dicendum quod relatiivum potest accipi dupliciter. Vno modo pro extremo relato. Alio modo pro ipso relatiivo. Si primo modo, sic maior est vera. Quia sicut se habet album ut sit alteri simile, vel quocunque extremum relationis, ut actualiter referatur ad aliud, sic se habet quocunque accidens, ut sit in subiecto actualiter. Et tunc minor est falsa, quia Deus potest facere quod extremum relationis non 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 sacramentum: si verò relatiivum accipitur pro respectu relato, sic maior est falsa, quia talis relatiivus esse, est ad aliud esse: & hæc est prædictio per essentiam diffinitionis de diffinito, sed cum dicitur quod accidentis esse, est inesse: intelligendum est non per essentialitatem, sed per concomitantiam, quia naturaliter loquendo accidens non esset nisi inesse, quæ autem sunt vnum per concomitantiam nihil prohibet ea separari, quæ autem sunt vnum per essentialitatem semper sunt inseparabilia.

12. **AD SECUNDVM** dicendum quod qualitas separabilis est a quantitate, sicut quantitas a substantia. Et quum dicitur quod tunc aliquid esset in specie quod non 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 & cæteras qualitates, sed est circumlocutio proprii nominis quod est nobis ignotum: quia nomen generis solum importat ea quæ sunt intrinseca rei, esse autem sensibilis dicitur habitudinem non reifere rationis ad alterum, scilicet ad sensum, sicut scibile dicitur habitudinem rationis ad scientiam, vel dato quod qualitas sensibilis esset nomen generis ad colorem & cæteras qualitates motivas sensuum, posset verè dici quod albedo separata esset qualitas sensibilis: nec obstat quod sic existens non posset sentiri, quia multa impediunt actum, quæ non tollunt potentiam, & requiruntur ad actum præter potentiam. Quia secundum ordinem naturæ sicut non quodlibet agit in quodlibet, ita nec quodlibet modo, sed determinatè: propter quod licet albedo separata quantum est de se sit motiva sensui, non tamen habet modum talis existentie, ut actu possit moveri ipsum, quia sicut organum sensus est quantum, ita oportet motu esse quantum.

QVAESTIO II.
Vtrum species sacramentales possint
aliquid naturaliter immutare.

Thom. 3. q. 77. ar. 3. & sequentibus.



Item sacramentales non possunt 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 quo ad formam, ergo nec tales species. Maior pater, quia angelus de se est subsistens, species autem de se est in se, sed diuina virtute: propter quod angelus sicut perfectior est in subsistendo absque materia, sic perfectior esse videtur in agendo circa materiam. Minor patet ex his quae dicta sunt lib. 2. di. 7.

2. Item omne agens naturale in agendo repetitur, si ergo species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare sequeretur etiam quod possent ab alio secundum se immutari, sed illud non videtur, quia si immutarentur ita vt desinere essent, aut cederet in potentiam materiam, aut annihilarentur: non potest dici quod cedat in potentiam materiam, quia nulla materia subest eis, nec quod annihilarentur, quia sicut virtus naturae non se extendit ad producendum aliquid ex nihilo, ita nec ad euertere aliquid in nihil.

3. IN contrarium est quia omne quod sentitur immutari, sed species existentes in sacramento naturaliter sentiuntur, quia color videtur, & sapor gustatur, ergo immutatur 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 destructionem.

5. **R**ESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare. Secundum est vtrum naturaliter possint ab alio immutari.

6. **Q**UANTVM ad primum dicendum est quod species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare 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 naturaliter sicut prius, ergo sicut prius ante euerisionem substantiae panis & vini poterant aliquid immutare accidentaliter, ita possunt 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 aliud, si tamen sit alicuius actionis principium.

7. De immutatione vero substantiali potest idem probari per hunc modum, quia illud quod potest naturaliter in alteratione ad quam necessario sequitur corruptio potest ex consequenti in ipsam corruptionem, sed species sacramentales possunt naturaliter in alterationem ad quam necessario sequitur corruptio: sicut species vini naturaliter possunt alterare modicam aquam sibi appositam totaliter quo ad qualitates eius, vt statim probatum est. Ad hanc autem alterationem sequitur naturaliter corruptio aquae, vt patet ex secundo de generatione vbi ostendit Philosophus quod elementa sunt inuicem transmutabilia quo ad substantiam, eo quod sunt transmutabilia secundum qualitates, ergo species sacramentales vini possunt naturaliter transmutare paruum aquam sibi appositam corrumpeo 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 propriam speciem, nec virtute alicuius substantiae, quia non virtute substantiae qui 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 ei 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 destructionem agit in virtute principalis agentis, licet separatam ab eo. Sed species vini sunt actualiter separatae a substantia vini in qua prius fuerunt, nec habent in

se aliquam formam immanentem sibi impressam a substantia vi ni, 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 tur forma substantialis oportet quod hoc sit concurrente actione diuina, vel potius hoc principaliter faciente.

8. Et sic intelligo id quod aliqui doctores dicunt, scilicet quod sicut virtute diuina accidentia habet illud idem esse quod prius habebat in substantia, sic eadem virtute habet omne agere non solum accidentiter, sed substantialiter quod prius habebat. Constat autem quod accidentia non habent idem esse quod prius nisi concurrat te actione diuina, imo hoc faciente. Non enim per se subsisteret subiecto subiecto nisi virtute diuina hoc faciente, & sic conseruaret. Et eodem modo dicendum est de actione quam habent materiam respectu substantiae generandae. Et sic patet primum.

9. **Q**UANTVM 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 sic: ad alterationem & totalem corruptionem qualitas sufficit corruptio praedominans & subiectum suscipiens. Sed respectu qualitatum existentium in speciebus sacramentalibus potest inueniri contrarium praedominans (vt de se patet) quia qualitates modici vini in sacramento contrariantur qualitates aquae magis & cum praedominant. Et etiam ibi subiectum commune suscipiens, quia quantitas quae subest qualitatibus vini quantum est de se, nata est a qualitate recipere qualitates aquae, quia non plus determinat sibi has quam illas, ergo qualitates specierum vini in sacramento possunt naturaliter alterari & totaliter corrumpi.

De quantitate autem quomodo possit corrumpi naturaliter non sic patet, quia si corrumpatur naturaliter hoc esset, vel actione contraria, 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 seorsum a 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 quod 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 quatenus pertinet ad hoc sacramentum, hoc autem sacramentum definit esse corruptis qualitatibus sicut infra dicitur, ergo conueniens est quod eis corruptis corrumpatur & quantitas diuina virtute. Et iterum conueniens est quod corrumpatur per diuisionem sui per quam corrumpatur etiam in subiecto. Cum Deus det ei simile existentiam in se qua habebat in subiecto prius existente. Hae tamen corruptio non fit pure virtute naturae, vt dictum est. Et quia corruptio specierum inuenit sine generatione. Videmus enim ex speciebus sacramenti inuentum conferuatis vermes generari, oportet ergo quod virtute diuina adueniat materia qualitercunque hoc sit, quia genitum non est forma substantis, sed est compositum ex materia & forma. Idem videtur esse sentiendum an species sacramentales possint nutrire, quia eis nutritio fiat per hoc quod materia alibi sit sub forma nutriti & sub speciebus sacramentalibus, nulla est materia, sed oportet quod de nouo fiat ibi materia virtute diuina ad hoc vt sit nutritio.

11. **A**D 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 transmutare aliquid sicut poterant manente subiecto saltem transmutatione accidentali & substantiali necessario concomitante, vt est corruptio, quia nihil subiectum conferbat ad actionem specierum quo ad alterationem & corruptionem aliarum rerum nisi quod in ipso esset quantitas actiuae, & hoc idem sit in hoc sacramento per subiectum proximum, scilicet per quantitatem.

12. **A**d secundum dicendum, quod species quae corrumpuntur naturaliter secundum qualitates non annihilantur pliusquam quaecumque aliae formae quae cedunt in potentiam materiam, quia & tunc cedunt in potentiam subiecti cui immediate insunt, scilicet quantitates. Ipsa autem

zorem quantitas non corrumpitur naturaliter, vt ostensum est. Et si corrumpatur, vel desinat esse virtute diuina, potest dici quod annihilatur, nec est hoc apud Deum inconueniens quod aliquid per cedat in nihil, sicut omnia per ipsum facta sunt ex nihilo.

QVAESTIO III.

Vtrum desinat esse sanguis Christi per admistionem noui vini speciebus vini consecrati.

Thom. 3. q. 77. ar. 8.



Secundo queritur si speciebus vini consecrati admisceatur alius liquor an desinat ibi esse sanguis Christi. Et videtur quod sic: quia idem accidens in numero non potest simul esse in subiecto & sine subiecto, sed hoc sequeretur si post admistionem alicuius liquoris ad species vini consecrati remaneret ibi sanguis Christi, ergo &c. Maior patet, quia esse in subiecto, & non in subiecto contradicunt. Et ideo simul esse non possunt. Minor probatur, quia admistio vini speciebus vini consecrati efficitur vna quantitas continua vtriusque, scilicet vini admisti & specierum praexistens. Si igitur sub speciebus praexistens maneret sanguis Christi cum non afficiatur eis tunc sunt sine subiecto. Species autem vini admisti sunt in subiecto. Cum ergo sit vna quantitas huius & illius, sequitur quod sit sine subiecto & in subiecto.

Item qualibet pars misti est mista. Si ergo aliquis liquor misceatur speciebus vini consecrati, qualibet pars totius misti erit mista. Non ergo erit seorsum signare liquorem appositum & species praexistens, ergo per totum mistum est substantia liquoris appositus, sed sanguis non est in hoc sacramento cum substantia alterius corporis, ergo per talem admistionem definit ibi esse sanguis Christi.

3. **I**N CONTRARIVM arguitur, quia manentibus speciebus consecratis manet sanguis Christi sub eis. Sed non per quam admistionem alterius liquoris desinant ibi esse species vini consecrati, vt potest admisceatur modicum de vino, vel modicum de aqua, ergo per talem admistionem non desinit ibi esse sanguis Christi.

4. **R**ESPONSIO. Circa materiam istam oportet procedere ex vno principio, scilicet quod sanguis Christi manet in hoc sacramento quoad manent species consecratae. Et rationabiliter, quia cum sanguis Christi non sit ibi nisi ratione consecrationis, manente consecratione que semper manet stante materia consecrata, manet ibi & sanguis Christi. Quo supposito dicendum est ad quaestionem quod liquor appositus speciebus sacramenti aut est alterius speciei aut eiusdem: si alterius vt potest cum aqua admiscetur vino consecrato, aut appositum est maius illo cui apponitur vel aequale, aut minus: si sit maius 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 primo Philosophi ad agendum sufficit duo contraria, vnde verum subiectum ad partem. Sed hic est dare contrarietatem inter qualitates eius quod apponitur, puta aquae vel illius cui apponitur, subiectum vero partem subiecti contrarias, ergo ita sufficit ad hoc vt qualitates specierum vini per admistionem contrarij, puta qualitatis aquae corrumpantur.

De quantitate autem eius subiecta qualiter corrumpatur per admistionem cuiuslibet liquoris non clare patet. Non enim corrumpi potest per actionem contrarij nec per corruptionem subiecti, nec per diuisionem vt deductum est in praecedente quaestione. Et ideo si corrumpitur diuina virtute, corrumpitur modis qui huius dictum fuit prius, sed est quod non corrumpatur, corruptio tamen qualitatum sufficeret ad hoc vt sanguis Christi desineret esse ibi propter duo. Primum est quia species vini pertinet ad sacramentum quatenus repraesentat substantiam vini que conuerfa est, sed substantiam vini magis demonstrant & repraesentant qualitates quam quantitates, quia quantitas est omnibus communis. Qualitates autem aliquae sunt propriae secundum naturam formae speciei: 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 quam quantitates, ergo magis pertinent ad sacramentum quam quantitates. Et eorum corruptio sufficit ad corruptionem sacramenti. Vnde Innocentius tertius dicit quod vbi similitudo defecerit, sacramentum non est: similitudo autem attenditur secundum qualitates.

Si autem quod apponeretur esset minus, puta parua aqua, sic dicendum est quod corrumpatur a speciebus vini quae pos-

sunt alterare totaliter aquam, ad quam alterationem sequeretur corruptio aquae, vt dictum est in praecedenti quaestione. Et quia materia aquae non maneret sine forma aliqua, oportet quod virtute diuina in materia aquae corruptae introduceretur forma substantialis non alia quam vini, quia illa est magis conuors qualitibus que corrumpunt aquam, & sic aqua facta vinum admiscetur speciebus vini. Et haec admistio esset similis secundum speciem, propter quod coincidet cum secundo membro, de quo dicendum est, quod aut liquor appositus speciebus vini est eiusdem speciei quo ad naturam substantiae & qualitatem, vt potest si de eodem dolio primo consecraretur vinum & postea consecrato apponeretur simile non consecratum, aut est eiusdem speciei quo ad substantiam, sed non quo ad aliquas qualitates: vt si vinum rubrum consecrato apponeretur vinum album non consecratum. In primo casu dicendum est quod sine illud quod apponitur speciebus vini consecrati sit maius, siue equale, siue minus species vini praexistens non desinit esse, nec sanguis Christi sub eis. Cuius ratio est, quia simile non corrumpit simile. Sed contingit quod liquor appositus speciebus vini sit per omnia similis ei, & sic ponitur in proposito vt cum de eodem dolio vtrunque vinum accipitur, ergo per appositionem talis liquoris species praexistens non corrumpitur. Vterius ex hoc arguitur sic: quatenusque quantum additur quanto manente quantitate vtriusque quae tuncque sunt vnum continuum, semper tamen distinguuntur secundum positionem & situm: quia duae quantitates etiam si sint partes vnius quantitatis 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 quatenusque faciat vnum secundum continuitatem, eo quod sunt sensibilia secundum speciem & vtrunque liquidum propter quod de facili continuantur, semper tamen distinguuntur secundum situm. Hanc autem continuationem quantitatis & nihilominus distinctionem secundum situm non sic intelligo quod totum vinum appositum sit ex vna parte, & species vini consecrati ex alia, & continuantur solum secundum vnum latum in quo applicetur, quemadmodum in insitione ramus appositus tronco continuatur ei solum secundum extremitatem vnam, si tamen sit ibi vera continuatio. Quia talis modus continuationis est contra naturam liquidorum, sed subiungitur vnum alteri secundum paruas partes porosas, & credit vnum alteri. Semper tamen distinguuntur situ partes vtriusque vini licet imperceptibiliter propter paruitatem partium & similitudinem earum, & ideo sub partibus specierum vini praexistens manet sanguis Christi & non sub partibus vini appositus. Et eo firmatur, quia omnes doctores communiter dicunt quod sanguis Christi non desinit esse sub speciebus vini consecrati nisi per talem alterationem seu immutationem per quam defineret ibi esse substantia vini si subesset. Sed constat quod per appositionem vini omnino similis substantia vini praecedens nullo modo defineret 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. Si autem liquor appositus sit eiusdem speciei quo ad substantiam non autem quo ad aliquas qualitates, sicut si vino rubro consecrato apponeretur vinum album non consecratum, tunc videtur per rationem appositionis si fiat in notabili quantitate quod quantitates vini consecrati corrumpantur: sensus enim docet quod color mutatur. Sed nihil propter hoc desinit ibi esse sanguis Christi: videtur quod sic per rationem prius factam, quia desinit ibi esse qualitates quae demonstrabant vinum prius consecratum. Illud enim fuit vinum rubrum, sed hoc non obstante probabiliter potest tueri quod adhuc remaneat sanguis Christi se si fuisset appositum vinum totaliter simile. Quia praecedens color non est corruptus nec nouus generatus secundum rem, sed solum secundum apparentiam per seculi positionem paruarum partium vtriusque liquoris quod ex eo posset hoc aliquis credere, quia color qui resultat ex appositione vini albi cum rubro nunquam apparet ita purus, nec ita vni formis in suis partibus, sicut si esset naturalis, vel dato quod praecedens color corrumpatur non obstat quo ad propositum, quia corruptio vel variatio illarum specierum quae habent per accidens ad sacramentum non immutat ipsum. Sed variatio albi & nigri circa vinum se habet per accidens ad sacramentum, potest enim consisti de vno sicut de alio. Hae etiam qualitates non proprie demonstrant speciem vini cum possint in alijs rebus inueniri. Non sic autem est de sapore vel aliquo tali, ergo corruptio vel mutatio talium qualitatum non mutat sacramentum, & potest confirmari per rationem immediatam prius factam, quia substantia vini non desinit esse per solam alterationem de colore in colorem, & eodem modo nec sanguis Christi secundum principium praesumptum.

8. **A**D PRIMVM arguendum quod nihil prohibet quin accides quod habet partes extensas, vt est quantitas, secundum vnam partem sit in subiecto & secundum aliam non sit in subiecto, nec

nec est hic aliqua contradictio, 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. 9 Ad secundum dicendum est quod in appositione similium non est mixtio proprie dicta secundum quem qualiter pars mixti est mixta, de qua loquitur Ari. primo de generatione. Illa enim mixtio diffinitur secundum ipsum quod est miscibilium alteratorum unio. Et loquitur de alteratione que inducit corruptionem: sic enim alterantur elementa quando veniunt in compositionem mixti, quia non manent actus, neque secundum suas formas substantiales, neque secundum suas qualitates activas & passivas, sed virtute tantum quatenus forma mixti & qualitates eius virtuali perfectione continent formam miscibilium, & qualitates eorum. Similia autem secundum speciem si sunt quo ad omnia similia nullo modo se alterant: si vero sunt similia secundum speciem substantialem, & dissimilia secundum qualitates aliquas, sicut vinum album est dissimile rubeo, sic possunt se alterare aliquo modo, sed non corrumpere. mixtio ergo talium est per compositionem partium, ita quod nulla pars est ibi mixta, sed totum dicitur mixtum quatenus continet partes diversorum.

QVAESTIO III.

Verum effectus Eucharistiae sit augmentum gratiae seu charitatis.

Thom. 3. q. 79.



ISTE effectus quaeritur de effectu huius sacramenti. Et videtur quod effectus eius non sit augmentum charitatis, vel gratiae: quia si hoc esset, baptismus esset spiritualis regeneratio, sic confirmatio est spiritualis augmentum. Sed spirituale augmentum est per charitatem vel gratiam, ergo augmentum charitatis & gratiae debet attribui confirmationi & non eucharistiae.

2 Item spirituale augmentum charitatis & gratiae non videtur impediri per peccatum veniale, eo quod neutri opponitur, sed effectus sacramenti eucharistiae impeditur per peccatum veniale, ut communiter ponitur, ergo effectus eius non est augmentum charitatis, & gratiae.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia Dion. attribuit huius sacramenti virtutem perfectiorem, sed perfectio spiritualis non est nisi per augmentum gratiae & charitatis, ergo &c.

4 **R**ESPONSIO. Aduertendum est quod proprie loquendo aliud est quaerere de effectu huius sacramenti, & aliud est quaerere de effectu quem facit materia consecrata in digno suscipiente. Sacramentum enim illud consistit in sola consecratione materiae: siue postea veniat in usum aliquis suscipiens, siue non. Et ideo totus effectus eius consistit in hoc quod per consecrationem sunt ibi corpus & sanguis Christi. Iste tamen sensus communiter non intenditur a mouentibus praedictam questionem, sed intendunt quaerere de effectu quem habet materia consecrata in illo qui eam digno suscipit. Ipsa enim materia consecrata frequenter vocatur sacramentum. Sic ergo intelligendo questionem dicendum quod proprius effectus eius positius est consecratio vitae spiritualis, & eius fortificatio eo augmento. Cuius ratio est, quia istud sacramentum sumitur per modum alimentum, igitur qualem effectum corporalem habet alimentum corporale in suscipiente ipsum debet, talem effectum spirituales in suscipiente tum in suscipiente ipsum debet, sed per alimentum corporale debet sumptum conseruatur vita restaurando deperditum, confortatur, & roboratur natura, & augmentum recipit quando durat tempus augmenti, ergo per hoc sacramentum tanquam per alimentum spirituale conseruatur vita spiritualis per restorationem feruoris charitatis & deuotionis quandoque deperdit. Confortatur etiam, & augmentatur, quando durat vita praesens, quia tandiu durat tempus augmenti spiritualis. Iustus enim in via semper potest proficere, licet tempus augmenti corporalis non tantum duret, & ille est primus positius effectus huius sacramenti in illo qui sacramentum digno suscipit. Et sicut natura roboratur per alimentum debet sumptum melius relinquitur nocuis non solum moriem inferentibus, sed etiam ad ea disponentibus. Sic anima per istud sacramentum digno sumptum spiritualiter confortata & roborata melius cauet a peccatis mortalibus & a venialibus que ad mortalia disponunt, sicut scriptum est in Psalmo: Para sit in conspectu meo mensam aduersus eos qui tribulant me. Si cut eius agni paschalis seruauit populum. Dei ab angelo exterminatore, & manna ab infirmitate, quia non erat in tribus eorum infirmus.

5 Omnis autem alius effectus est consequentius ad praedictos principales effectus, ut est remissio venialium que consequitur ad augmentum deuotionis & feruoris in quantum homo digno accedens ad hoc sacramentum per debitam deuotionem delectatur

omne illud quod displicet Deo. Dico autem de effectu huius sacramenti quod 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, ita inuisi, quia in mortali, nec illa tota semper tollit. Sed quantum extendit se deuotio ministri 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. 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 cotrione: quia ex merito Christi, & virtute huius sacrificij, & intentione ac deuotione offerentis pro ipso praedictum sacrificium ipsi contrito impetratur quandoque.

6 **A**D PRIMVM argumentum dicendum quod augmentum corporale sit dupliciter. Vno modo per solam intentionem nullo alio addito. Et sic sit augmentum etiam in non viuientibus, per hunc etiam modum sit aliquo modo augmentum gratiae per omne sacramentum quando in suscipiente praestitit gratia. Et sic augere gratiam primo conuenit confirmationi quae est secundum sacramentum post baptismum, sed supponit gratiam baptismalem & eam auget si eam inueniat. Alio modo sit augmentum specialiter in viuientibus per conuersionem alimentum in alimentum. Et hoc modo augere gratiam conuenit sacramenti eucharistiae quod sumitur per modum alimentum, nisi quod tale alimentum debet sumptum non conuertitur in nos, sed conuertit nos in seipsum. Et per hoc sit in nobis spirituale augmentum.

7 Ad secundum dicendum quod effectus huius sacramenti impletur per peccatum veniale, non quidem si sit in nobis solum secundum reatum, sed quod est in nobis secundum actum: tale enim peccatum veniale impedit debitam deuotionem quam actualiter debet habere suscipiens hoc sacramentum & per consequens impedit eius effectum, quia quamuis non opponitur gratiae vel charitati, opponitur tamen eius feruori & deuotioni accidentali quam requirit sacramentum.

QVAESTIO V.

Verum sit laudabile sumere sacramentum Eucharistiae omni die.

Thom. 3. q. 80. ar. 10.



QUAERITUR de frequentatione huius sacramenti, utrum sit laudabile hoc sacramentum sumere omni die. Et videtur quod non, quia si esset laudabile frequenter hoc sacramentum sumere quanto frequenter sumeretur, tanto esset laudabilior, sed maior esset frequentatio si pluries in die sumeretur, ergo laudabilior 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 immittens 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. min. Panis quotidianus est, accipe quotidie quod tibi prodest.

4 **R**ESPONSIO. 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 facti. Tertium est quod inter laudabiliter fumentem & laudabiliter abstinentem melius facit qui sumit quam qui abstinere.

5 **P**RI MV M patet sic: illud sacramentum est spirituale nutrimentum, unde sub speciebus ad nutritionem pertinentibus non his proponitur. Et ideo loquendum est de eo ad similitudinem nutrimenti corporalis. Ex hoc licet. Sicut nutrimentum corporale ordinatur ad vitam corporalem sic sacramentum hoc ordinatur ad vitam animae. Sed quotidiana sumptio alimentum corporalem expedire debet ad conseruationem vitae corporalis, ne propter continuam deperditionem naturalis humiditatis (si non fieret restauratio deperditionis per sumptionem alimentum) sequeretur mors naturae, ergo dicitur per sumptionem alimentum sequeatur mors naturae, & laudabiliter ad conseruationem vitae spiritualis est expediens & laudabilis quotidiana sumptio huius sacramenti. Alioquin cum ex deperditione nobis innata & occupatione circa exteriora fiat deperditio deuotionis, & feruoris secunda que homo in Deum colligitur, nisi per hoc sacramentum frequenter sumptum fieret restauratio deperditionum de facili potest contingere quod homo totaliter a Deo alienaretur & spiritualiter moreretur: unde dicit Innocentius, quod cauendum est ne si nimium huius sacramenti sumptio differatur, mortis periculum incuratur. Quantum

QUANTVM 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, alius laudabiliter interdum abstinere ut cum maiori reuerentia & deuotione postmodum accedat: unde quantum ad hoc vnusquisque est suo iudicio relinquendus ut faciat quod secundum suam suam pietatem credit faciendum esse sicut dicit August. quod probat per exemplum Zachari & Centurionis quorum vnus excepit Christum gaudens, alius vero dixit: non sum dignus ut intres sub tectum meum. Hoc autem videtur attestare ecclesia in statutis suis, quia in primitiua ecclesia quando vigeat maior deuotio ex viciis passionibus Christi inditum fuit fidelibus, ut singulis diebus communicarent. Unde Anacletus Papa dicit, & habetur de constitutionibus. Secunda: peracta consecratione omnes communicent, & qui nolant, ecclesiasticis careant limitibus. Sic enim & apostoli docuerunt & sancta Romana ecclesia tenet. Postmodum inditum fuit tepescere deuotione quod in anno communicaret saltem ter, scilicet in paschate, pentecoste, & natali domini: ut dicit Fabianus Papa, & habetur de consecratione dist. secunda. Si vero frequentius. Postremo vero refrigerante deuotione multorum statuit Innocentius tertius ut saltem semel in anno scilicet in paschate fideles communicent, extra de pecc. & re. cap. Omnis vtriusque sexus. Et adhuc pauci inueniuntur, & sic patet secundum.

7 Tertium patet, scilicet quod inter laudabiliter fumentem & 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 ipso patet ex primo articulo abstinere autem non est bonum nisi per accidens, scilicet ex conditione recipientis, ergo sumptio huius sacramenti praeminet abstinentiae. Secundo patet idem ex parte effectus, quia duplex bonum praeminet vni ubi vnus includitur in duobus, sed recipiens digno sacramentum recipit effectum sacramenti ex opere operato & habet meritum ex deuotione ex qua suscipit. Abstinentia vero & si possit habere meritum ex reuerentia abstinendi non percipit tamen fructum qui est ex sumptione sacramenti, ergo plus proficit qui digno 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 inclinat ad susceptionem sacramenti praeminet timori, qui retrahit a susceptione eius, ergo suscipere melius est quam abstinere. Adhuc suscipiens sacramentum in aliquo se disponit ad id quod melius est. Abstinentia vero ex reuerentia non propter hoc se disponit ad aliquid melius. Relinquitur ergo quod melius est hoc sacramentum laudabiliter sumere quam laudabiliter abstinere.

8 **A**D PRIMVM argumentum dicendum, quod supposita dispositione congrue recipientis melius esset quantum ad ex genere facti communicare pluries in die quam semel, nisi consuetudo ecclesiae esset in contrarium quae videtur satis rationalis, pro peccatis 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 rememorative passionis dominicae. Congruit ergo ut saltem per hoc quod semel in die communicatur representetur vnitatis passionis.

9 Ad secundum dicendum, quod baptismus representat passionem Christi secundum quod generat in nobis spirituales vitae. Et quia generatio vnus cuiusque 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 **A**VCTORITAS autem Augustini quae allegatur in oppositum supponit conuenientem dispositionem suscipientis, unde postquam dixerat verba praedicta subiunxit: sic viue ut quotidie mereris accipere. In casu autem in quo est dubium de suscipientis dispositione dicit in libro de ecclesiasticis dogmatibus: quotidie eucharistia accipere nec laudo, nec vituperor. Singulis autem diebus dominicis communicandum hortor. Et habetur de consecratione distinctione secunda, capitulo Quotidie.

Sententia huius distinctionis xij. in generali & speciali.

SOLUS etiam queri. Superius determinauit magister de sacramento eucharistiae quantum ad esse & fieri. Hic determinat de eo quantum ad dispositionem. Et diuiditur in quatuor partes. Primum determinat de ministro dispensante. Secundo de sacramento susceptione.

Tertio epilogat dicta in hoc tractatu. Quarto subiungit quoddam incidentes. Secunda ibi, illud etiam potest sanè dici. Tertia ibi, de hoc caelesti mysterio. Quarta ibi, Ne autem ignores. Prima in duas. Quia primo inquit de ministerio dispensante. Secundo subiungit quae requiritur in ministro ut hoc sacramentum possit conficere ibi, in huius autem mysterij explicatione. Prima adhuc in duas. Quia primo inquit an sacerdos malus possit conficere. Secundo utrum praestitum ab ecclesia. Secunda ibi, Illi vero qui excommunicati sunt. Haec est diuisio, &c.

1 IN speciali sic procedit. Et proponit primo utrum mali sacerdotes possint hoc sacramentum conficere. Et respondet magister quod bonitas vel malitia ministri nihil ad consecrationem facit: quia hoc non est in merito consecrantis sed in verbo efficiunt creatoris. In hoc enim sacramento sub regimento rerum visibilium diuina virtus secretius operatur salutem. Et hoc pluribus auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod qui praestitum sunt per excommunicationem ab ecclesia (ut haeretici) non videntur hoc sacramentum posse conficere, quamuis sint sacerdotes: quia nemo dicit in consecratione huius hostiarum offero, sed offerimus, quasi in persona totius ecclesiae, ipsi autem sunt extra ecclesiam. Missa etiam dicitur, eo quod ecclesiae nuntius missus adueniat ad consecrandum hoc sacramentum. Non est autem praesumendum quod ad benedictionem haeretici Deus mittat ecclesiam nuntium, cum ipse dicat per prophetam: Maledicam 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 a brutis non sumitur, quid ergo sumunt quando species incaute seruatas comedunt, dicit se ne scire, sed Deus scit. Postea epilogat dicens, quod de hoc sacramento aliqua peritroxius quibus illi qui contradicunt haeretici sunt censendi: quid sit autem haereticus diffinit, quod ille est haereticus qui fallas ac nouas opiniones contra fidem gignit aut sequitur.

QVAESTIO II.

Verum consecratio huius sacramenti proprie conueniat sacerdotibus.

Thom. 3. q. 82. ar. 1.



CONVENIAT istam quaeritur de duobus in generali. Primum de dispensatione huius sacramenti. Et secundo de heresi de qua magister facit mentionem. Circa primum queritur quatuor. Primum est quis possit hoc sacramentum consecrare. Secundum est an liceat sacerdoti omnino a consecratione seu celebratione cessare. Tertium est cui liceat

hoc sacramentum dispensare. Quantum ad primum queritur utrum 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 commisit 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 quaestione 1. cap. 3. qui dam. sed multi sacerdotes sunt extra ecclesiam saltem schismatici & haeretici, ergo tales non debent hoc sacramentum conficere.

3 Item eadem est potestas sacerdotis quae potest hoc sacramentum conficere, & 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. ubi dicit sic hoc sacramentum nemo potest conficere nisi solus sacerdos qui rite fuerit ordinatus.

5 Et arguitur sic per rationem. Quia digniora sunt sacrificia no. le. quam vete. Sed offerre sacrificia veteris legis fuit proprium sacerdotibus, ergo fortiori ratione offerre sacrificium nouae legis conuenit solis sacerdotibus.

6 **R**ESPONSIO. Cum proprium sit quod conuenit soli & omni: dicendum est quod conficere hoc sacramentum eucharistiae conuenit proprie sacerdotibus, quia conuenit solis sacerdotibus & omnibus sacerdotibus. quod conueniat solis sacerdotibus patet sic: 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 sacerdotali, ut patet per formam verborum quam dicit episcopus consecrando sacerdotem & tradendo ei calicem quae sunt ista: accipe potestatem sacrificium offerendi, missamque celebrandi tam

pro viuis quam pro defunctis in nomine domini, ergo soli con-
secrati consecratione sacerdotali habent potestatem conficien-
di hoc sacramentum.

7. Quod autem conueniat hoc sacramentum conficere omni-
bus sacerdotibus ita quod si seruent omnia quae sunt de neces-
sitate sacramenti verum sit sacramentum, patet sic: Si non omnis
sacerdos posset hoc sacramentum conficere hoc esset aut propter
demeritum vitae, quia esset malus, aut propter defectum in fi-
de, quia esset hereticus, vel propter sententiam ecclesiae, quia
esset excommunicatus, vel propter depositionem ab ordine, quia
esset degradatus. Sed nullum istorum impedit quin sacerdos pos-
sit verè conficere, ergo &c. Maior patet. Minor probatur secun-
dum quatuor articulos in ea contentos, quod enim malitia vi-
tae non impedit probatur sic: quia sicut dictum fuit supra dist.
5. cum ageretur de baptismo bonitas moralis & bonitas minis-
terij sunt bonitates omnino separatae, ita quod vna aliam non re-
quirit necessarium sicut potest deduci in omni ministerio huma-
no. Et multo amplius potest hoc dici de ministerio sacramento-
rum Dei, quia in eo totus effectus interior est à Deo & non à mi-
nistrio sed solum exterius ministerij. Et ideo interior bonitas,
vel malitia moralis ministerij nihil facit ad ministerium. Cui igitur
sacerdos in consecratione huius sacramenti non habet pote-
statem nisi simplicis ministerij, patet quod eius malitia non im-
pedit effectum sacramenti dum tamen concurrant alia quae ad
sacramentum sunt necessaria. Nam secundum Augustinum, &
et auctoritas canonizata, quæ est. Hoc sacramentum non in me-
rito consecrantis, sed in verbo conficitur creatoris.

The. ar. 7

8. Quod autem defectus in fide non obstat consecrationi huius
sacramenti patet sic: Si ad sacramentum requireretur fides mi-
nistri maxime requireretur ad sacrificium baptismi qui per ex-
cellentiam dicitur sacramentum fidei. Sed ad baptismum non re-
quiritur fides ministerij ut probatum fuit supra, ergo nec ad con-
secrationem huius sacramenti. Dico autem de fide, & non de sacra-
mento quo quis primo ascribitur fidei videlicet de baptismo,
quia sine eo nullus esset sacerdos, nec per consequens minister
huius sacramenti. Vtrumque prædictorum probari potest vna
communis ratione sic: Ad efficiendum aliquem actum quantum
ad essentiam actus nunquam necessarius est habitus. (Habitus
enim solum ponit modum sicut ad concupiscendum non requi-
ritur temperantia, id ad bene concupiscendum) sed gratia & fides
per quam est bona vita ponantur esse quidam habitus, ergo
non sunt necessarij ad actum consecrandi quantum est de substantia
facti sed solum ad dignè & bene consecrandum ita ut sit ad me-
ritum consecrantis.

9. Quod autem dicitur 24. questione 1. cap. audiuius, quod qui
cunque fuerit ab ecclesiae unitate alienus excommunicari potest, conse-
crare non valet, non obstat prædictis: quia in questione illa ut
patet ex eius titulo, & in prædicto cap. ut patet ex eius conclu-
sione non intenditur aliud nisi quod heretici non possunt alios ex-
communicare, vel absolvere, quod vtrique est verum, quia prius
ti sunt omni iurisdictione. Quod autem interfertur in capitulo
prædicto quod alienus ab unitate ecclesiae excommunicari potest conse-
crare non valet, non intelligitur de consecratione ordinis, vel
consecratione sacramenti eucharistiae sicut glossa bene exponit, sed
de excommunicatione, vel consecratione excommunicationis, vel ab-
solutionis de quibus in illa questione & in illo capitulo solum
agitur, vel si intelligeretur de consecrandum esset solum ad illos qui
formam ecclesiae non obseruant.

The. ar. 8

10. Quod autem excommunicatus vel degradatus possit verè conficere
patet sic: quia si non posset hoc esset, vel quia esset peius
potestate consecrandi, vel executione non solum facti, sed & facti.
Sed non potest dici quod sit prius potestate, quia illa datur per
consecrationem, talia autem manent quandiu manent res con-
secratae etiam in rebus inanimatis, sicut calix consecratus quan-
diu manet integer manet consecratio eius. Hoc etiam patet, quia
si excommunicatus absolveretur, & degradatus reconciliaretur ec-
clesiae non reordinatur, nec priuatur executione facti quin si con-
ficeret, verè sit consecratum. Quia plus impedit ministerium à mini-
sterij sui debito culpa perpetrata per eum quam poena ipsi infli-
cta per alium. Sed propria culpa non priuat ministerium ab exe-
cutione facti, ergo nec poena inflata per alium excommunicatio-
nem autem & degradatio sunt quaedam poenae, ergo &c. Solu-
ergo per excommunicationem & degradationem priuatur quis exe-
cutione iuris, quia non dignè exequitur, sed differtur. Quia cum
excommunicatio sit medicinalis, ideo excommunicatus non aufer-
tur executio potestatis sacerdotalis quasi in perpetuum, sed ad
correctionem usque ad tempus: degradatus enim auferitur exe-
cutione quasi in perpetuum condemnatus. Quod autem dicit canon
24. q. 1. cap. quod quidam de degradatus non habet potestatem con-
secrandi licet habeat potestatem baptizandi non est accipiendum
tanquam assertio dictum, sed inquisitio sicut patet ex circum-
stantia litteræ, & finaliter residet in hoc quod degradati habeant po-

testatem baptizandi, sed executionem non habent ad salutem, sed
ad suam perniciem tam ipsi quam suscipientes ab eis.

11. AD PRIMVM argumentum dicendum quod illud ver-
bum Christi: Hoc facite in meam commemorationem, dictum
fuit apostolis non tantum pro se, sed pro posteris qui succedere
debeant in eodem officio, non quo ad apostolatuum, sed quo ad
simplicem sacerdotium: & hoc obseruat ecclesia quae hanc tradi-
tionem accepit ab apostolis quibus dicta fuerunt illa verba.

12. Ad secundum argumentum dicendum quod extra ecclesiam non est
locus veri sacrificij quando non obseruatur forma ecclesiae, vel non
est verum sacrificium quantum ad effectum: quia tunc consecrantur
quàm ab eis sumeres non habet illud ad salutem, sed ad perniciem.

13. Ad tertium dicendum quod non est simile de consecratione
& absolutione in foro poenitentiae, quia quod excommunica-
tus vel degradatus non possit absolvere in foro poenitentiae, hoc
est vel quia totaliter subtrahitur ei materia quae est peccator sub-
ditus, excommunicatus autem & degradatus nullus est subditus
quo ad iurisdictionem ecclesiasticam, vel quia recipiens ab eis
absolutionem ipso facto peccat mortaliter: committendo autem
vnum peccatum non potest absolui ab aliis, quia de necessitate
huius sacramenti est subditus verè poenitens. Qui autem non
est poenitens de omnibus, non est verè poenitens. In consecratione
autem sacramenti eucharistiae supponimus omnia concurrere
de necessitate sacramenti, scilicet materiam & formam, & mini-
strum, & intentionem, quibus concurrentibus verum est sacramentum.

QUESTIO II.

Vtrum liceat sacerdotibus penitus
cessare à celebratione missae.

Thom. 3. q. 82. art. 10.



SECUNDVM sic proceditur. Et videtur
quod liceat sacerdoti penitus cessare à ce-
lebratione missae. Quia ordo episcopalis non
minus obligat episcopum quàm ordo sacerdotum
obligat sacerdotem, sed episcopo totaliter licet
abstinere ab executione ordinis episcopalis,
sufficit enim quod per alium episcopum fiat
celebrari ordines, confirmare, consecrare ec-
clesias & virgines & alia ad officium episcopalis ordinis perti-
nentia, ergo similiter licetum est sacerdoti penitus abstinere à
celebratione missae & ab aliis quae sunt ordinis sacerdotalis.

2. Item exempla sanctorum licet possint imitari, sed in vi-
tis patrum legitur de quodam sancto patre quod
sacerdotes nunquam possint celebrare, ergo licetum est ordina-
to in sacerdotem exemplo illius nunquam celebrare.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia non est licitum simplici laico
penitus abstinere à communione, ergo similiter non est licitum sa-
cerdoti penitus abstinere à celebratione. Antecedens patet super
consecrationem probatur, quia sacerdos ex hoc quod recipit sacer-
dotium, recipit officium celebrandi, & sic videtur se obligare ad
celebrandum, sed simplex laicus (ut videtur) non est obligatus ad
communione nisi quatenus obligatur per ius positum, ergo &c.

4. Et confirmatur per Ambrosium qui dicit sic: graue est quod
mentem tuam mundo corde & manibus innocentibus non red-
das, sed grauius est si dum peccata metuis sacrificij non red-
das, sed primum est peccatum mortale, ergo & secundum.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt
duo. Primum est vtrum liceat sacerdoti omnino à celebratione
missae cessare. Secundum est si celebret quem ritum debet in ce-
lebratione seruare.

6. QVANTVM ad primum dicendum est quod quamuis vi-
sum fuerit quibusdam quod sacerdos non tenetur celebrare mis-
sam nisi habeat populum subiectum, probabilius tamen tenetur
quod sacerdos non potest sine graui peccato totaliter abstinere ab
omni celebratione missae nisi haberet tale impedimentum cor-
porale vel mentale per quod excluderetur legitime, quod non pos-
set, aut non deberet celebrare. Cuius ratio est, quia potestas est
propter actum, & ideo recipiens potentia frustra recipit ex ni-
li cessante legitime impedimento quodque exeat in actum: cum
igitur potestas ordinis sacerdotalis sit principatus ad consecran-
dum corpus Christi quae est dignitas maxima quae Christus co-
tulit hominibus, recipiens talem potestatem frustra & delusoriè
eam videtur habere, si cessante legitime & perpetuo impedime-
to nunquam exit in actum seu executionem talis potestatis cele-
brando missam quodque frustrare autem seu deludere ea quae
ad sacramenta pertinent non est leue peccatum, generat etiam in
aliis scandalum, & ideo non videtur quod liceat sacerdoti om-
nino cessare à celebratione missae nisi habeat legitimum impe-
dimentum corporale vel spirituale: corporale quidem est si fiat
paralyticus, aut aliis importens, spirituale vero si post suam or-
dinationem aduertat se esse irregularem tali irregularitate in
qua non consuevit dispensari, sicut est irregularitas homicidij, vel

vel non potest commodè adire dispensantem, vel non praesumit
quod secum dispensetur.

7. QVANTVM ad secundum videlicet qui ritus debeant
in celebratione missae seruari. Aduertendum est quod circa cele-
brationem missarum multa obseruanda sunt, scilicet tempus, lo-
cus, vestes & vasa, & quaedam aliae minores circumstantiae. Quan-
tum ad tempus sciendum est quod missa debet celebrari de die non
accipiendo diem naturalem, qui includit diem & noctem, sed pro
die artificiali qui distinguitur contra noctem, quia hoc sacramen-
tum cum sit contentiuum ipsius Christi, qui dicit de seipso: Ego sum
lux mundi. sic est etiam speciale memoriale passionis dominicae,
quae in die facta est, & per cuius meritum dies gratiae mundo illu-
xit non debet nisi de die celebrari, excepta nocte natalis domini
in qua claritas diei pastorum effulgit Angelis nuntiantibus
Christi natiuitatem, & excepta vigilia pasche quod in paucis eccle-
sijs obseruatur, primum tamen obseruatur quasi in omnibus. Extra
autem praedictas noctes non licet alicui celebrare de nocte, nisi
habeat super hoc privilegium quod multi impetrant, & esset hoc
superfluum si de iure communi liceret de nocte celebrare: dies au-
tem artificialis, qui contra noctem distinguitur incipit non so-
lum ab ortu solis, sed ex quo incipit apparere aliqua claritas so-
lis, & exiit usque ad horam nonam in qua completa fuit mors
Christi cuius illud sacramentum est rememoratio non possum
celebrare missae privatae: missae autem solennes regulariter debent
celebrari in collegiatis ecclesijs hora tertia quando spiritus san-
ctus descendit supra apostolos, & quia hora Christus linguis lu-
dorum crucifixus est. Et sexta quidam realiter in cruce posuit
est. Et nona in ieiunijs & ordinibus quando Christus in cruce
expirauit, ex causa tamen rationabili aliud potest fieri.

8. Quantum ad locum in quo missa celebrari debet, sciendum
est quod non debet celebrari nisi in ecclesia consecrata absque li-
cencia episcopi, vel superioris, vel in necessitate quando ad ipsum
non posset haberi recursus. Vnde de consecratione dist. dicitur:
nullarum solennium non vbiq; sed in locis ab episcopo conse-
cratis, & vbi ipse permiserit celebranda esse censemus. Si tamen
ecclesia sit polluta sanguinis & feminis effusione, aut interdicta
non licet in ea celebrare, celebrans tamen in tali ecclesia, licet pec-
cat grauius, non est tamen irregularis nisi sit interdicta, sicut ha-
betur extra de sententia excommunicationis. Is qui, lib. 6. Alta-
riam super quod celebratur sine sit immobilis sine sit porta-
bile debet esse de lapide, & consecratur. Quia sepulchrum Chri-
sti cuius altare est significatiuum fuit de lapide, & hoc habetur
de consec. dist. 1. cap. altaria. Calix autem & patena, debent esse
de auro vel argento, vel saltem de stanno, non autem de aere, aut
de auriscalco, quia rubiginem contrahunt, & vomitum provo-
cant: nec de aliquo alio metallo, puta de plumbo vel cupro, quia
Canon limitat materiam calicis, & patenae ad aurum, argentum
& stannum, sicut habetur de consec. dist. 1. cap. ut calix domini cum
patena non debent etiam esse de ligno aut de vitro, ut ibidem ha-
betur: quia vitrum est fragile, in ligno autem propter eius
perositatem subintraret vinum consecratum. Pallae altaris de-
bent esse duae, quia respondent lineamentis quibus corpus Chri-
sti inuolutum fuit, quae pluraliter in euangelio nominantur. Cor-
porale etiam debet esse de lino simplici, & non de serico, nec de
alio panno quantumcumque pretioso, quia licet ista plus valeant
in foro, linum tamen magis congruit significationi: nam sicut li-
num multis rursibus ad eandem deducitur, sic corpus Chri-
sti multis passionibus deductum est ad eandem immortalita-
tis, & ideo tam pallae quam corporalia debent esse de lino, & in
corporalibus quidem semper obseruatur. Sed quidam attenden-
tes magis ad pompam quàm ad significationem congruam po-
nunt in magnis festiuitatibus vnam pallam de serico in aliquibus
suis partibus deauratam, quod non est bene factum.

9. Missa non debet celebrari sine sacris vestibus, de consecra-
tione dist. in questione 1. vestimenta specialiter sine stola, & manipu-
lo, palla, amictu, singulo, & casula, quae omnia ista benedictur.
Non sic autem est de camisia seu rochetto, quia non benedicitur.
Non debent etiam missam celebrare sine lumine, vnde deposi-
tus fuit sacerdos, qui sine lumine celebravit extra de cele. miss. ca-
pitulo ultimo. Iste tamen grauius in alijs deliquit celebrando
in cypho ligneo, & in pane fermentato. Sacerdos etiam celebrans
debet habere duos coadiutores secundum ius antiquum quod ha-
betur de consecratione dist. 1. capitulo hoc quoque statutum
est, quia dicit dominus vobiscum, & orate pro me pluraliter, &
pluralis locutio ad minus duos exigit: quia tamen consuetudo
est optimi legum interpretis, ideo vnus adiutor sufficit, quia sic
fieri consuevit. Ad iutor sacerdotis celebrantis debet esse vir &
non mulier, quia mulieri non licet ministrare, nec accedere ad al-
tare nisi pro offerendo vel communicando, extra de cohabi. cle-
ricis & mulie. cap. 1.

10. AD primum argumentum dicendum, quod non est simi-
le de ordine episcopali & sacerdotali, quia executio ordinis epi-

scopalis respicit populum, seu corpus mysticum, ut confirmare,
ordines facere, consecrare ecclesias & virgines, & ista sine qua
faciat per seipsum, siue per alium episcopum non refert quantum
ad populum cui est episcopus obligatus, sed per ordinem sacer-
dotalem obligatur, quis Deo ad offerendum sacrificium altaris
ad quod per susceptionem sacerdotalis ordinis se obligauit, à
qua obligatione non liberatur, si alius sacerdos celebret qui con-
similiter ad illud idem est obligatus.

11. Ad secundum dicendum, quod ille de quo fit mentio in vitis pa-
trum potuit habere impedimentum occultum, vel speciale reue-
lationem spiritus sancti de non celebrando, & talia non debent
trahi ad consequentiam ab illis qui non habent similem causam.

QUESTIO III.

Vtrum plures sacerdotes possint eandem
hostiam consecrare.

Thom. 3. q. 82. art. 7.



VXTA hoc queritur vtrum plures sacerdo-
tes possint eandem hostiam consecrare. Et vi-
detur quod non: quia vbi vnus facit totum, plu-
res ad actionem concurrere non possunt,
quia agens non concurrat ad actionem nisi
faciendo aliquid, vbi autem vnus totum fa-
cit alij nihil faciunt, sed vnus sacerdos pro-
ferendo verba supra materiam totum conse-
crat, ergo alij non possunt cum eo eandem materiam consecrare.

2. Item sicut est in actionibus naturae, ita est in actionibus gra-
tiae, sed in actionibus naturae plura agentia non possunt concu-
rere immediate ad vnum effectum, ita quod quodlibet faciat per-
fectum totum: non ergo plures possunt consecrare eandem hos-
tiam, cum quilibet per se possit perfectè consecrare eam.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia vnus plures hos-
tias potest consecrare, ergo à fortiori ratione plures possunt con-
secrare hostiam vnam. Antecedens patet ex his quae determina-
ta sunt prius, consequentia probatur, quia plus possunt plura
agentia supra vnum passum quam vnus agens supra plura passa.

4. RESPONSIO. Quaestio ista potest intelligi dupliciter.
Vno modo quod plures sacerdotes simul consecrent vnam hostiam,
sic quod vnus consecret vnam partem hostiae, & postmodum alius
aliam, hostia tamen integra remanente. Alio modo quod quilibet
consecret eam totam. Primum potest adhuc intelligi dupliciter.
Vno modo quod quilibet intendat solum consecrare medietatem
hostiae non signando illam medietatem. Alio modo signando
eam sensu vel imagine vel quocunque alio modo.

5. Si primo modo sic dicendum est, quod plures sacerdotes non
possunt consecrare eandem hostiam si nullus eorum signet, quia
medietatem intendit consecrare, sed solum in generali inten-
dit de medietate quaecunque sit illa, & non de tota: quod patet
sic, quia quia ratione talis sacerdos consecraret hanc medietatem,
puta quae est à dextris, eadem ratione & illam quae est à sinistris,
quia intentio sua non est magis de hac quàm de illa, sed est abso-
lutè de medietate quae indifferenter se habet ad hanc & ad illam;
igitur, aut vtranque aequaliter consecrat aut neutram, non v-
tranque, quia tunc consecraret totam quod non potest esse, cum
non intendat nisi medietatem consecrare, ergo neutrum conse-
crat, quod est propter defectum intentionis, quae debet esse de-
terminata de materia consecranda.

6. Si autem intelligatur secundo modo, si quod sacerdotes signet
medietatem quam intendit consecrare sic possit videri alicui
quod si consecratio fiat per transubstantiationem panis in corpus Chri-
sti, nullo modo possibile est (hostia manente integra) vnam partem
consecrari sine alia parte. Primum, quia talis consecratio non est pos-
sibilis nisi vna pars substantiae panis possit conuerteri sine alia par-
te, sed hoc non est possibile, ut probabitur, ergo &c. Probatio mi-
noris, quia substantia panis sub quantitate hostiae non habet par-
tem, & parte nisi per quantitatem, imò quantitas sua est essentia-
liter sua partialitas: non enim praeter partes quantitates sunt ali-
que materiae, ut aliqui imaginantur, nisi diceremus quod alia esset
extensio materiae quantitas quod non est verum, ergo non potest con-
uerteri pars substantiae panis, nisi simul conuerteretur sua quantitas
quae est essentialiter & intrinsecè sua partialitas, quo facto hos-
tia non remanet integra, quare &c. Secundo, quia vnum numero
non potest fieri multa nisi diuisione quantitatis, cum diffinitio qua-
ritatis sit quod quantum est diuisibile in ea quae insunt, ut dicitur
5. Methaphysic. Sed si pars substantiae panis conuerteretur qua-
ritate manente integra vnum numero, si substantia panis diuide-
tur in plures partes. Sin parte conuersam, & in parte non con-
uersam absque diuisione quantitas, ergo hoc non est possibile.

7. Sed ad hoc dici potest, quod si pars quae conuertitur mane-
ret actualiter, & non corrumpitur, ipsae rationes procederent lo-
quendo naturaliter, sed quia pars quae conuertitur sua conuersio-
ne definit

ne definit esse pars (nec mirum) quia definit actu esse. Ideo non oportet quod conuersione talis partis quantitatis conuertatur, nec ad diuisionem totius in tales partes quarum una corrumpitur & alia manet requiritur diuisio quantitatis: quia tam forma substantialis, quam accidentaliter per quantitatem extensa potest corrumpi non diuisa quantitate, nec corrupta: sicut videmus quod albedo per quantitatem extensa corrumpitur secundum partem quantitativam quantitate manente incorrupta. A & io enim corruptio naturaliter, licet non sit nisi aliquid quantum, tamen recipit qualitatem ut terminum qui abicitur & corrumpitur, quantitatem vero ut subiectum quod manet, nec corrumpitur nisi per accidens, quatenus corruptis qualitatibus corrumpitur substantia & per consequens quantitas quae inest substantiae ut subiecto. Et sicut fit naturaliter corruptio partis quantitativae albedinis absque corruptione & diuisione quantitatis, sic virtute diuina potest fieri corruptio partis substantiae panis, & per consequens conuersio eius in corpus Christi absque corruptione & diuisione quantitatis. Posset etiam virtute diuina fieri quod pars substantiae panis maneret & fieret sub alia quantitate prima non corrupta, nec diuisa: quia licet definitio quantitatis sit, quod quantum est diuisibile in ea quae insunt, hic tamen non esset diuisio, sed aliud genus actionis videlicet corruptio & conuersio, ut nunc fit in sacramento, vel translatio eiusdem subiecti de vno accidente in aliud, sicut enim Deus posset facere quod substantia quae est nunc sub vna quantitate fieret sub alia prima non corrupta nec diuisa: sic, ut videtur, posset facere quod pars substantiae existentis sub parte vnius quantitatis fieret sub parte alterius quantitatis.

8 Propter quod dicendum est aliter, quod si media pars hostie integræ posset sensu, imaginatione vel intellectu signari absque reali diuisione, tunc media pars posset consecrari sine alia: quia concurrunt omnia quae pertinent ad sacramentum, scilicet forma, materia, minister, & intentio: si non, non. Est autem difficile videre quomodo sensus, intellectus, vel imaginatio inter partes continuas possit distingere signare unam partem nihil capiendo de altera.

9 SI AVTEM quaestio intelligatur secundo modo, scilicet an plures sacerdotes possint consecrare unam hostiam, ita quod quilibet consecret eam totam, sic est duplex modus dicendi. Quidam enim dicunt quod sic, & si non simul proferant verba consecrationis, sed unus post alium: quorum ratio est, quia sacerdos cum ordinatur constituitur in gradu eorum qui in cena acceperunt potestatem a domino consecrandi, sed apostoli qui tunc hac potestatem acceperunt Christo coenanti coenauerunt, & ideo noui ordinati secundum quorundam ecclesiarum consuetudinem episcopo celebranti concelebrant, & per consequens consecrant eandem materiam cum episcopo: nec per hoc iteratur consecratio super eandem materiam, quia licet diuersis temporibus proferant verba unus & alius: tamen, sicut dicit Innoc. 3, intentio debet ferri ad idem instantis consecrationis, & forte ad illud in quo consecrat episcopus.

10 Sed hic sunt aliqua dubia. Primum est, & si apostoli Christo coenanti coenauerunt, non tamen celebrauerunt: quare similiter ordinati episcopo communicare debent, quod & fit secundum consuetudinem omnium ecclesiarum, non tamen debent concelebrare. Et quod dicitur secundum, quod hoc est consuetudo aliquarum ecclesiarum: dicendum quod bene est consuetudo in aliquibus ecclesiis, quod illi qui ordinantur in sacerdotes episcopo incipiente canonice missae, ipsi incipiunt & perficiunt totam exceptis verbis consecrationis quae non dicunt, & super hoc specialiter instruantur, & cum in verbis illis consistat consecratio contra quod non consecrat cum episcopo. Et si in aliquibus locis sit consuetudo quod dicant verba consecrationis, non est dubium quod est periculosa & magis est abolenda quam seruanda, quia vix vel nunquam potest fieri quod omnes simul proferant verba consecrationis, cum multi qui ordinantur sint parum scientes & parum discreti, nec unus expectat alium in dicendo verba Canonis & consecrationis, nec illa verba dicuntur in alto ut unus possit alium audire, & se et conformare: & sic contingit quod unus proferat verba consecrationis ante alium, & primus consecrat totum si tunc consecrare intendit & reliqui nihil faciunt, sed dicunt verba consecrationis supra materiam iam consecratam.

11 Nec valet quod dicitur, quod intentio omnium fertur ad vnum instantis consecrationis, scilicet ad illud in quo episcopus proferat verba, quia intentio non facit quod verba habeant suam efficaciam antequam proferantur vel postquam prolata sunt. Alioquin effectus consecrationis posset anticipari vel differri secundum voluntatem sacerdotis, ita quod proferens verba consecrationis in mane intendens quod haberent effectum suum non tunc, sed circa horam tertiam, consecraret circa tertiam horam virtute verborum praecedentium, quod non videtur conueniens, sed periculosum & erroneum, ergo verba consecrationis habent effectum suum in primo instanti in quo prolata sunt vel nunquam: si ergo non omnes simul verba consecrationis proferant, qui prius proferat totum consecrat

si pro tunc intendat consecrare, sequentes autem nihil faciunt, sed solum verba consecrationis iterant super materiam consecratam. 12 Et ad hoc dicunt quidam quod qui proferunt prius quam episcopus non intendunt tunc consecrare, & ideo non consecrant cum desit intentio consecrandi, sed virtus verborum transcurrentium manet diuina virtute in aere usque ad instantem in quo episcopus proferat verba consecrationis & tunc concurrunt omnes virtutes verborum praesentium, & sic omnes consecrant eandem materiam. Cum enim ecclesia regatur spiritu sancto, credibile est quod consuetudines approbatæ ab ecclesia sint conformes voluntati Dei, & ideo ubi est talis consuetudo quam ecclesia Romana scit & Innocentius qui fuit papa sciuit nec reprobauit, imò approbauit, temerarium videtur tales consuetudines reprobare: quibus enim intentio sacerdotis non possit anticipare vel retardare effectum verborum, diuina tamen virtus cui coeordes sunt tales ordinationes potest effectum verborum suspendere & retardare. Quod autem Innocentius talem consuetudinem approbat confirmatur per aliud quod ipse dicit de officio missae, par. 3, ca. 19, ubi dicit sic: consecraverunt presbyteri cardinales circueuntes Romanum pontificem & cum eo pariter celebrare. Cumque consummatum est sacrificium de manu eius communione accipere signauerunt apostoli qui cum domino pariter discumbentes de manu eius eucharistiam acceperunt.

13 Primum autem istorum, scilicet quod virtus verborum praesentium remaneret in aere usque ad instantem verborum in quo episcopus consecrat, est adeo derisorium quod non est reprobatione dignum. Quod enim Deus propter particularem consuetudinem aliquarum ecclesiarum transierat accedens de subiecto in subiectum, scilicet virtutem quam ponunt in verbis quae transeunt, & consecraret eam in aere & muret ritum sacramentorum quae ipse instituit est purè fictum, sed illud quod vniuersalis ecclesia tenet de sacramentis, & articulis est a spiritu sancto.

14 Quod autem dicitur de Innocentio qui videtur approbasse illam consuetudinem, potest dici quod approbat, ut doctor & non ut Papa, nec doctrina sua tenetur in omnibus, nec ecclesia Romana tenet illud quod ipse dicit de presbyteris cardinalibus concelebrantibus cum Papa, & si fiebat tempore suo, nunc tamen non fit, quia visum est periculum posse facile contingere in tali celebratione, imò vix heret quin periculum contingeret, & ideo illa consuetudo abolita est, sicut nobis constat, qui in curia Romana longo tempore stetitimus & adhuc ibidem sumus, & missis summorum pontificum interfuisimus in quibus illa consuetudo nunquam fuit obseruata, & si obseruaretur non esset necessarium credere quod bene fieret, quia secundum Hieronymum non quod sit Romanus, sed quod fieri debet attendendum est.

15 Alius modus est, quod plures sacerdotes eandem hostiam possint consecrare, dum tamen verba consecrationis simul proferant, alius non, sed primo proferens totum consecrat & sequens nihil facit. Quod probatur sic: concurrentibus omnibus qui sunt de necessitate sacramenti verè perficiunt sacramentum, sed quando sacerdos proferat verba consecrationis super debitam materiam cum intentione consecrandi tunc concurrunt omnia quae sunt de necessitate sacramenti, ergo verè consecrat, sed quia ratione ista consecrat eandem ratione & alius qui eadē verba simul proferat simili intentione, quare &c. Nec sunt duae consecrationes, sed una, quia virtus diuina potest secundum suum beneplacitum producere aliquem vni effectum per ministerium vnius vel plurium.

16 AD PRIMUM argumentum dicendum, quod quando plures proferunt simul verba consecrationis super eandem materiam nullus eorum facit totum, sed virtus diuina assensens est quae facit totum quandoque cum ministerio vnius, quandoque cum ministerio plurium, sicut habetur prima causa quaestione 1, cap. non nocet, ubi dicitur sic: eucharistia & alia quaecumque in altario ponuntur non ab homine, sed a Deo sanctificatione accipiunt. 17 Ad secundum arguendum, quod ratio bene procederet si in sacramentis esset virtus creata quae secundum se sufficeret ad effectum huius sacramenti, hoc est ad faciendum, quod corpus Christi esset in hoc sacramento, sed non est ita, imò ad hoc solum attingit virtus diuina. Deus enim nihil facit frustra, & ideo ex eius ordinatione non est quod plures virtutes concurrant ubi vna sufficit & totum facit.

QUAESTIO IIII.
Vtrum solis sacerdotibus liceat sacramentum Eucharistiae populo ministrare.



Tho. 3. q. 82. ar. 3.
Iste quaeritur, vtrum solis sacerdotibus liceat sacramentum eucharistiae populo ministrare. Et arguitur quod non: quia ad integritatem sacramenti eucharistiae pertinet consecratio corporis Christi sub specie panis, & sanguinis sub

forma

forma vini, sed diaconi habent officium dispensandi sanguine, ergo similiter habent officium dispensandi corpus Christi. Minor patet per illud quod dicit beatus Laurentius diaconus beato Sixto papa: videlicet quod ei commiserat dominici sanguinis dispensationem.

2 Item dispensatio huius sacramenti non consistit in materie consecratione quae requirit ordinem sacerdotalem in consecratione ut dictum fuit prius, sed consistit in sola traditione. Sed istud, ut videtur, potest competere simplici laico qui potest eum dignè suscipere, cum non sit maior dignè tradere quam dignè suscipere, ergo videtur quod hoc sacramentum conuenit simplici laico ministrare. Et sic confirmatur, quia si simplex laicus inueniret corpus Christi cecidisse in lutum, graue esset dicere, quod non li geret ei ipsum levare, sed qua ratione posset hoc facere, posset eadem ratione alteri ministrare, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic, per illud quod habetur in decretis de consec. dist. 2, ca. peruenit, ubi inhibetur expressè ne etiam infirmi sacerdotes per laicos hoc sacramentum transmittant, & 23. dist. dicitur, quod non oportet diaconum dare panem, id est corpus Christi. Et si diaconus hoc non debet, multo minus inferiores ministri vel laici.

4 RESPONSIO. Circa quaestionem istam videnda sunt tria. Primum est an laici liceat corpus Christi alijs ministrare. Secundum est an hoc liceat diaconis & inferioribus ministris an soli sacerdoti. Tertium est an recipiens hoc sacramentum a sacerdote excommunicato, vel haeretico, vel fornicario peccet.

1. QVANTUM ad primum dicitur quod nulli laico quantumcumque sancto, licet hoc sacramentum alijs ministrare. Cuius ratio est, quia secundum Dionysium les diuinitatis est infima ad supremam per media reducere. Cum ergo populus laicus reducat in Deum per administrationem sacramentorum in quibus offertur gratia suscipientibus ea si sunt bene dispositi. Hec reductio secundum diuini ordinationem debet fieri per ministros ecclesiae, qui sunt medi inter Deum & populum, & non per laicos, qui in gradu ecclesiae sunt tenent infimum locum quantumcumque sunt magis meriti. Verumtamen quia baptisimus est sacramentum summæ necessitatis maxime quantum ad paruulos, qui sine baptismo saluari non possunt, ideo ubi non est praesens sacerdos, aut alius minister, & periculum mortis euidenter imminet paruulo, licitum est tunc laico paruulum baptizare, sed sacramentum eucharistiae non est tunc necessitatis, quia ubi deest minister sufficit deuotio & estrictio recipientis ipsum, propter quod in nullo casu licitum est laico eucharistiam ministrare.

2. QVANTUM ad secundum sciendum est, quod diaconus cum ordinatur consecratur ad ministerium, sicut habetur in decretis 23. dist. diaconus est enim proprius minister sacerdotis, unde sicut diaconi est conferre materiam consecrandam, sic eius est seruire seu ministrare sacerdoti circa materiam consecratam: unde ubi consuetudo est, quod sacerdos communiceat extra altare, sicut semper facit papa in missis, solennibus diaconus portat ei sanguinem in calice, & sic ministrat ei sanguinem ad communicandum mediante tamē calice, corpus autē Christi sumit papa per seipsum, & non per ministerium diaconi, quia cum omnia quae immediate tangunt hoc sacramentum sunt & debent esse consecrata propter excellentiam sacramenti, diaconus cuius manus non sunt consecratae non debet hoc sacramentum immediate tangere, & fortiori ratione inferiores ministri.

3. Vidimus tamen oculata fide pluribus vicibus, quod in missis in quibus diaconi cardinales communiceat de manu papae postea vni de diaconis cardinalibus manibus proprijs accipiebant corpus Christi & dabat clericis capellae papae, quauis essent praesentes presbyteri cardinales & multi praelati qui potuissent hoc facere, vtrum autē hoc esset bene factum an male relinquatur iudicio meliori: credo tamen quod decentius fuisset factum si per vnum ex presbyteris cardinalibus fuisset corpus Christi exterius ministratum. Verum si sacerdos non sit praesens vel sit infirmus seu impotens & aliquis parocianus de cuius vita probabiliter timetur, petat hoc sacramentum sibi ministrari, in hoc casu credibile est quod licet diacono corpus Christi ministrare, maxime si super hoc extet licentia episcopi vel presbyteri. Si autem infirmus esset sacerdos, tunc per diaconum posset sibi portari eucharistiam mediante vase, & ipsemet sacerdos deberet eam manibus proprijs accipere & sumere, & non de manibus diaconi, nisi sacerdos esset sic infirmus & impotens quod proprijs manibus non posset eam suscipere & ad os suum sine periculo portare.

4. QVANTUM ad tertium sciendum est, quod ab excommunicatis haeticis & schismaticis, non licet hoc sacramentum accipere, quia cum sint per sententiam praescripti ab ecclesia, & maxime quantum ad administrationem sacramentorum, quicunque participat eis in huius sacramenti susceptione inobediens est ecclesiae & peccat mortaliter. De fornicarijs distinguendum, quia si sacerdos esset fornicarius oculis, & tunc non est vitandus, quia nihil nocet in administratione sacramentorum, aut est notorius per sententiam latam contra ipsum, vel per confessionem propriam

factam in iure, vel per rei euidentiā quae nulla tergiversatione celari potest, & tunc est vitandus, nec licet ab eo audire missam nec recipere ecclesiastica sacramenta: tunc enim suspensus est non solum quantum ad seipsum, sed quo ad alios, ut habetur extra de cohabitatione clericorum & mulierum, capitulo vltimo.

5. AD primum argumentum dicendum, quod ad diaconum pertinet hoc sacramentum ministrare medijs vasis, sed non immediate tangere nisi in casibus supradictis: & quia sanguis ministratur semper mediante vase, ideo diaconus dicitur dispensator dominici sanguinis, nec est simile de corpore quod immediate tangitur, dum dispensatur.

6. Ad secundum dicendum quod ad reuerentiam huius sacramenti non solum requiritur sanctificatio morum, sed etiam sacramentalis sanctificatio, quia omnia quae immediate applicantur ad sacramentum sunt benedicta seu sacra (ut dictum fuit) & quia laicos quantumcumque sanctos caret tali sanctificatione, ideo ad confirmationem non licet laico hoc sacramentum dispensare. Si tamen laicus inueniret hoc sacramentum cecidisse in lutum, & non esset praesens sacerdos diaconus, vel inferior minister, liceret laico eucharistiam sic inuentam tollere & portare ad sacerdotem, quia hoc pertineret ad reuerentiam, & non ad dispensationem.

QUAESTIO V.
Vtrum haeretici sint tolerandi.

Tho. 2. 2. q. 11. ar. 5.



QVANTUM ad secundum principale, scilicet de heresi quaeritur: vtrum haeretici sint tolerandi. Et arguitur quod sic, quia peius est negare totā fidem quam errare in aliquibus articulis, sed Pagani & Iudei qui negant totā fidē tolerantur, ergo haeretici qui non negant totam fidem, sed aliquem vel aliquos articulos multo magis sunt tolerandi.

2. Item Mat. 23. dominus praecipit quod zizania non colligantur, sed permittantur crescere usque ad messim, messis autem est finis seculi. Cum ergo haeretici sint zizania, videtur quod debeant permitti crescere usque ad finem seculi.

3. Item secundum Augustinum, nullus debet cogi ad credendum, quia credere est voluntatis, sed haeretici errant in aliquibus articulis, ergo non sunt cogendi ad credendum.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia lupi sunt arce diu grege officio pastorum, sed haeretici sunt lupi: ut dicitur Act. 20. ergo debent arceri a grege fidelium officio praetatorum, qui sunt pastores ecclesiae.

5. CIRCA distinctionem istam videanda sunt duo. Primum est quid interpretetur per illud nomen haereticus, & quis sit censendus haeticus. Principium enim in omni inquisitione est praecognoscere quid significet nomen. Secundum est an haeretici sint ab ecclesia tolerandi.

6. QVANTUM ad primum sciendum est, quod secundum Isido. haereticus nomen Graecum est, & sic importat diuisionem, unde dihaeretica diuisio dicuntur, & quauis secundum hanc generalem rationem nominis omnis diuisio posset dici haereticus, tamē apud theologos & secundum usum ecclesiae strictius sumitur, videlicet pro errore quo aliquis diuiditur seu discedit a virtute fidei quantum ad aliquem vel aliquos articulos contrarie opinionioni vehementer inhaerens: quia enim in congregatio ecclesiae catholicae primò est per vnitatem fidei, ideo recessus a fide per errorem contrariū haereticus vocatur, & haeticus dicitur ille qui in vnitatem fidei fuit saltem in susceptione baptisimi, qui dicitur sacramentum fidei, & ab hac vnitatem recedit inherens contrario errori. Qui enim nunquam idem recepit, nec secundum sacramentum infidelis potest dici si sentiat oppositū fidei, ut Iudeus, Sarracenus, vel Paganus, sed non dicitur haeticus nisi ille solus qui fidei fuit obligatus saltem secundum sacramentum, nec omnis talis nisi sciens & inhaerens vehementer. Si enim aliquis simplex ex ignorantia scripturæ credat Iacob fuisse patrem Abrahæ, non propter hoc censendus est haeticus, quia ignorat hoc esse contra scripturam, & haec ignorantia excusat simplices & alios qui non tenentur scire sacram scripturam quousque fuerit eis declaratum illud esse contra fidē & dicta scripturæ. Quia etiam nomen haereticus secundum Latinū ab inhaerendo dicitur, ideo si quis ex leuitate sentiat in aliquo oppositum fidei, non dicitur haeticus, nisi vehementer, seu ex electione, quae etiam probare relis dicitur, inhaerere suae opinioni, & ideo dicit beatus August. errare potero, haeticus non ero, & sic patet primum.

7. QVANTUM ad secundum sciendum est, quod in crimine heresis est considerare grauitatē criminis eius & nocuitatem: est enim infectiū aliorum, ut habetur 1. Tim. 2. cap. ubi dicitur de haeticis: multum enim proficiunt ad impietatem, & sermo eorum ut cæcis serpit. Ex grauitate criminis merentur haeretici occidi, & bona eorum confiscari: quia grauius est offendere maiestatem aeternam

73 Propter hoc dicendum est aliter, sicut audiuimus ab ipsis
poeni

penitentiaris, quod pro homicidio eis confesso si sit occultum, non imponunt talem penitentiam: si autem sit notorium in terra in qua fuit commissum, tunc imponunt ipsi talem penitentiam. Nec publicatur eorum peccatum quod iam est publicum nisi quantum ad illos qui sunt in ecclesia in qua sit talis penitentia: nec etiam plenè publicatur quantum ad illos, quia circumdantur vultibus cooperitis ita ut persona sit ignota, & adhuc forte videtur quod istud sit omnino incautè factum. Et audiuius 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 V.

Utrum effectus penitentiae bene assignentur.

Thom. 3. q. 86.



AD TERTIUM sic proceditur, & arguitur quod non bene assignantur effectus penitentiae: quia unus sacramenti debet esse unus effectus, sed penitentia unus 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 dimittere quantum ad culpam quae transit, sed solum quantum ad reatum qui remanet. Sed reatus per sacramentum penitentiae non remittitur, cum poena pro eo infligatur, 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 transientium, ergo extunc viuificari non possunt per quacunque penitentiam subsequente.

4. IN CONTRARIUM est quod dicit Petrus Actuum 3. Penitentiis & conuersationibus ut deleatur peccata vestra: igitur effectus penitentiae est delictio 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 perdunt facientem ad gloriam, qui defectus contingit mortificante ea ex peccato: ergo iste defectus tollitur per penitentiam, & sic opera mortificata reuiuiscunt.

5. **RESPONSIO.** 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. **QVAESTIO VI.** Ad secundum sciendum est quod opera nostra dicuntur viua & mortua, viuificata & mortificata per comparationem ad ea quae videmus in rebus naturalibus: illa enim dicuntur viua, quae habent in se principium vitae & operationis: ut oculus videndo, pes ambulando, & sic de aliis: mortua vero dicuntur quae neutrum istorum habent, habere tamen potuerunt: sicut dicitur homo mortuus non solum quia vitam habuit & priuatus est, sed etiam factus qui nunquam vixit dicitur natus mortuus, mortificata autem dicuntur quae habent in se principium vitae, sed non operationem, propter aliquod impedimentum, ut membrum stupidum vel paralyticum. viuificata autem dicuntur, quae à mortificatione impediunt operationem vitae redeunt ad suas operationes. Similiter opera nostra dicuntur viua 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 viua, potuerunt tamen esse viua 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 meritum, ergo per penitentiam viuificatur opus mortificatum prius.

7. **Ad si quis haesitaret quomodo viuificantur opera bona praecedentia quae non sunt in se, nec illa charitas ex qua facta fuerint 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 fuerint remaneat, tamen dicuntur viuificari non quidem quia redeant eadem opera numero,

nec eadem numero charitas quae per peccatum fuit amissa, sed quia bona opera dum se habent in charitate fuerunt à Deo accepta ut meritoria vitae aeternae. Et in illa acceptatione diuina remanserunt si impedimentum ea mortificans cessaret: quod sit per veram penitentiam. Sic enim bona opera quae transierunt manent in diuina acceptatione per modum meriti, & sic possunt viuificari, sicut opera mala transierunt actu & remanent reatu ut puniuntur. 8. **AD PRIMUM** argumentum dicendum quod unus sacramenti possunt esse plures effectus dum tamen sint subordinati, sicut videmus in naturalibus quod lux solis illuminat & calefacit. Et si militer per penitentiam primum & per se remittuntur peccata, & secundario viuificantur opera bona prius facta mortificata. 9. **AD SECUNDUM** dicendum quod peccatum mortale dicitur dimittere per penitentiam quantum ad reatum poenae aeternae quae est ad inimicos pro exterminatione, quamuis remaneat quantum ad poenam reatus temporalem, quae est pro correctione & emendatione filiorum.

10. **AD TERTIUM** patet solutio ex praedictis, quia quamuis opera facta in charitate non remaneant in se, remanent tamen in diuina acceptatione ut sint meritoria vitae aeternae amore impedimento ea mortificante. non enim potest assumi omnimoda similitudo rerum spiritualium ad corporalia, sed sufficit quod assumatur quantum pertinet ad propositum, &c.

QVAESTIO VII.

Utrum aliquis possit excidere à vera penitentia.

Thom. 3. q. 84. ar. 10.



AD QVAERTUM sic proceditur, & arguitur quod nullus possit excidere à vera penitentia, quia fortius non vincitur à debiliore, sed penitentia est fortior omni culpa, cum per eam omni culpa resurgamus, ergo vere penitens non potest excidere per culpam.

2. Item Ambrosius dicit quod penitentia est praeterita peccata plangere, & plangenda non committere: qui ergo plangenda postea committit, non vere penituit.

3. Item Augustinus. Inanis est penitentia 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 penitentia, sed à gratia baptismali potest aliquis excidere per culpam, ergo à gratia penitentiali.

5. **RESPONSIO.** Dixerunt quidam quod à vera penitentia nullus potest excidere per peccatum mortale, quod si exciderit, vera penitentia non fuit. Et ad hoc ponendum mouebatur per modum rationem sumptam ex parte Dei, quia facilitas venie in centum tribuit delinquenti, sed si homo posset vere penitere quotienscunque peccaret, cum per veram penitentiam Deus peccata remittit, videretur magna facilitas venie quando culpa peccati reitaretur quantiescunque posset de eis haberi penitentia & venia, ergo cum non sit probabile, quod Deus tribuat incrementum delinquenti alicui, non est probabile, quod vera penitentia possit pluries reiterari. Secundum mouebatur 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 sanat spiritualiter bis eundem peccatorem. Et iste ratio tenetur de penitentia dist. 3. item quod frequenter. Sed istud est erroneum, quia illud quod non confirmat liberum arbitrium in bono non facit quin homo possit cadere in peccatum, sed nec penitentia, nec quacunque virtus pro statu viae confirmat liberum arbitrium in bono: hoc enim est principale privilegium status penitentiae, ergo &c. Itē patet per exemplum sanctorum, quia David postquam egit peccata cecidit per culpam in numeratione populi. Quare omnino teneandum est, quod à vera penitentia potest quis per culpam excidere.

6. **UTRUM** autem pluries possit iterari vera penitentia, dicendum est quod sic, quia sicut secundum legem communem homo non confirmatur in bono pro statu viae, sic non oblituitur in malo per quodcunque peccatum quotiescunque iteratum quin possit de eo vere penitere, sed quotiens homo penitet, toties Deus vere indulget. Cum maior sit Dei misericordia ad remittendum peccatum de quo aliquis vere penitet quā sit hominis malitia quando peccatum committit. Et confirmat, quia non plus misericordiae exigit à nobis Deus quā impedit nobis, cum imponat nobis modum misericordiae ad penitentiam iuxta formam misericordiae quā habet ad nos, secundum illud 1. cor. 13. Estote misericordes sicut & pater vester misericors est, sed Deus imponit nobis modum misericordiae ad penitentiam, ut ei penitenti remittamus offensam non solum septies, sed septuagies septies: ut habetur Matt. 18. ubi ponitur numerus determinatus pro

pro indeterminato, ergo modus diuinae misericordiae ad nos est ut pluries dimittat nobis peccata: quod non esset nisi possemus pluries vere penitere, & pluries à vera penitentia cadere. quā diu enim durat vita praesens Deus vitatur ad nos misericordia, post mortem autem vitetur iustitia. Et ideo in vita praesenti semper est tempus penitendi ex parte hominis, & tempus miserendi 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 quolibet culpa quantumcunque iterata exigit poenam correspondentem. Quod autem dicitur quod Deus nunquam eundem infirmum pluries sanauit corporaliter. Respondendum est sicut de penitentia dicitur distinctione 3. Item quod frequenter, quod per hoc quod dominus sanauit plures non solum à diuersis infirmitatibus, sed etiam à similibus (plures enim caeci illuminauit, etiam leprosos mundauit) figuratum fuit quod homo per penitentiam sanandus erat à peccatis quae diuersis temporibus committeret: non constaret etiam quod dominus eundem infirmum sanauit pluries, quod & si non legatur, non obstat: quia scriptum est Ioan. penul. 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 à debiliore per violentiam: vincitur tamen quandoque per negligentiam suam, & sic vere penitens vincitur remissione & cadit in culpam non per violentiam sibi illatā, sed per incuriam & negligentiam suam.

9. **AD SECUNDAM** dicendum quod auctoritas beati Ambrosii sic intelligenda, quod penitentia est praeterita peccata deplangere, & plangenda non committere: hoc est non habere propositum committere.

10. **Quod autem dicit Augustinus quod inanis est penitentia, &c.** Intelligendum est quantum ad finem ultimum qui est consecratio vitae aeternae, & vitatio gehennae: quia per sequens peccatum mortale penitentia & bona praecedentia ita ut non sint sufficientia ad vitam aeternae consecrationem, quando tamen fuit talis penitentia, valuit ad remissionem peccatorum.

Sententia huius distinctionis xv. in generali & speciali.



TERTIUM praedictis auctoritatibus. Superius determinauit magister de penitentia quantum ad sui quidditatem desinens veram rationem penitentiae, & excludens circa hoc quorundam errorem additum ad penitentiam rationem futuram perseuerantiam. Hic determinat de ipsa quantum ad sui integritatem, remouens circa hoc errorem aliquorum

salutem opinantium posse de vno peccato sine de alijs penitentiam agere: quod est contra penitentiae integritatem. Et diuiditur in partes duas. Quia primo tangit errorem & eius confirmationes, & illas soluit. Secundum improbat illum errorem ibi. Satis arbitror. Prima est praedicta lectio. Et diuiditur in duas. Quia primo pertractat praedictam opinionem erroneam dicentem de vno peccato posse fieri penitentiam fructuosam sine alijs quantum ad idem tempus. Secundum incidenter tangit aliorum errorem dicentem de vno peccato sine alijs penitentiam factam valere non quod quantum ad idem tempus, sed quantum ad diuersa, videlicet quod quando de alijs peccatis penitentia agitur, tunc valet prima penitentia. Secundum ibi. Quibusdam tamen videtur. Prima diuiditur in duas. Quia primo excludit probationes eorum quae procedunt ex auctoritatibus sacrae scripturae. In secundum excludit probationes sumptas ex auctoritatibus sanctorum & quibusdam rationibus ibi. Alias quoque auctoritates. Prima in tres. Quia primo proponit obiectionem. Secundum soluit eam ibi. Sed de his. Tercio excludit quandam dubitationem ex praecedente solutione orta ibi, attēde his verbis. Pars illa quae incipit Alias quoque auctoritates, diuiditur in duas: quia primo ponit probationes eorum ex auctoritate Greg. & Ambrosii & ex quadā ratione adiuncta. Et secundum soluit eas ibi. His responderi potest. Et illa possit diuidi secundum numerum obiectionum & responsionum. Tunc sequitur illa pars quae incipit ibi. Quibusdam tamen videtur. Circa quam tamen duo facit, quia primo ponit illam opinionem cum suis rationibus. Secundum soluit ibi, sed hec 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 alijs possit penitentia agi: quod quidam dixerunt confirmantes errorem per auctoritatem prophetae Naum, qui dicit capitulo 1. Non iudicabit Deus bis in idipsum. ex qua auctoritate argunt sic. Si quis vnu peccatum sacerdoti confiteretur tacitis alijs & penitentiam sibi penitentiam agere, alioquin Deus bis in idipsum iudicaret, dum

sacerdos qui vicem domini in ecclesia gerit bis pro eodem peccato penitentiam imponeret: igitur de vno peccato solo sine alijs potest penitentia agi. Postea dicit quod licet auctoritas non cogit intelligitur enim de illis solis qui per flagella corriguntur, & conuertuntur, & perseuerant: 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. Unde 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 sorori Moysi inflata est lepra: vel ad gloriam Dei, ut patet in ege na to: vel ad initium poenae futurae, ut in Herode qui scaturit ver mibus, Actuum 12. Postea exponit quasdam auctoritates super dicto verbo. Nam dicit Sodomitas igne, Aegyptios mari, Israelitas in cremo 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, cum hic & post aeternaliter puniatur. Quod confirmat auctoritate Hier. qui dicit: leuia peccata breui & temporalis punitione puniri, pro leuibz enim non puniuntur graui supplicio & in futuro etiam aeternaliter puniuntur, quia per flagella non egerunt penitentiam, & subdit quod illud in bonis non est dubium, quia si licet 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 auctoritas nihil pro praedicta opinione facit. Postea inducit auctoritates sanctorum ad confirmationem dicti erroris, & primo ponit auctoritatem Greg. qui dicit, vnam ciuitatem complui & alia non sicut dicitur in Amos, quando quis de vno peccato penitet & de alio non. Postea ponit auctoritatem Ambrosii qui dicit, quod si fides desit poena satisfaciunt ut possit de alio peccato satisfacere. Postea ponit ad idem vnam rationem ipsorum quae talis est: aliquis qui de vno peccato penitet & satisfaciunt alijs 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 penitentiam bis imponi, ergo similiter illa satisfactio qua de vno peccato satisfaciunt est sufficiens. Postea respondet ad illa, & 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, ut patet in littera. Ad auctoritatem autem Ambrosii respondet, quod fides accipitur ibi pro conscientia sub hoc sensu, quod cum aliquis habet peccatum de quo non habet conscientiam quia non recolat, & cum flagellatur à Deo cogitat quod forte hoc sit pro aliquo peccato suo & patienter sustinet: tunc illa poena satisfaciunt pro peccato ignorato vel reuelato. Ad rationem aliorum respondet quod satisfactio de vno peccato sine alio non valet: tunc contra hoc inducit auctoritatem euangelij Lucae 11. date elemosynam & munda sunt vobis omnia. ut sic videtur etiam quod impaenitens dando elemosynā satisfaciatur de peccatis. Ad hoc enim respondet magister, cum elemosyna sit opus misericordiae, & scriptum sit, miserere anime tuae placēs Deo, prius debet homo dare sibi elemosynam quā alteri, qui autem impaenitens est non miseretur anime suae, cum scriptum sit: qui diligit iniquitatem odit animā suā, & ideo prius debet homo misereri anime suae penitendo & postea dare alijs elemosynas corporales. Postea ponit opiniones aliquorum dicentium, quod licet satisfactio non valeat de vno peccato sine alio, valebit tamen quando de alio peccato agitur penitentia: quod probatur per duas auctoritates Augustini postas in littera, magister autem respondet ad illas auctoritates dicens, quod Augustinus non intellexit quod bona quae sunt ab aliquo quandoque est in peccato viuificantur per sequentem penitentiam: & si intelligeretur de bonis factis in peccatis, exponendum esset quod valerent ad diminutionem poenae inferni & non ad consecutionem praemij eterni. In hoc epilogat de praedictis. Et in hoc terminatur, &c.

QVAESTIO I.

Utrum homo possit satisfacere Deo de aliquo peccato mortali.

Thom. 3. q. 87. ad secundum. & q. 86. ar. 3.



PRAE distinctionem istam quaeritur primo de satisfactioe, & secundum de partibus eius quae sunt elemosyna, ieiunium, & oratio. Circa primum quaeritur utrum homo possit satisfacere Deo de aliquo mortali peccato. Et arguitur quod non: quia secundum Anselmum cur Deus homo, per illa sit satisfactio quae non possit ab homine

O exigi

O ij quod

Verum bona facta extra charitatem mereantur diminutionem poenae inferni.



Th. ubi supra, q. 32. ar. 6.

QUAERITUR VTRUM bona facta extra charitatem mereantur diminutionem poenae inferni. Et arguitur quod sic: quia oppositorum oppositi sunt effectus, sed malum & bonum opponuntur, ergo cum mala sint causa intentionis poenae infernalis, videtur quod bona sint causa remissionis eiusdem.

Item plus debent vnicuique prodesse bona propria quam aliena, sed opera bona suffragiorum quae sunt per alios valent ad diminutionem poenae infernalis, sicut dicit Aug. in Ench. quia ad hoc proficiunt, ut plena remissio vel ut tolerabilior fiat damnatio: ergo ad fortiori bona propria quae aliquis facit, valent ad remissionem poenae inferni.

IN CONTRARIUM arguitur sic: quia poena inferni est finita intensius, omne autem finitum consumitur ablato aliquotiens aliquo finitio, si ergo per opera bona extra charitatem facta minueretur poena inferni, totiens posset multiplicari bona quod poena inferni tolleretur vel simpliciter vel saltem quoad aliquod tempus, quod reputatur inconueniens.

RESPONSIO. Dicunt quidam quod poena infernalis & quilibet 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 refectus 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 prima est: quia materiae 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 secunda sic potest esse: quia nisi talia opera valeret ad diminutionem poenae videretur omnino frustra facta, quod videtur inconueniens, ergo cum non valent ad diminutionem poenae subtrahendo aliquid de ea, valent ad fortificandum subiectum.

Quicquid sit de primo articulo, secundum non videtur rationabilis: qualiter enim fortificetur subiectum per opera extra charitatem facta non est facile dare modum, nec ipsi dant, nec apparetur aliquis nisi diceretur, quod damnato placet fecisse talia bona, & sic ex complacentia quae est delectabilis, & contentantia naturae confortatur natura, ad sufficiens poenae. Sed hoc non valet, quia bona extra charitatem facta si placerent damnatis, aut placerent eis secundum se: quia bona fuerunt ex genere, aut placerent solum propter vitiationem poenae quam incurriscent 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 hoc, ergo damnati nunquam volunt bonum secundum se & propter se: verum dicitur secundum non videtur quod propter hoc confortetur natura, ut tolerabilius sustineat, quia nolle habere amplius 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 minuat 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 respectu tunc 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 si sic fecisset opus bonum in charitate, non posset postea puniri aeternaliter, solum si sequens peccatum non proponderet 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 confiteri Christum coram persecutore, vel honorare parentes in necessitate: qui ergo talia facit, vitat culpam & poenam culpae debitam, quia sibi accumulat res si praedicta opera non faceret. Et haec est intentio Augustini quae habetur in littera. in haec verba: Si quis non habens charitatem in aliquo schismate constitutus ut Christum negat

patitur tribulationes, famem, persecutionem, vel flagras, vel beatas, vel ipsam crucem timore geheane nullo modo ista culpanda sunt, imo hic est laudanda patientia: non enim dicere poterimus melius ei fuisset si Christum negando nihil eorum patiretur, quae est passus confitendo. Sed aestimandum est fortasse tolerabilius futurum iudicium quam si Christum negando nihil eorum patiretur, ut illud quod ait Apostolus: Si tradidero corpus meum ut ardeam, charitatem autem non habeam nihil mihi prodest in reliquatur ad regnum obtinendum, non ad extremi iudicii tolerabilius supplicium subeundum. Haec sunt verba Augustini in littera.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut maius multiplicata sunt causa intentionis poenae infernalis, sic bona in charitate facta quanto plus multiplicatur, tanto sunt causa intensioris gloriae per modum meriti: bona autem quae sunt extra charitatem ad neutrum praedictorum se extendunt, quia nec meretur gloriam propter defectum charitatis, nec poenam, quia bona sunt, nec diminutionem poenae inferni iam debite, sed ea faciendo euitamus poenam quam incurreremus quandoque ea omittendo.

2. Ad secundum dicendum est concedendo maiorem, & negando minorem: & ad dictum Augustini respondendum est quod ipse non intellexit quod per suffragia ecclesiae minuat poena illorum qui sunt in inferno damnatorum, scilicet aeternaliter, sed illi qui sunt in purgatorio: eis enim prodest suffragia ecclesiae, vel ad plenam remissionem, vel ad tolerabiliorem damnationem.

Sententia secundae partis distinctionis xv. generalis & specialis.

SATIS arbitror Superius magister soluit rationes confirmantes errorem illorum qui dicunt poenitentiam posse agi de vno peccato sine alijs, hic improbat directe illum errorem, & diuidit in duas partes. Quia primum illum errorem improbat. Et secundum concludit veritatem, scilicet quod sit vera & sufficiens poena ibi. Ex praemissis, &c. Prima diuiditur in duas. Quia primum probat intentum per miracula quae Christus fecit in curatione infirmorum. Et secundum ex comparatione poenitentiae ad baptismum. Secunda ibi. Quaedam enim impletas. Haec est diuisio & sententia in generali.

IN SPECIALI sic procedit, & primum dicit satis est repositum his obiectiōibus per quas probatur quod vera poenitentia potest agi de vno peccato sine alijs: quod est falsum, ut patet per ea quae fecit Christus in curatione infirmorum. Sicut enim, & a demonio possessum totaliter liberavit, a muliere habente septem demonia omnes eiecit. Et ab homine habente legionem demonum omnes eiecit 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, quod sit quod aliquis poenitet 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 oculus vel vita alicui iniuste eripitur, & tamen si verè poenituerit & aliter prout potest satisfecerit veniam consequitur: ubi autem restitutio est possibilis non est vera satisfactio sine restitutione. Et in hoc terminatur, &c.

Verum satisfactio debeat fieri per opera poenalia.

Th. 4. dist. 15. q. 2. ad 4.

CIRCA lectionem istam quaeritur de partibus satisfactionis. Et primum in generali vtrum satisfactio debeat fieri per opera poenalia. Et arguitur quod non: quia si poenalitas esset de ratione operis satisfactorij, quantum opus esset minus poenale, tanto esset minus satisfactorium, sed quantum opus fit ex maiori charitate, tanto est minus poenale, ergo quantum opus fieret ex maiori charitate, tanto esset minus satisfactorium, hoc autem est falsum, ergo &c.

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 aequè bene, vel melius per opera delectabilia quam per opera poenalia.

IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. Iulium est peccator tanto maiora inferat sibi lamenta per poenitentiam, quanto maiora intulit sibi damna per culpam.

RESPONSIO. Dicendum est quod satisfactio quam

homo potest Deo facere debet fieri per opera poenalia. Cuius ratio est, quia satisfactio (ut patet ex praedictis) est recompensatio offensae per emendationem, sed talis recompensatio non potest esse nisi per opera poenalia, ergo &c. Probatio minoris: recompensatio 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 peccando non quidem aliquid quod sit in Deo subiectum, quia si Deo nihil subtrahi potest, sed obedientiam & reuerentiam qua quilibet tenetur obtemperare praeceptis diuinis, ergo ad hoc quod recompensatio fiat oportet quod per satisfactionem subtrahatur aliquid à 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, ut subtrahat aliquid peccatori.

Et propter hoc assignatur tres partes satisfactionis, scilicet ieiunium, elemosyna, & oratio, quarum sufficientia 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 illorum per comparationem ad illa in quibus homo curatur per satisfactionem. Quia per ieiunium curatur homo à concupiscentia carnis, per elemosynam à concupiscentia oculorum quae est de rebus fortunae, per orationem à 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.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod aliquid est poenale ex genere operis, & tale quantum magis est poenale, tanto magis satisfactorium supponitur alijs quae necessarii requiruntur ad satisfactionem, aliquid vero est poenale magis, vel minus ex dispositione operantis. Et si dispositio alleuians poenalitatem sit bona, non minuit satisfactionem. Et ideo opus poenale quod alleuiatur per charitatem non minuit satisfactionem, sicut opus bonum & difficile procedens ex maiori virtute non minuit meritum.

Ad secundum dicendum quod licet acceptatio diuina requiratur tam ad meritum quam ad satisfactionem, tamen ipsa praesupponit in utroque bonitatem operis: & in satisfactione specialiter poenalitatem propter causam assignatam in corpore solutionis, ergo &c.

Verum elemosyna sit pars satisfactionis.

Th. 2. 2. q. 32. ar. 1. ad 2.

DICENDUM quaeritur de partibus satisfactionis in speciali. Et primum de elemosyna. Et secundo de ieiunio. Tercio de oratione. Circa primum quaeruntur tria. Primum est vtrum elemosyna sit pars satisfactionis. Secundum est de diuisione elemosynae. Tertium est ad quem pertineat facere elemosynam, & de quibus rebus. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod elemosyna non sit satisfactionis 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.

Item illud quod est alijs 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 prima Ioann. vltimo. Si quis habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habere, & clausit viscera sua ab eo quomodo charitas Dei est in illot.

Item satisfactio est actus iustitiae ut supra dictum est, sed elemosyna est actus misericordiae, ergo elemosyna non est satisfactio.

IN CONTRARIUM est quod dicit Greg. Iulium est peccator tanto maiora inferat sibi lamenta per poenitentiam, quanto maiora intulit sibi damna per culpam.

RESPONSIO. Circa questionem istam videndum est

primò qualiter elemosyna est satisfactoria. Et secundò qualiter se habet ad alias partes satisfactoris.

6 **Q V A N T V M** ad primum patet dupliciter quod elemosyna est satisfactoria, primò quia opus bonum poenale est satisfactorium, ut patet ex precedentibus, sed elemosyna est opus bonum & poenale, ergo &c. Secundo, quia iustitia humana exemplata est ex diuina, sed secundum iustitiam humanam satisfactio hominis de offensa commissa non solum per poenam quam sustinet, sed per redemptionem quam exhibet: ergo secundum iustitiam diuinam non solum satisfactio hominis per ieiunium tanquam per poenam qua corpus affligitur, sed per elemosynam tanquam per redemptionem que exhibetur.

7 **Q V A N T V M** ad secundum sciendum est, quod quando aliqua comparantur inter se, debent comparari ceteris existentibus paribus, & in hoc dicendum est quod supposita pari gratia vel charitate, ieiunium est magis satisfactorium quam elemosyna, vel oratio indirecte tamen & concomitante elemosyna est magis satisfactoria. Primum patet, quia supposita charitate illud est magis satisfactorium quod est magis poenale, quia in opere satisfactorio formalis conditio ex parte operis est poenalitas. Sed ieiunium est magis poenale quam elemosyna vel oratio, comprehendendo sub ieiunio quicquid est corporis afflictivum: ut disciplina, vigilia, peregrinationes, & abstinentie ciborum, que omnia sub ieiunio comprehenduntur (ut dictum fuit) ergo ieiunium est magis satisfactorium quam elemosyna, vel oratio: nec istud est contra illud quod dicitur 2. ad Tim. 4. exercitatio corporis ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia valet: quia differt meritum & satisfactio, meritum enim est ad acquirendum primum ad quod requiritur, & sufficit bonitas operis, & quod est melius est magis meritorium, & sic dare elemosynam est magis meritorium quam ieiunium, cum sit opus bonum danti & recipienti, ieiunium autem non sic. Satisfactio autem cum ordinatur ad expiationem poenae requirit quidem opus bonum, sed formaliter in opere est poenalitas. Quia poena per poenam recipitur, propter quod ieiunium quod est magis poenale est magis satisfactorium. Indirecte autem & concomitante elemosyna est potior pars satisfactoris. Cuius ratio est, quia illa est potissima pars satisfactoris in qua virtualiter continentur aliae partes, sed in elemosyna virtualiter continentur ieiunium & oratio, ergo &c. Minor patet, quia elemosyna cum alicui datur constituit debitum ad ieiunandum, & orandum, & faciendum alia bona quae potest pro eo qui dedit, loquendo de debito morali, non civili. Secundo, quia elemosyna propter Deum data est quasi quadam oblatio Deo facta, unde 4. Thimo. dicitur, quod dona habet aliquid simile Deo factis, oblatio autem facta Deo vim orationis habet: frequenter enim plus impetrat donum quam supplicatio. Item cum bona exteriora ad conservationem corporis ordinantur, subtractio eorum per elemosynam quasi virtualiter continetur ieiunium. Et plerumque contingit quod aliquis artius vivit ex hoc quod sua dedit, igitur elemosyna completius habet vim satisfactionis quam oratio vel ieiunium. Et propter hoc inducitur, ut in universis medicina peccati, Luc. 11. Date elemosynam & ecce omnia munda sunt vobis, & Thimo. 4. Elemosyna ab omni peccato liberat.

8 **A D P R I M V M** argumentum dicendum quod satisfactio pro culpa debet fieri illi in quem culpa fuit commissa, vel alij de eius voluntate & ordinatione: & hoc modo sit satisfactio per elemosynam non quidem ipsi Deo immediate qui bonorum nostrorum non indiget, sed pauperibus de eius voluntate & ordinatione, cum ipse dicat, quod vni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.

9 Ad secundum dicendum quod dare elemosynam quandoque est in precepto & tunc est meritoria, licet secundum quod si non sit satisfactoria: quia in casu illo nullus dat suum proprie loquendo, sed reddit alteri quod est ei debitum: quandoque vero non est in precepto, & tunc non est solum meritoria, sed etiam satisfactoria.

10 Ad sciendum autem quando est in precepto & quando non, advertendum est, quod cum usus bonorum exteriorum sit ordinatus ad subueniendum necessitatibus praesentis vitae, subuenientia ista debet esse ordinata secundum charitatem qua quis tenetur primo modo sibi, secundo coniunctis, tertio extraneis: necessitas etiam quam quis patitur in bonis exterioribus potest esse dupliciter absoluta, & conditionata. Absoluta quando omnia bona temporalia quae quis habet sunt ei adeo necessaria quod sine eis non posset vivere. Et hoc à quibusdam vocatur necessitas naturae. Conditionata vero dicitur quod sunt ei necessaria ad conservationem decentis status. Et haec dicitur necessitas personae inquantum persona nominat dignitatem & statum. Dicendum ergo quod illud quod est necessarium naturae necessitate absoluta, non est preceptum dari, imò illicitum, quia plus tenetur quilibet sibi quam alijs. Illud autem quod est solum necessarium ad decentiam status ex precepto dari debet pro releuatione absolute & extreme necessitatis alterius: quia plus tenetur

quilibet diligere ex charitate vitam proximam, quam releuationem status sui. Sed non debet dari pro releuatione status alterius: quia nullus tenetur verecunde vivere in suo statu, ut releuet aliam ad decentem statum. Quod autem est superfluum vtri que necessitati potest haberi hoc modo: per elemosynam enim spiritualis subuenitur contra defectus spirituales qui sunt duo, culpa scilicet & poena. Item culpa vel est committenda, vel est iam commissa, si sit committenda sic subuenitur homo dupliciter ne culpam committat, scilicet docendo eum de credendis, & consulendo in agendis. Si vero sit commissa sic subuenitur peccati per castigationem ut delectat de preterito, & caueat de futuro. Si autem sit defectus ille sit poena sine illa poena est in peccante ut tristitia, quae si superabundat ducit ad desperationem, & huic subuenitur per sanctam consolationem. Si autem sit in alio contra quem commissa est culpa, sic subuenitur dupliciter, scilicet remittendo offensam, & pariter sustinendo sub specie correctionis graem committentis peccantem, quia nullus debet tantum confidere de suo merito ut possit subuolare sufficienter defectibus aliorum, ideo recurrendum est ad Deum cui nihil est impossibile: propter quod vltima elemosyna spiritualis est oratio per quam oramus pro omnibus praedictis. Sic sunt septem elemosynae spirituales supra dictae.

11 Ad tertium argumentum dicendum quod licet elemosyna secundum se, & extra casum necessitatis sit opus misericordiae: tamen inquantum adiungitur à sacerdote, & acceptatur à poenitente ad recompensandam offensam diuinam, est opus iustitiae.

Q V A E S T I O V I I .

Vtrum elemosynae spirituales sint potiores corporalibus ex contrario.



Thom. 2. 2. q. 32. ar. 3.
R E S P O N D E O quod quatuor quae elemosynae sunt potiores, corporales autem spirituales. Et arguitur quod corporales, quia illa elemosyna videtur esse potior per quam datus plus sibi subtrahitur, vel subuenitur indigenti, sed per elemosynam corporalem plus subtrahitur danti quam per elemosynam spiritualem: quia datus elemosynam corporalem efficitur minus habens in temporalibus, datus autem elemosynam spiritualem non efficitur minus habens in spiritualibus, ergo elemosyna corporalis est potior elemosyna spirituali.

2 Item illa elemosyna videtur esse potior per quam subuenitur indigenti magis necessaria, sed elemosyna corporalis est huiusmodi: quia indigentia corporales patitur homo velut noluit, indigentia autem spiritualis nullus patitur nisi volens, ergo elemosyna corporalis videtur potior quam spiritualis.

3 **I N C O N T R A R I V M** arguitur sic, quia bona spiritualia sunt potiora corporalibus, sed elemosyna spiritualis fit de bonis spiritualibus, corporalis autem de corporalibus, ergo elemosyna corporalis est potior elemosyna spirituali.

4 **R E S P O N S I O**. Circa questionem istam tria sunt videnda. Primum est de numero & sufficientia elemosynarum corporalium. Secundum est de numero & sufficientia elemosynarum spiritualium. Tertium est de comparatione earum inter se.

5 **Q V A N T V M** ad primum sciendum est quod elemosynae corporales ponuntur communiter esse septem, quae in hoc versu continentur. Visito, potio, cibo, redimo, tego, colligo, cando. Visito infirmum, potio sitientem, cibo esurientem, redimo in carceribus seu captiui, tego, id est, velio nudum, colligo, id est, recolligo hospitem, cando, id est, sepelio mortuum, quatuor numerus & sufficientia potest haberi hoc modo: elemosyna corporalis ordinatur ad subueniendum indigentiae corporali, quae potest esse duplex generalis quantum ad omnes, vel specialis quantum ad aliquos ratione alicuius accidentis. Generalis necessitas quantum ad omnes potest esse duplex, una ne mors incurrat, alia postquam homo mortem iam incurrit: mortem autem potest aliquis incurere ab interiori propter defectum nutrimenti, & ad subueniendum huic defectui ordinatur dare elemosynae corporales, scilicet cibare esurientem, & potare sitientem. Haec enim duo concurrunt ad nutrimentum. Alio modo ab exteriori, & contra hunc defectum ordinantur similiter dare elemosynae, scilicet tegere nudum, & recolligere in domo. His enim duobus, scilicet veste & domo indigemus contra intemperiem aeris: generalis autem necessitas omnium postquam mortem incurrerunt est ut sepeliantur. Et ideo sepultura mortuorum inter corporales elemosynas computatur, & licet Christus de ea non fecerit mentionem quando de elemosynis seu operibus misericordiae praedicauit, dicens: eluciat & dedistis mihi mādare, &c. tamen in alijs scripturis fit de ea mentio. Laudatur enim Thobias de sepultura mortuorum, & Ioseph, ac Nicodemus qui Christi corpus mortuum sepelierunt, commendantur in euangelio. Specialis autem necessitas potest esse duplex vel intrinseca, vel extrinseca contra quam ordinatur visitatio infirmorum, vel extrinseca sicut detentio in carceribus contra quam ordinatur redemptiones captiuorum.

6 **Q V A N T V M** ad secundum sciendum est quod elemosynae spirituales simpliciter sunt septem quae in hoc versu continentur: Confite (id est doce ignorantem, & dirige dubitantem, & sic in vno vocabulo intelligitur duplex elemosyna spiritualis

ritualis videlicet doctrina de credendis, & consilium de agendis. Castiga delinquentem, solare, id est consolare tristem, remitte, id est indulge peccantibus in te, fer, id est, porta infirmitates & gramina: aliorum, ora pro omnibus. Numerus autem & sufficientia praedictorum potest haberi hoc modo: per elemosynas enim spirituales subuenitur contra defectus spirituales qui sunt duo, culpa scilicet & poena. Item culpa vel est committenda, vel est iam commissa, si sit committenda sic subuenitur homo dupliciter ne culpam committat, scilicet docendo eum de credendis, & consulendo in agendis. Si vero sit commissa sic subuenitur peccati per castigationem ut delectat de preterito, & caueat de futuro. Si autem sit defectus ille sit poena sine illa poena est in peccante ut tristitia, quae si superabundat ducit ad desperationem, & huic subuenitur per sanctam consolationem. Si autem sit in alio contra quem commissa est culpa, sic subuenitur dupliciter, scilicet remittendo offensam, & pariter sustinendo sub specie correctionis graem committentis peccantem, quia nullus debet tantum confidere de suo merito ut possit subuolare sufficienter defectibus aliorum, ideo recurrendum est ad Deum cui nihil est impossibile: propter quod vltima elemosyna spiritualis est oratio per quam oramus pro omnibus praedictis. Sic sunt septem elemosynae spirituales supra dictae.

7 **Q V A N T V M** ad tertium videlicet quae elemosyna sit potior & maioris meriti dicendum est quod spiritualis, quod patet primò quia omne meritum dependet ex charitate, sed charitas principalis respicit animam proximam quam corpus, & bona spiritualia quae corporalia, quia immediatus ordinatur ad beatitudinem, ergo elemosyna spiritualis quae respicit animam & bonum spirituale est potius bonum & magis meritorium quam corporalis. Non est tamen magis satisfactoria, quia non magis poenalis sed minus, nec obsequit per satisfactionem insigne excepta oratione.

8 **A D P R I M V M** argumentum dicendum quod illa elemosyna per quam homo plus sibi subtrahit est magis satisfactoria quia est magis poenalis, sed non oportet quod sit potior & maior meritoria, quia meritum dependet ex bonitate operis, & quod est melius est magis meritorium: meliora autem sunt opera elemosynae spiritualis quam corporalis, & ad meliorem finem immediatus ordinatur.

9 Ad secundum dicendum quod necessitas indigentiae facit quod elemosyna sit magis debita, sed non facit quod sit melior, quia bonitas elemosynae pensatur ex bonitate operis & ex malitia defectus cui subuenitur homini: quia per elemosynam spiritalem subuenitur homini contra peccatum quod est mors spiritualis, ideo ipsa est optima. Unde Gregorius in homilia dicit, quod melius est animam semper victuram verbo vitae reficere, quam ventrem mortuam carnis vitreum pane satiare.

Q V A E S T I O V I I I .

A quibus personis debeat fieri elemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda.



Thom. 2. 2. q. 32. ar. 6. & sequentibus.
R E S P O N D E O quod quatuor a quibus personis debeat fieri elemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda. Et arguitur quod omnes possunt facere elemosynam, quia scriptum est Pro. 3. Noli prohibere benefacere eum qui potest, si vales & ipse bene fac, sed dare elemosynam est benefacere, ergo ad hoc nullus est prohibendus.

2 Similiter videtur quod omnibus hominibus sit elemosyna danda, quia scriptum est Luc. 6. Omni petenti tribue. sed qui omne dicit nihil excipit, ergo omni homini sine quacunque exceptione est danda elemosyna.

3 Item videtur quod elemosyna possit fieri de quibuscunque rebus etiam illicitis: quia Luc. 16 dicitur, facite vobis amicos de mamona iniquitatis, hoc est de iniuste acquisitis: sed si de illis possit fieri elemosyna, multo magis de licite acquisitis, ergo de omnibus.

4 **R E S P O N S I O**. Circa questionem istam videnda sunt tria quae tanguntur in titulo questionis. Primum est ad quem pertinet facere elemosynam. Secundum est de quibus rebus debeat fieri. Tertium est quibus personis sit facienda.

5 **Q V A N T V M** ad primum sciendum est quod cum sit duplex elemosyna corporalis, scilicet & spiritualis, spiritualis elemosyna tenetur in casu quilibet facere: quia cum vnicuique mandauerit Deus de proximo suo, ut dicitur Eccli. 9. quilibet ex charitate tenetur proximo subuenire in his quae sunt ei necessaria maxime ad salutem, & nulli alij praedictum, sed elemosyna spiritualis in casu indigentiae sunt necessariae (id est valde vitales) & possunt fieri sine praedictum cuiuscunque, sicut est doctrina

na ignorantium, consolatio mortuorum, fraternitas castigatio delinquentis, & sic de ceteris, ergo elemosynas spirituales potest quilibet facere, & etiam tenetur plus vel minus secundum casum maioris vel minoris indigentiae.

6 De elemosynis autem corporalibus quae sunt per erogationem bonorum temporalium secus est, quia temporalia non possunt indifferenter per quamlibet personam dari in elemosynam sine praedictum illius qui est principalis dominus, quantum ad personas quae habent proprium dominium vel sine praedictum administratoris, quantum ad personas quae habent ex officio generale administratorem in bonis communibus, sicut Abbas in monasterio. Cuius ratio est: quia per elemosynam res valius transfertur in ius & dominium alterius, sed talem translationem non potest facere licite nisi dominus rei, vel habens liberam administrationem de voluntate domini, vel alterius qui potest praedictam dispensationem seu administrationem admittere, & ideo ceterae personae non possunt licite elemosynam facere nisi inquantum credunt bona fide placere domino vel administratori: unde vxor & filius familiaris, seruus & monachus, seu quicunque religiosus nisi habeat administrationem aliquam non possunt licite facere elemosynam nisi in modo supradicto, videlicet quantum credunt bona fide placere domino, vel administratori, vel aliqui alteri scire & dissimulare. Monachus enim existeret in scholis de expensis sibi traditis pro victu & vestitu potest si vult de eis facere elemosynam, quia tales expensae sunt commissa suae administrationi. Quod autem dictum est de vxore, intelligendum est quando non habet alias res praeter dotem, quia si haberet aliqua paraphernalia posset de eis facere elemosynam pro voluntate sua: omnia etiam intelliguntur extra casum necessitatis, quia in extrema necessitate si dominus vel administrator non sit praesens potest per alium subueniri de bonis eius quia sunt debita indigenti, nec permittendum est personam indigentem perire propter absentiam domini, vel administratoris, qui si praesens esset teneretur ei subuenire.

7 **Q V A N T V M** ad secundum videlicet ex quibus debeat fieri elemosyna, non est dubium, nisi de illicite acquisitis de quibus distinguendum est, quia aut ipsa acquisitio est illicita, ut in furto, rapina, & vfura: aut acquisitio secunda se non est illicita, sed solum causa ex qua acquiritur ut in meretricio, quia meretricium est illicitum, supposito tamen meretricio acquisitio pecuniae ex ipso non est secundum se illicita, quia illa acquisitio nulla lege prohibetur, & ideo talis acquisitio vocatur turpe lucrum. Loquendo de acquisitione illicita primo modo distinguendum est adhuc: quia aut per eam non transfertur dominium rei ut in furto & rapina, & tunc de tali re non potest fieri elemosyna, nec licite recipi extra casum extreme necessitatis, quia sic acquiritur non efficitur dominus rei, nec dispensator legitimus, imò tenetur eandem rem numero quam sic accepit restituere, si res illa extiterit. Si vero transferatur dominium sicut quida dicit in vfura, sic de tali re potest fieri elemosyna, quia talis est dominus & dispensator legitimus, supposito quod in vfura dominium transferatur quamuis alteri competat repetitio, quia non oportet quod eadem res numero restituatur etiam si extiterit, sed sufficit reddere aequivalentes: unde si vfurarius habeat centum libras de vfuris, & centum de patrimonio, vel de legitimo lucro, ita potest facere elemosynam de vno sicut de alio, & acquirere licite est recipere si ipse sit dominus vtriusque, cum teneatur idem numero restituere. Hoc autem est intelligendum quando praeter elemosynam de vno sicut de alio remanet vfurario unde potest vivere & vfuras restituere, quia si elemosyna esset tanta quod de residuo non posset vfuras reddere non esset licitum ei elemosynam facere, nec alteri accipere: dato etiam quod de residuo posset vfuras reddere, non tamen cum hoc decenter vivere non esset elemosyna ab eo recipienda, quia non est praesumendum quod ille qui iniuste alienam pecuniam accepit ut ditaretur velit verecunde vivere, restituendo alij illud quod ab eo iniuste accepit. Si autem acquisitio non sit illicita secundum se, sed ex causa propter quam fit, sicut est in meretricio: sic dicendum est, quod de tali re potest fieri licite elemosyna, non tamen solennis ad altare propter detestationem criminis si sit publicum. Si autem sit occultum potest fieri de tali elemosyna solennis, vel priuata sicut de alijs quibuscunque.

8 **Q V A N T V M** ad tertium videlicet quibus personis sit elemosyna facienda, dicendum est quod non debet fieri diuitibus, sed pauperibus. Cuius ratio est, quia elemosyna cum sit opus misericordiae per quod subuenitur miseriae alterius, illi non debet fieri elemosyna corporalis qui non patitur miseriaem corporalem, vel qui per seipsum potest sibi subuenire, sed diuites sunt huiusmodi, quia non patiuntur miseriaem corporalem ex defectu bonorum temporalium ex quo diuites sunt, & si pauperes possunt sibi per suas diuitias subuenire, ergo eis non debet fieri elemosyna quae est opus misericordiae per quod subuenitur miseriae alterius. Si quis tamen conuocet amicos diuites ad comedendum, vel datus vires ad induendum, potest in casu esse opus virtuosum non secundum

eundem 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 propinquoibus si sint equaliter boni & equaliter indigentes, quia secundum Apostolum 1 ad Tim. 5. cap. si quis suorum & maxime domesticorum curam non habet, fidem non habet, & est infideli deterior. Malis autem pauperibus indigentibus facienda est elemosyna ad sustentationem naturae, & non ad fomentum culpae: quia secundum Augustinum sic diligendi sunt homines, ut non diligantur eorum errores. Et ideo si malus pauper vult de elemosynis vivere, ut vacet ociositati quae multa mala docet & docuit, vtilius subtrahitur ei elemosyna quam daretur.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod noli prohiberi 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 admittunt legitime in iustitiam, alij autem non.

10 Ad secundum dicendum quod omni homini indigenti faciendum est elemosyna ab eo qui potest, soli enim indigenti debet petunt elemosynam: alij autem. In diuitibus dicendum est, petitis & non accipitis, eo quod mali petitis, quous diuitibus 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 licetiam quadragesima & ceterorum ieiuniorum de quibus nunc agitur instituta est per sacros canones non solum exhortando, sed decernendo: ut patet de consec. dist. 4. cap. Quadragesima summa observatio. Ieiunia da est, ut ieiunium in ea, nisi quod infirmitas impedit nulla tenus solvatur. & capitula sequenti dicitur sic ieiunia in ecclesia a sacerdotibus instituta sine necessitate rationabiliter non solvantur, ergo qui hanc statuta non obtinentur merentur carere officio suscepto, sed talis poenitentia non infligitur nisi pro peccato mortali, ergo &c. Tertio sic ea quae simul statuuntur & eodem contextu cadunt sub simili obligatione. Sed ieiunia ab ecclesia instituta & abstinencia carni simul & eodem contextu sunt statuta, ergo pari iure censentur. Cum ergo comedere carnis in quadragesima & in alijs ieiunijs ab ecclesia constitutis sit peccatum mortale nisi excuset infirmitas vel vergeat evidens necessitas, patet quod frangere ieiunia absque rationabili causa est eodem modo peccatum mortale. Hoc etiam videtur de cere Hier. ad Luciam, & habetur dist. 66. cap. Vnde in quodam de ieiunijs & dicens: Vna quaeque provincia in sensu suo abundat, & precepta maioris legis apostolicas arbitretur. Hec ergo dicit ieiunia cadere sub precepto maioris, ubi est consuetudo robore statuta.

7 QVANTVM ad tertium sciendum est quod circa ieiunium tria sunt observanda. Vnum est de prohibitione ciborum, quia in omni ieiunio ab ecclesia instituto omnino abstinendum est a carnibus quae possunt nutriri & praebent fomentum libidinis: in quadragesima autem non solum abstinendum est a carnibus, sed etiam ab ovibus & caseis, sicut habetur de consec. dist. 4. cap. Denique in alijs autem ieiunijs non leguntur prohiberi ova & casei, & in talibus quod non est prohibitum videtur esse consuetudo. Secundum attendendum est hora, quia in quadragesima & ieiunijs quatuor temporibus debet ieiunans comedere vsque ad vespertas, sicut habetur de consec. dist. 4. cap. Solent, & cap. In ieiunijs. Et istud potest intelligi dupliciter: vno modo de hora diei vespertina, & istud nusquam servatur. Cum hora diei vespertina sit hora decima, vel undecima. Omnes autem ieiunantes censuerunt comedere hora sexta. Si autem intelligatur de vespere quantum ad diuinum officium, sicut verba statuti videtur sonare, videlicet quod dictis vespere comedat, sic melius servatur a ieiunantibus in quadragesima antequam comedatur, non dicantur tamen hora diei vespertina, sed hora sexta: & quia in talibus consuetudo quam omnes vel plures tenent & maxime quae ecclesia scit & tolerat, & quod plus est facto suo approbat totaliter excusat, ideo comedentes in quadragesima & quibuscumque alijs ieiunijs circa hora sexta non peccant, quia tam papa, quam cardinales, prelati & religiosi sic observant. Tertium attendendum est circa ieiunium quod non licet pluries eodem die cibum sumere nec aliquod cuius principalis vltus ordinatur ad comestionem: potus autem non est prohibitus, nec ante prandium nec post, nec vltus specierum quae principaliter ordinantur ad alterandum vel ad digerendum cibum. Si autem cum speciebus miscantur aliae res pertinentes ad cibum (et non alterantur per species quae remaneant in propria forma) datili confecti & in pinolo in quo pinole remaneant in propria forma solum congruunt per alias species non credo quod licet tum sit talibus vti extra prandium temporibus ieiuniorum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod sicut ad seculares principes pertinet condere leges de his quae pertinent ad utilitatem communem in rebus temporalibus, sic ad praelatos ecclesiarum pertinet statuere ea quae cedunt ad communem utilitatem fidelium in spiritualibus, ieiunium autem est huiusmodi, valere enim ad tria. Primum ad concupiscentiam carnis reprimendam: ut enim allegat Hier. sine cerere & bacco friget vltus, id est per abstinenciam cibi & potus tepescit luxuria. Secundo valet ad hoc quod mens liberius eleuatur ad sublimia contemplanda: vnde



Dauid post ieiunium trium hebdomadarum revelatione accepit a Deo, ut patet Dan. 10. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis. Et hoc tangit Greg. in praefatione, qui corporali ieiunio vitia comprimimus, quantum ad primum: mentem eleuamus, quantum ad secundum: virtutem largimur & praemia, quantum ad tertium. 6 QVANTVM ad secundum dicendum est quod ieiunium quadragesimae, & alia ieiunia per ecclesiam instituta & generaliter consuetudine ecclesiae approbata cadunt sub precepto, ita quod qui ea non observant, sed absque necessitate frangit, vel causa rationabili peccat mortaliter: quod patet tripliciter. Primo sicut instituta maiorum pro lege tenenda sunt, & sicut praeparatores legum diuinarum ita contemptores ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt, ut dicit beatus Augustinus ad Castellanum presbyterum: & habetur in decretis dist. 11. ca. 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 praeparatores legis diuinae, sed praeparatio legis diuinae est peccatum mortale: ut patet per Ambrosium qui diffinitio peccatum mortale dicit, quod est praeparatio legis diuinae, &c. ergo similiter contemptores ieiunare absque necessitate vel causa rationabili peccat mortaliter. Secundo, quia qui non obtemperant sacris canonibus in his quae statuta sunt non exhortando solum, sed decernendo merentur carere officio suscepto: quia decessu necessitate facit, exhortatio liberam voluntatem excitat: ut habetur dist. 4. Et si legibus, &c. Sed observantia quadragesimae & ceterorum ieiuniorum de quibus nunc agitur instituta est per sacros canones non solum exhortando, sed decernendo: ut patet de consec. dist. 4. cap. Quadragesima summa observatio. Ieiunia da est, ut ieiunium in ea, nisi quod infirmitas impedit nulla tenus solvatur. & capitula sequenti dicitur sic ieiunia in ecclesia a sacerdotibus instituta sine necessitate rationabiliter non solvantur, ergo qui hanc statuta non obtinentur merentur carere officio suscepto, sed talis poenitentia non infligitur nisi pro peccato mortali, ergo &c. Tertio sic ea quae simul statuuntur & eodem contextu cadunt sub simili obligatione. Sed ieiunia ab ecclesia instituta & abstinencia carni simul & eodem contextu sunt statuta, ergo pari iure censentur. Cum ergo comedere carnis in quadragesima & in alijs ieiunijs ab ecclesia constitutis sit peccatum mortale nisi excuset infirmitas vel vergeat evidens necessitas, patet quod frangere ieiunia absque rationabili causa est eodem modo peccatum mortale. Hoc etiam videtur de cere Hier. ad Luciam, & habetur dist. 66. cap. Vnde in quodam de ieiunijs & dicens: Vna quaeque provincia in sensu suo abundat, & precepta maioris legis apostolicas arbitretur. Hec ergo dicit ieiunia cadere sub precepto maioris, ubi est consuetudo robore statuta.

3 CONTRA, maioris perfectionis est se non nouam quam vestire: ut enim dicitur Heb. 7. nihil ad perfectum addidit lex, magis etiam desideris carnalibus abstrahit, quia est lex spiritus, sed in lege veteri ieiunium erat in precepto, ergo multo fortius in lege noua. Assumpta probatur per illud quod habetur Levit. 23. Omnis anima quae afflictis non fuerit die hoc, peribit de populo suo. ubi non videtur loqui nisi de afflictione ieiunij.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt tria. Primum est de utilitatibus propter quas ieiunium fuit institutum. Secundum est an ieiunium per ecclesiam institutum sit sub precepto. Tertium quae sunt illa quae in ieiunio sunt observanda.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod sicut ad seculares principes pertinet condere leges de his quae pertinent ad utilitatem communem in rebus temporalibus, sic ad praelatos ecclesiarum pertinet statuere ea quae cedunt ad communem utilitatem fidelium in spiritualibus, ieiunium autem est huiusmodi, valere enim ad tria. Primum ad concupiscentiam carnis reprimendam: ut enim allegat Hier. sine cerere & bacco friget vltus, id est per abstinenciam cibi & potus tepescit luxuria. Secundo valet ad hoc quod mens liberius eleuatur ad sublimia contemplanda: vnde

Dauid post ieiunium trium hebdomadarum revelatione accepit a Deo, ut patet Dan. 10. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis. Et hoc tangit Greg. in praefatione, qui corporali ieiunio vitia comprimimus, quantum ad primum: mentem eleuamus, quantum ad secundum: virtutem largimur & praemia, quantum ad tertium. 6 QVANTVM ad secundum dicendum est quod ieiunium quadragesimae, & alia ieiunia per ecclesiam instituta & generaliter consuetudine ecclesiae approbata cadunt sub precepto, ita quod qui ea non observant, sed absque necessitate frangit, vel causa rationabili peccat mortaliter: quod patet tripliciter. Primo sicut instituta maiorum pro lege tenenda sunt, & sicut praeparatores legum diuinarum ita contemptores ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt, ut dicit beatus Augustinus ad Castellanum presbyterum: & habetur in decretis dist. 11. ca. 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 praeparatores legis diuinae, sed praeparatio legis diuinae est peccatum mortale: ut patet per Ambrosium qui diffinitio peccatum mortale dicit, quod est praeparatio legis diuinae, &c. ergo similiter contemptores ieiunare absque necessitate vel causa rationabili peccat mortaliter. Secundo, quia qui non obtemperant sacris canonibus in his quae statuta sunt non exhortando solum, sed decernendo merentur carere officio suscepto: quia decessu necessitate facit, exhortatio liberam voluntatem excitat: ut habetur dist. 4. Et si legibus, &c. Sed observantia quadragesimae & ceterorum ieiuniorum de quibus nunc agitur instituta est per sacros canones non solum exhortando, sed decernendo: ut patet de consec. dist. 4. cap. Quadragesima summa observatio. Ieiunia da est, ut ieiunium in ea, nisi quod infirmitas impedit nulla tenus solvatur. & capitula sequenti dicitur sic ieiunia in ecclesia a sacerdotibus instituta sine necessitate rationabiliter non solvantur, ergo qui hanc statuta non obtinentur merentur carere officio suscepto, sed talis poenitentia non infligitur nisi pro peccato mortali, ergo &c. Tertio sic ea quae simul statuuntur & eodem contextu cadunt sub simili obligatione. Sed ieiunia ab ecclesia instituta & abstinencia carni simul & eodem contextu sunt statuta, ergo pari iure censentur. Cum ergo comedere carnis in quadragesima & in alijs ieiunijs ab ecclesia constitutis sit peccatum mortale nisi excuset infirmitas vel vergeat evidens necessitas, patet quod frangere ieiunia absque rationabili causa est eodem modo peccatum mortale. Hoc etiam videtur de cere Hier. ad Luciam, & habetur dist. 66. cap. Vnde in quodam de ieiunijs & dicens: Vna quaeque provincia in sensu suo abundat, & precepta maioris legis apostolicas arbitretur. Hec ergo dicit ieiunia cadere sub precepto maioris, ubi est consuetudo robore statuta.

7 QVANTVM ad tertium sciendum est quod circa ieiunium tria sunt observanda. Vnum est de prohibitione ciborum, quia in omni ieiunio ab ecclesia instituto omnino abstinendum est a carnibus quae possunt nutriri & praebent fomentum libidinis: in quadragesima autem non solum abstinendum est a carnibus, sed etiam ab ovibus & caseis, sicut habetur de consec. dist. 4. cap. Denique in alijs autem ieiunijs non leguntur prohiberi ova & casei, & in talibus quod non est prohibitum videtur esse consuetudo. Secundum attendendum est hora, quia in quadragesima & ieiunijs quatuor temporibus debet ieiunans comedere vsque ad vespertas, sicut habetur de consec. dist. 4. cap. Solent, & cap. In ieiunijs. Et istud potest intelligi dupliciter: vno modo de hora diei vespertina, & istud nusquam servatur. Cum hora diei vespertina sit hora decima, vel undecima. Omnes autem ieiunantes censuerunt comedere hora sexta. Si autem intelligatur de vespere quantum ad diuinum officium, sicut verba statuti videtur sonare, videlicet quod dictis vespere comedat, sic melius servatur a ieiunantibus in quadragesima antequam comedatur, non dicantur tamen hora diei vespertina, sed hora sexta: & quia in talibus consuetudo quam omnes vel plures tenent & maxime quae ecclesia scit & tolerat, & quod plus est facto suo approbat totaliter excusat, ideo comedentes in quadragesima & quibuscumque alijs ieiunijs circa hora sexta non peccant, quia tam papa, quam cardinales, prelati & religiosi sic observant. Tertium attendendum est circa ieiunium quod non licet pluries eodem die cibum sumere nec aliquod cuius principalis vltus ordinatur ad comestionem: potus autem non est prohibitus, nec ante prandium nec post, nec vltus specierum quae principaliter ordinantur ad alterandum vel ad digerendum cibum. Si autem cum speciebus miscantur aliae res pertinentes ad cibum (et non alterantur per species quae remaneant in propria forma) datili confecti & in pinolo in quo pinole remaneant in propria forma solum congruunt per alias species non credo quod licet tum sit talibus vti extra prandium temporibus ieiuniorum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod sicut ad seculares principes pertinet condere leges de his quae pertinent ad utilitatem communem in rebus temporalibus, sic ad praelatos ecclesiarum pertinet statuere ea quae cedunt ad communem utilitatem fidelium in spiritualibus, ieiunium autem est huiusmodi, valere enim ad tria. Primum ad concupiscentiam carnis reprimendam: ut enim allegat Hier. sine cerere & bacco friget vltus, id est per abstinenciam cibi & potus tepescit luxuria. Secundo valet ad hoc quod mens liberius eleuatur ad sublimia contemplanda: vnde

posse & speciali causa: posset enim ecclesia praecipere contigatis quod continetur in diebus ieiuniorum, vel aliquo certo die, sicut illicitum est eis vti matrimonio in loco sacro, quamuis non posset praecipere quod semper continerent, & eodem modo ecclesia potest praecipere quod pro certis diebus teneantur ieiunare, licet forte non posset praecipere quod omni tempore ieiunemus. Vel aliter diceretur quod duplex est genus erogationis, quoddam quod totaliter excedit necessitatem salutis, sicut continentia & paupertas: & tale non cadit sub precepto sed sub consilio: aliud est quod in generali pertinet ad necessitatem salutis, quous non secundum istum modum vel illum, sicut est ieiunium, quia in generali quilibet tenetur tantum ieiunare, vel tantam abstinenciam carni adhibere ut per superfluitatem cibi non subruatur salus corporis, & fortiori ratione salus animae: & quia non idem modus abstinenciae conuenit omnibus, ideo per praecceptum interpositum potest determinari modus ieiunandi quous ad vires & cibaria secundum quod ecclesia iudicat communiter expedire.

9 AD secundum dicendum quod ieiunium in generali cadit sub precepto iuris naturalis: & sic prohibetur malum secundum se, scilicet comestio superflua quae est in subuersione salutis corporalis & spiritualis. Modus autem spiritualis ieiunandi cadit sub precepto iuris positivi. Et licet non loquantur verbum praeccepti, conueniunt tamen esse praecceptum ex alijs, puta ex poena quae debetur transgressoris statutorum ecclesiasticorum approbatorum per generalem ecclesiae consuetudinem. Et ex alijs quae simul cum ieiunio prohibentur, sicut est esus carnis, & huiusmodi.

QUAESTIO X.
Vtrum omnes teneantur ad seruandum ieiunia ab ecclesia instituta.

SECUNDO 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 quous iusti non indigent, sed peccatores, sed iusti teneantur seruare ieiunia, ut probatur, ergo multo magis omnes alij. Probatur quia bona sunt ieiunia excofari a ieiunio quous adulti qui sunt fortes, sed pueri videntur obligari ad seruandum ieiunium indicium per ecclesiam in noua lege, quia in veteri lege quae fuit minus perfecta indicabatur eis ieiunium, ut patet Ios. 2. ubi dicitur sic: Sanctificate ieiunium, congregate paruulos & fugientes vbera, ergo in noua lege obligantur ad seruandum ieiunium, ergo multo fortius & pauperes.

1 Item arguitur quod laborantes non debeant a ieiunijs excusari: quia bonum spirituale debet praeponi 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.

2 RESPONSIO. Dicendum est quod ad ieiunium institutum per ecclesiam non tenentur pueri, infirmi, pauperes, laborantes observare, ut inferius declarabitur: quod autem pueri non teneantur, quia praecceptum non obligat nisi secundum intentionem praecipientis, ecclesia autem statuendo ieiunium intendit incrementum virtutum refectare & naturam conseruare. Cum igitur ieiunium pueris sit nocivum & notabiliter corruptivum naturae, patet quod non est intentio ecclesiae eos obligare. Assumpta probatur: quia in pueris non solum exigitur cibum ad actum nutritivum sed etiam ad augmentum. Et quia nondum virtus naturae tantum in eis conualuit ut possint simul de cibo sumere quod sufficit ad vtrumque, ideo indigent frequenti sumptione cibi, alia notabiliter lederentur. Et propter hoc non competit eis ieiunium dum sunt in augmento. Tempus autem augmenti est vsque ad tertium septennium inclusivum ut in pluribus, & ideo ante hoc tempus non artantur ad omnia ieiunia ecclesiae observanda, nisi illi in quibus virtus naturae peruenit ad robur corporis, quia res naturales non eodem modo se habent in omnibus.

3 Ex eodem patet quod infirmi non tenentur ad talia ieiunia. Tum quia propter debilitatem virtutis quae infirmitate premiuntur. Tum propter horam ieiunandi quae non posset ab infirmis observari cum non debeant comedere nisi paroxismo recedente, vel aliis horis de consilio medicorum prout conuenit reuersioni infirmitatis suae.

De pauperibus autem dicendum quod paupertas in eo casu

eos excusat quando non possunt habere simul hora comestionis quod sufficit ad victum vnius diei, sicut frequenter contingit egenis qui frustratim elemosynas querunt, vel etiam quando ex praecedenti inedia debilitati sunt, ita quod ieiunium sine magno incommodo ferre non possunt. De laborantibus autem distinguendum est, quia si sine labore sibi sufficere possint, non excusantur a ieiunio, si autem non possint, nisi laborando, si etiam ieiunando cum minori labore sibi possint victum acquirere pro persona sua & familia sua, cuius curam gerunt, adhuc tenentur ieiunare: si autem alia non possint tantum laborare quod victum sufficientem acquirant nisi ieiunium frangendo, possunt secundum dispensationem sui sacerdotis ieiunium soluere & laborare. Ex quo patet quod intentio maioris lucri non necessarii eos a peccato non excusat si ieiunium frangant: nec iterum illi a peccato excusantur, qui nolunt operarios educere, nisi tali pacto ut ieiunium soluant. Et quia peregrinatio inter labores computatur, sed non inter necessarios ad victum, ideo videtur dicendum quod propter peregrinationem assumptam voluntarie, nullo modo frangendum est ieiunium: quando autem imponitur a confessoribus captandum est tempus, ut explicatur absque fractione ieiunij. Et si ieiunium infra tempus peregrinationis occurrat, temperandum est labor vitae, ut ieiunium observetur: quia non videtur sufficiens ratio transgrediendi generale praecceptum ecclesiae per id quod voluntarie assumitur, vel quod a simplici sacerdote imponitur.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod si iusti quam peccatores teneantur ad ieiunia per ecclesiam instituta, nisi excuset eos aliqua de causis in corpore solutis assignatis.

8 Ad secundum dicendum quod illud quod allegatur de pueris Ios. 2. cap. fuit specialis casus ad placandum Deum Ninivitis vehementer iratum, nec debet trahi ad communem legem.

9 Ad tertium dicendum quod pauperes qui possunt habere hora comestionis illud quod sufficit ad victum vnius diei, non excusantur a ieiunio: pauperes tamen qui nihil habent nisi quod frustratim querunt videntur a ieiunio excusari, ideo &c.

QUAESTIO XI.
Vtrum comedens tempore ieiunij plusquam semel qualibet vice peccet mortaliter.

SECUNDO queritur de ieiunio, vtrum comedens tempore ieiunij plusquam semel qualibet vice peccet mortaliter. Et videtur quod non, quia sicut obligat praecceptum sic & votum, sed illa quae vouit virginatatem, & postea contrahit, in primo actu peccat, sed in alijs non, ergo similiter in proposito quous tenetur ad ieiunium, in primo actu quo frangit ieiunium peccat, sed non in alijs.

2 Item quod semel fractum est, non potest amplius frangi. Sed ieiunium in secunda comestione frangitur, ergo ultra non potest frangi in tertia vel quarta.

3 Item poena debet proportionari culpari, sed comedenti pluries in die non infligitur maior poenitentia, quam si solum bis comederit, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia ex forma praeccepti ecclesiae tempore ieiunij licet tantum semel comedere, 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 praecceptum negatiuum obligat semper, & ad semper. Sed praecceptum 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 praeccepti, quod non est verum: cadit ergo sub praeccepto illud solum quod est negatiuum, scilicet quod nullus comedat ultra semel, ergo ad hoc obligatur homo per totum tempus, quare quacunque vice comedat praeter semel, semper est transgressor praeccepti, sed omni hora transgrediens praecceptum peccat mortaliter, ergo qui tenetur ad ieiunium quotienscumque ultra semel in die ieiunij comederit peccat mortaliter.

6 Item praecceptum obligat ad intentionem praecipientis, sed intentio ecclesiae praecipientis ieiunare, est ut 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 praecceptum alienum, sed ille qui vouit continere, & postea contrahit peccat in quo libet actu quo petit debitum, ergo ille qui tenetur ex praeccepto ieiunare



ieiunare peccat in qualibet comestione qua comeditur ultra semel. Item celebrans in die plusquam semel, totiens peccat mortaliter quotiens celebrat, nisi iusta causa eum excuset: ergo comedens in die plusquam semel totiens peccat mortaliter quotiens comedit, nisi iusta causa eum excuset, puta infirmitas, vel alia necessitas. Antecedens patet: consequentia probatur, quia sicut ecclesia prohibet celebrare in die ieiunij plusquam semel, ita in die ieiunij prohibet comedere ultra semel.

Item autem et si sit probabiliter dubium, videtur tamen multum durum: & ideo potest aliter dici & mitius, quod talis non peccat mortaliter in qualibet comestione. Multum enim refert præceptum negativum iuris naturalis, & iuris positivi. Iure enim naturali prohibetur actus qui de se est malus, ut moechari: & ideo omnis talis actus aequaliter cadit sub prohibitione, & peccat mortaliter secunda vice sicut & prima, & sic de aliis omnibus. Iure autem positivo prohibetur actus qui non est malus secundum se, sed bene potest fieri: imò in casu est necessarium fieri, ut comedere, vel de se videtur esse valde bonum, ut dicere diuinum officium alta voce. Et ideo prohibitio ecclesiarum vel iuris positivi potest cadere super unum actum, & non super alium ex causa: sicut tempore interdicti prohibetur diuina celebrari alta voce, sub hac tamen prohibitione non cadit dies natiuitatis domini, pasche, pentecostes, assumptionis: ut habetur in 6. de sentent. excommunic. Alia mater. Et eodem modo potest cadere sub præcepto ecclesiarum una comestio, & non alia, & in hoc nullum est dubium: sed utrum cadat sub prohibitione ecclesiarum secunda, & non tertia vel quarta, posset videri quod sic: quia statutum de ieiunio videtur ponere certum limitem in comedendo, quem non licet transgredi. Et ille limitis est semel comedere, ultra enim non licet: igitur sicut esset de præcepto, quo præcipitur cuiuslibet non transgredi certum limitem, puta pontem, nisi per unum passum, sic videtur esse de præcepto ieiunij, per quem ponitur certus limitis comedendi, puta semel, ultra quem non licet comedere: sed per præceptum quod nullus transiret pontem nisi per unum passum, ille qui transiret per unum passum, & adhuc ultra, puta per duos passus esset transgressor præcepti: sed si ille idem ultra procederet per tres passus quatuor vel mille passus, non videretur committere novam transgressionem, quamvis videretur maior transgressio propter maiorem contemptum præcepti seu prohibitionis: ergo similiter in proposito ille qui transgreditur limitem ab ecclesia positum, scilicet semel comedere in die peccat: sed transgredi istum limitem, scilicet unam comestionem per unum passum, vel per multos, hoc est, per unam vel multas comestiones ultra semel non multiplicat peccatum, quamvis intendere possit peccatum propter maiorem contemptum. Et confirmatur, quia statuta poenitentiarum, & maxime quæ respiciunt communitatem, non sunt amplius da, ut sint in lacum damnationis, sed potius restringenda: & maxime quando sunt de iis quæ aliis sine peccato fieri possunt, sed tale est statutum de ieiunio, ergo &c. Ellet autem in magnum lacum 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 præceptum de ieiunio, sed per nullum aliud præceptum obligatur ad amplius non comedendum illo die, ergo si comedit non peccat. Item per præceptum de ieiunio conceditur una comestio, & pluralitas comestionum prohibetur, sed omnis pluralitas opponitur unitati eodē genere oppositionis, vel secundo eandem rationem, ergo omnis pluralitas comestionum una prohibitione prohibetur, & una transgressione perficitur, & non pluribus. Vnde si in die ieiunij aliquis proponat de mane quod non ieiunabit illo die, & in illo proposito perseverat, peccat unico peccato, licet illo die ter vel quater comedat, quia per præceptum de ieiunio prohibetur pluralitas comestionum, qualiter est transgressio limitis statuti, qui enim est citra limitem & in limite potest ipsum transgredi, non autem qui est ultra, quāvis 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 novam transgressionem non potest facere nisi redeundo citra limitem, quod non potest esse in eodem die.

AD PRIMAM rationem alterius opinionis patet solutio ex prædictis. Ad secundum dicendum quod intentio præcipiens est duplex, scilicet de materia præcepti, & de fine. Et hoc etiam videmus in præceptis diuinis: præcipit enim Deus honorare parentes, & huiusmodi, & quia præcipiens intendit hoc ut fiant cum sint materia præcepti: intendit etiam ut per hoc facientes mereantur vitam eternam. Et hæc est intentio de fine, ut dicitur Mat. 19. Si vis ad vitam ingredi, serua mandata Dei: & ad hanc intentionem implendam quilibet non tenetur nisi ex suppositione si velit finem consequi: alioquin qui honoraret parentes, & non habe-

ret gratiam, quæ est principium merendi vitam eternam, esset præcepti transgressor, quod non est verum. Similiter in proposito intentio ecclesiarum statuens ieiunium est quod comedatur semel & determinata cibaria: & ideo ad hanc intentionem implendam quilibet tenetur, cum ista cadant sub materia præcepti: quod autem per hoc caro maceretur, finis proimus est intentionis ecclesiarum: & hoc non cadit sub præcepto, potest enim contingere quod aliquis ita delicatè vescatur una vice, quod magis nutrietur corpus eius, quam aliter pluries comedendo minus delicatè, & tamen unus est transgressor præcepti, & non alius.

AD TERTIUM dicendum quod ille qui simplici voto vouit continentiam, præclaudit à se omnem actum carnalem. Et ideo si contrahat in primo actu matrimonij peccat, quia poterat seruare continentiam quam vouit intrā de religionem: in omnibus etiam actibus sequentibus peccat si petat debitum, quia hoc est voluntatis, sed non peccat reddendo debitum, quia illud est necessitatis, sed per præceptum ieiunij non præclauditur 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.

AD QUARTUM dicendum est quod celebrare plures missas in die præter diem natiuitatis domini est prohibitum propter figuram, quia sacramentum eucharistie quod conficitur in missa est rememoratiuum passionis domine, sicut ipse dicit. Hoc facite in meam commemorationem. Et quia passio Christi uno die completa fuit tantum semel, ideo ad hoc representandum statutum fuit tantum semel in die celebrare. Item propter fragilitatem humanam, quia huic sacramento debetur summa veneratione cum summa puritate & deuotione, & quia vix homo posset se pluries in die ad debitam venerationem & deuotionem parare, præsertim cum talia minuuntur per frequentationem: ideo concessum fuit tantum semel in die missam celebrare, nisi casus necessitatis aliud suadeat: utriusque autem rationi prædicti statuti obuiat tertia & quarta celebratio, sicut secunda, sed de præcepto ieiunij scilicet eius, quia non prohibetur nisi transgressio limitis statuti in comedendo modo quo superius declaratum est.

AD ARGUMENTUM quod fiebat principaliter ad questionem dicendum est quod vnicuique comestioni non repugnat secunda, tertia, & quarta, quatenus quilibet est comestio, imò sunt in hoc similes, sed repugnat quatenus sunt plures, & sic cadunt sub prohibitione: & quia plura in quocunque numero opponuntur vni vna oppositione, ideo prohibetur vna prohibitionem, & in omnibus committitur vna transgressio.

QUESTIO XII.

Utrum oratio sit in præcepto.

Tho. 2. 2. q. 83.

DUBITATUR queritur utrum oratio sit in præcepto. Et videtur quod non, quia oratio non valet sine attentione, dicitur Gregorius, quod Deus illam orationem non exaudit, ad quam orans non attendit. Sed attentio non potest cadere sub præcepto, quoniam impossibile sit mentem orantis non euagari, ergo nec oratio.

Item quicquid Deus dat, liberaliter dat, sed quod datur precibus non liberaliter datur. Dicitur enim Seneca: Nulla res grauius conat, quam quæ precibus empta est, ergo Deus non est orandus, ut aliquid det.

IN CONTRARIUM est quod dicitur, Luc. 18. Oportet semper orare, & non deficere, ubi dicit Chrysostomus: dum dicit oportet, necessitatem dicit, sed nulla necessitas est nisi ex aliquo præcepto, ergo &c.

RESPONSIO. Videnda sunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum est de oratione ad cadat sub præcepto. Secundum est, utrum ad eam requiratur attentio.

QUANTUM ad primum sciendum est quod duplex est oratio, quædam priuata, alia solennis, & publica, & utraque cadit sub præcepto, sed differenter: quia oratio priuata cadit sub præcepto in generali absque determinatione loci & temporis, & in speciali. Solennis vero & publica cadit sub præcepto & in speciali. Primum patet, quia ea quæ sunt de necessitate salutis cadunt sub præcepto. Sed oratio est de necessitate salutis, ergo &c. Minor patet, quia salus non acquiritur sine spiritualibus bonis quæ non datur nisi à Deo, sed illa non impetrantur nisi per orationem, per quam à Deo petuntur, sicut dicit Augustinus, de ecclesiast. dogmatibus: Nullum credimus ad salutem venire, nisi Deo iuvante, nullum inuitatur nisi Deo auxiliante salutem suam operari, nullum nisi orante auxilium promereri, ergo oratio est de necessitate salutis: oratio dico in generali accepta, scilicet ut quandoque

quandoque oretur Deus, & petantur necessaria ad salutem ab eo, quando autem oratur vel quomodo mentaliter orandum vel volenter non est determinatum aliquo præcepto, sed relinquitur arbitrio cuiuslibet eligere sibi tempus, & modum magis sibi de uotum. Oratio autem solennis & publica est illa quæ incumbit ministris ecclesiarum ex officio, qualiter sunt medij inter Deum et populum. Et ad hanc tenentur ex præcepto ecclesiarum secundum formam sibi additam, unde tenentur ad horas canonicas dicenda: & hæc oratio debet esse vocalis, quia cum non fiat ab orate pro se solo, sed pro aliis, ideo non debet solum esse mentalis, sed vocalis, ut per orationem voce expressam alij ad deuotionem excitentur, & ut populus intentionem suam confirmet ministris orantibus, & hoc non solum est in præcepto quo ad ministros, sed etiam quo ad populum. Unde secundum statuta canonum populares tenentur diebus dominicis & festiuis diuina officia inter se, sicut habetur de consecratione, dist. 1. cap. Missas. Et sic patet primum.

QUANTUM ad secundum, scilicet an requiratur attentio: dicendum quod ad orationem & ad quodlibet aliud opus potest requiri attentio dupliciter. Vno modo ut oratio ab attentione procedat. Alio modo ut attentio continuè concomitetur orationem. Primum modo requiritur attentio ad orationem tam priuatam quam publicam, non solum propter meritum, sed etiam ad vitandum peccatum in casu in quo oratio dicitur ex præcepto. Quod patet sic: quia nullum opus est meritorium, nisi ex intentione procedat, aliis non est opus humanum, cum homo sit homo per rationem & voluntatem. Si ergo oratio debet esse meritoria, oportet quod procedat ex intentione, similiter si vitatur transgressio præcepti idem debet fieri: quia cum præceptum non detur nisi hominibus, oportet quod non solum impleatur ex imaginatione quæ communis est nobis & brutis, sed ex deliberatione quæ requirit attentionem, non requiritur tamen quod attentio actualiter concomitetur totam orationem, quia nec hoc requiritur in quibuscunque operibus bonis, nec est possibile propter facilem euagationem hominis mentis, requiritur tamen quod orans scienter non distrahat mentem ab attentione: hoc enim non potest esse sine culpa veniali vel mortali. Si enim euagatio sit solum secundum actum interiorem, licet sit temeraria & grauis ex quo est à proposito: forte tamen non est peccatum mortale, nisi esset contemptus, quia ecclesia non habet iudicare de actibus meris interioribus: & ideo non potest ea ponere sub præcepto. Propter quod minister ecclesiarum si dicendo horas scienter cogitat aliud, non videtur transgressor præcepti ecclesiarum, quia tunc est natura facti: si autem euagatio mentis sit ex hoc quod quis scienter occupat se in actu exteriori, qui non comparatur secum attentionem orationis, tunc videtur esse culpa mortalis, & directè contra præceptum ecclesiarum, quod habetur extra de celebratione missarum, capitulo dolentes referimus. ubi dicitur sic: districte precipientes in virtute obedientie, ut diuinum officium diurnum pariter & nocturnum, quantum eis Deus dederit studiosè pariter celebrent & deuotè. Hoc autem non observant qui occupado se in actu exteriori, scienter sibi attentionem subtrahunt.

PER HOC patet responsio ad primum argumentum, quia attentio orationis cadit sub præcepto quo ad hoc, ut oratio ab intentione procedat, & ut orans sibi scienter intentionem non subtrahat, occupando se in actu exteriori incompossibili, non autem cadit sub præcepto, quod actualis attentio totam orationem concomitetur.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod Deus dat oranti, non minus liberaliter dat, quia non datur ut orationis pretium, sed vult Deus orari à nobis, ut det nobis fiduciam recurrendi ad ipsum in necessitatibus nostris.

Sententia huius distinctionis xvi. in generali & speciali.

PERFECTIONE autem poenitentiarum. Superius determinauit magister de poenitentia generaliter, hic determinat de poenitentia partibus. Et diuiditur in duas, primò distinguit poenitentia partibus. Secundo mouet quoddam questionem circa comparisonem ipsarum partium poenitentiarum ad invicem. Secunda ibi, distinctio 17. Hic oritur quæstio triplex, prima est principalis lectio. Et diuiditur in duas partes. Primum determinat de partibus eius integralibus. Secundum de partibus eius quasi subiectiuis. Secunda ibi, prædictis veniunt ad sciendum. Prima in tres. Primum enumerat. Secundum enumerat declaratur. Tertiò poenitendi modum insinuat. Secunda ibi, Compunctio nobis commendatur. Tertia ibi, Et ideo discretio poenitendi. Et hæc tertia diuiditur in duas. Primum insinuat nomen poenitentiarum. Secundum falsè. Secunda ibi, Et sicut sunt diuisi fructus poenitentiarum. Prima istarum in tres. Primum ostendit

modum poenitendi quantum ad contritionem cordis. Secundum quantum ad confessionem oris. Tertiò quantum ad satisfactionem operis. Secunda ibi, Caveat ne ductus verecundia. Tertia ibi, Caveat autem ne prius dominicum corpus. Secunda autem pars principalis in qua determinat de partibus quasi subiectiuis diuiditur in duas. Primum distinguit illas partes. Secundum profertur alteram illarum, scilicet de poenitentia venialium quæ habet specialem dubitationem. Secunda ibi, Quæ autem poenitentibus.

IN speciali procedit sic. Et primò proponit quod ad veram poenitentiam requiritur compunctio cordis, confessio oris, & satisfactio operis: sicut Deum offendimus corde, ore, & opere. Et addit quod tres sunt mortes peccati, cordis, scilicet oris & operis, & mala consuetudinis, quæ significantur per tres mortuos à Christo suscitatos, unum suscitauit in domo, per quam figuratur peccatum cordis, alium extra portam per quam figuratur peccatum oris vel operis. Tertiū iam quadriduorum facientem, per quam figuratur peccatum consuetudinis. Postea has tres enumeratas declarat sic in littera. Et primò quantum ad compunctio cordis ut considerantur peccati circumstantia & dāna quæ per peccatum incurruntur, sicut patet ex dictis Aug. & plenius habetur in littera. Postea quantum ad confessionem oris dicit quod confessio non debet diuidi. Et de hoc plus dicitur in distinctio sequenti. Deinde dat modum verè poenitendi quantum ad satisfactionem: quia verè poenitēs qui vult facere fructus dignos poenitentiarum debet se restringere à ludis, & spectaculis seculi quæ impediunt quādoque veram poenitentiam, & debet satisfacere secundum qualitatem & quantitatem culpæ. Et postea ostendit quæ sit falsa poenitentia. Et dicit quod exilis in statu, vel officio vel negotio quæ non possunt exerceri sine peccato non potest verè poenitere nisi predicta dimittat. Postea distinguit triplicem poenitentiam illam, scilicet quæ agitur ante baptismum, quia adultus cum baptizatur non potest novam vitam inchoare nisi poenituerit eum veteris vitæ. Alia est poenitentia post baptismum. Et hæc est duplex una est quæ agitur pro peccatis mortaliibus, alia est quæ agitur pro peccatis venialibus, quæ non sunt omnino negligenda, quia & si leuia videantur, multiplicata tamen grauant & opprimunt, sicut aqua paulatim intras submergit nauem. Vltimò dicit quod pro venialibus delictis sufficit oratio dominicalis cum aliqua contritione: pro mortalibus autem non sufficit, sed requiritur amplior contritio & amplior satisfactio. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO I.

Utrum contritio, confessio, & satisfactio sint partes poenitentiarum.

Thom. 3. q. 90. ar. 2. & 3.



CA distinctionem illa queritur de quatuor. Primum est de partibus poenitentiarum. Secundum est de remissione venialium. Tertium est de circumstantiis peccati. Quartum est de impedimentis veræ poenitentiarum. Primum ergo queritur utrum contritio, confessio, & satisfactio sint partes poenitentiarum. Et arguitur quod non, quia omne sacramentum dispensatur à ministris secundum quamlibet sui partem. Sed contritio non confertur poenitenti à ministris, ecclesiarum, ergo ipsa non est pars sacramenti poenitentiarum.

Item quia si illæ essent partes sacramenti poenitentiarum, aut essent partes subiectiue, aut integrales: non subiectiue, quia totum perfectè saluatur in quolibet parte subiectiua, sed sacramentum poenitentiarum non saluatur perfectè in aliqua illarum trium partium, quia sacramentum poenitentiarum non saluatur in sola contritione & sic de cæteris, ergo nec sunt partes subiectiue, nec integrales, quia totum integrale requirit actualiter quamlibet sui partem, sed sacramentum poenitentiarum dum exhibetur non requirit actualiter satisfactionem, ergo satisfactio non est eius integritas.

IN CONTRARIUM arguitur, quia per poenitentiam exhibetur poena pro satisfactione culpæ, sed culpæ in Deum commissæ debetur poena interior & exterior (ut patet in illis qui sunt in inferno) & ad integritatem poenitentiarum pertinet poena interioris contritionis & exterioris satisfactionis, non est autem dubium quin confessio pertineat ad sacramentum poenitentiarum, ergo illa tria sunt de integritate poenitentiarum.

RESPONSIO. Poenitentia ut patet ex prædictis 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 nullus simplex ha-

bat partes, 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, prout tamen fide & spe, quae ostendunt per hoc reconciliationem fieri apud Deum. Poenitentia autem ut est sacramentum partes habet, sed illae 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 aliquod sensibile extrinsecum adhibendum ut patet ex his quae dicta sunt supra, distincte. 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 praerogativa necessarii ad hoc quod poenitens sit dispositus ad suscipiendum effectus sacramenti, qui sunt gratia & remissio peccati. 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 exolunt poenam in confessione sibi iniunctam, nihilominus fuit prius verum sacramentum, ergo satisfactio non est de intrinseca sacramenti poenitentiae tanquam pars: sed sicut contritio praerogatur tanquam dispositio poenitentis, sine qua effectus sacramenti non recipitur, sic satisfactio communicatur tanquam operatio sine qua fructus sacramenti in impenitente 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, siue antedecenter, siue 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 accipiendi partem pro quocumque quod requiritur ad poenitentiam antedecenter, vel consequenter, quorum utrumque concessum est.

QVAESTIO II.

Utrum peccatum veniale possit remitti sine mortali.

Thom. 3. q. 7. ar. 4. & infra d. 21. q. 2.



SECUNDO 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.

1 Item veniale peccatum debetur poena finita, sed illam potest homo solvere exiens in peccato mortali, ergo potest de veniali peccato satisfacere.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Gregor. quod peccatum veniale obscurat mentem, sed mortale obtenebrat mentem. Sed obscuritas non remouetur nisi per lucem, lux autem spiritalis 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 invicem, ergo cum venialia nullam inter se connexionem habeant ex parte conversionis propter diversitatem materiae circa quam sunt, nec ex parte adhesionis, quia gratiam non tollunt, ideo quodlibet veniale potest tolli sine altero. Mortalia vero ex parte conversionis connexionem non habent, sed ex parte adhesionis eam habent, quia quodlibet eorum priuat 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.

1 Primus est, quod peccatum mortale potest dimitti sine veniali, licet non possit fieri e converso. Cuius ratio est duplex. Prima quia in per se ordinatis remotio prioris remouetur posterius, nec posterius restituitur nisi priore restituto: seruius autem charitatis cui opponitur veniale est posterior charitatis cui opponitur mortale, ergo quando charitas non restituitur, nec seruius charitatis restitui potest, sed manente peccato mortali charitas non restituitur: ergo nec seruius 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, qui sit inimicus eius, ergo non est satisfactoria pro aliquo peccato quatenus: quia leui vel veniali.

6 Alius modus dicendi est, quod peccatum veniale potest dimitti sine mortali. Cuius ratio est duplex. Prima est, quia differre peccatum mortale a veniali, id quod in mortali sunt tria, scilicet culpa quae consistit in deordinatione actus, offensa quae consistit in priuatione gratiae, non enim Deus dicitur offendi a peccatore secunda affectum, sed secundum effectum in quantum priuat peccatore gratia quae habetur ad amicum. Tertio est poena aeterna quae peccato mortali debetur. Propter quod ad remissionem peccati mortalis requiritur reordinatio voluntatis per contritionem contra culpam, restitutio gratiae contra offensam, & commutatio poenae aeternae in temporalem. Sed in peccato veniali est quaedam culpa propter deordinationem actus, sed non est ibi offensa quae consistit in priuatione gratiae, quia peccatum veniale de se non tollit gratiam, & est ibi poena debita, sed finita: igitur ad dimissionem eius non requiritur reordinatio voluntatis per debitam displicentiam eius quod indebitum placuit, & solutio poenae finitae, non autem restitutio gratiae, quia non est amissa ratione peccati venialis, sed haec possunt 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 poenitet in inferno pro peccato veniali poena finita vel infinita: si finita, fortiori ratione potuit eam in praesenti vita solvere si vixisset non obliuente peccato originali, cum quo non fiat gratia. Si infinita, videtur inconueniens, cum secundum taxationem diuinam peccatum veniale non debeat nisi poena finita. Forte 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 de facta 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, vel poenitentia debetur veniali est quoddam bonum temporale, ut patet 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 peccati venialis debita.

9 Primus istorum modorum est communior, sed secundus est probabilior, quod patet per rationes primi modi discurrendo. Ad primam quod dicitur quod peccatum mortale opponitur charitati, veniale autem seruius charitatis: dicendum quod ex neutra parte est oppositio formalis, quum enim utrumque peccatum tam veniale quam mortale consistat in deordinatione actus, utriusque tantum opponitur reordinatio actus formaliter: charitas autem vel seruius charitatis nulli eorum opponitur formaliter, sed charitas consecutiuè opponitur peccato mortali, quia non stat cum deordinatione actus peccati mortalis: seruius autem charitatis non opponitur peccato veniali nec formaliter, ut dictum est, nec consecutiuè, quia cum peccato veniali stat charitas, & seruius charitatis quia tunc seruius cum charitatis, aut intelligitur intensio charitatis quia tunc ad habitum, & iste nunquam minuitur per quodcumque peccatum, ut in praecedentibus dictum est: aut intelligitur de intentione charitatis quantum ad actum, & talis seruius non opponitur veniali, quia cum tali seruiore possit peccatum veniale minui, nec talis seruius sufficit ad deletionem peccati venialis sine ali qua displicentia vel contritione, sola autem displicentia vel contritio sufficit ad deletionem peccati venialis sine tali seruiore. Et ideo minor propositio praedicte rationis falsa est.

10 Ad secundam rationem dicendam quod aliquid potest esse acceptum Deo dupliciter. Vno modo tanquam remunerandum vita aeterna, & talis acceptio non est nisi per gratiam. Alio modo potest aliquid esse acceptum Deo tanquam remunerabile aliquo bono temporali: & sic bona facta extra charitatem sunt

Deo accepta. Et quia carere malo habet rationem boni, ideo bona facta extra charitatem sunt a Deo accepta non solum ad adipiscendum aliquod bonum 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 dicunt 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. Et igitur etiam isti quod puer veniens ad aetatem in qua potest peccare, nunquam peccat prius 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 possint augeri, non tamen possunt diminui: & ideo non oportet quod veniale dimittatur per intentionem luminis gratiae & charitatis, dicunt 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, quum in commissione peccati mortalis, quod dicitur obtenebrare.

QVAESTIO III.

Utrum circumstantiae possunt mutare speciem peccati vel eam intendere seu minuire.

Thom. 2. 2. q. 7. & q. 18. ar. 10.



PRIMO queritur de circumstantiis peccatorum. Et primo utrum circumstantiae possint mutare speciem peccati, vel eam intendere, seu minuire. 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 patet in primo libro, distinctio decimaquinta. Sed circumstantiae non sunt intrinsecae actui, quia iam non essent circumstantiae, quum circumstare sit stare circa rem, & non intra, ergo non sunt circumstantiae: possunt speciem peccati mutare, vel augere, vel minuire.

2 Item sicut circumstantiae male concurrunt ad actum peccati, ita circumstantiae bonae ad actum virtutis, sed circumstantiae bonae non variant neque mutant actum virtutis, ergo nec circumstantiae male actum peccati.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia vnum quodque potest variari, augeri, vel minui, secundum variationem, augmentum, vel diminutionem suae causae, sed circumstantiae male, sunt causa peccati, dicitur 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 QVANTUM 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 subiectiuè ut modus agendi, siue extrinsecè ut locus, tempus, conditio personae agentis, vel materiae circa quam est actus, & hinc & similia: quicquid igitur non pertinet ad substantiam actus prout est in specie naturae, & tamen aliquo modo concernit ipsum actum, dicitur circumstantia eius.

6 QVANTUM 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 accipitur de voluntate domini, vel praeter eius voluntatem: prima enim circumstantia concorda est rationis, sed secunda a ratione discordat, sic etiam quod res accepta praeter voluntatem accipitur de loco sacro directè est contra rationem propter reuerentiam sacri loci. Aliae sunt circumstantiae quae de se non important aliquam conuenientiam, vel disconuenientiam ad rectam rationem, important tamen superposito quodam alio: sicut accipere rem alienam in quantitate magna vel parua secundum se non discordat a ratione, supposito tamen quod indebitè accipitur, puta furto, vel rapina maioris 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 inclusam in auunt vel augmentant, sicut quod res aliena accipitur manu dextra, vel sinistra.

7 His suppositis dicendum est quod circumstantiae primi generis ponunt in actu rationem peccati. Et secundam multitudinem earum est in actu eodem multitudo peccatorum, sicut in acceptione rei alienae ponit speciem peccati quod accipitur clam vel per violentiam, quia primo modo est furtum. Secundo modo rapina. Si etiam accipitur 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 ubique in actu vno sunt plures defectus vel difformitates, ergo ibi sunt plura peccata. Maior patet, quia formalis ratio peccati consistit in hoc quod non conformatur recte rationi: & talis inconformitas vocatur defectus, vel difformitas actus moralis. Minor patet, quia in furtiua acceptione 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 sine 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 alijs peccatis quando in actu vno sunt plures circumstantiae male, quarum vna non est determinatiua alterius. Et sic patet qualiter circumstantiae primi generis se habeant 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 ponit in actu nouam speciem peccati, sed solum in eadem specie augent culpam vel minuant, quod patet ex ipsis terminis: quia quod non importat de se difformitatem sed importat augere vel minui non ponit speciem peccati, sed positam auget vel minuit, sed difformitates huius generis sunt huiusmodi, ut patet ex praecedentibus, ergo &c. Circumstantiae autem tertii generis nec ponunt in actu speciem peccati, nec positam augent vel minuant. 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, vel circumstantiae generis secundi: ut patet in exemplo posito de acceptione rei alienae cum manu dextra vel sinistra.

9 AD primum arg. in oppositum dicendum est quod circumstantiae non sunt intrinsecae actui quantum ad esse naturae. Et ideo non mutant, nec variant, nec augent vel minuant actum secundum esse naturae, circumstantiae tamen sunt intrinsecae actui secundum esse morale in quantum cadunt, vel eadere debent sub actu rationis deliberantis & voluntatis eligentis. Et ideo mutare possunt seu multiplicare speciem actus quantum ad rationem peccati, vel augere seu minuire 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 Dionysium, omnes circumstantiae debite requiruntur ad bonitatem actus, sed cum malum sit ex particularibus defectibus, quolibet mala circumstantia quae non est alterius per se determinatiua ponit spirituale malitiam in actu. Et sic in eodem actu secundum esse naturae possunt esse plures malitiae seu plura peccata secundum esse morale. 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 recludit bonum virtutis temperantiae & religionis.

QVAESTIO IIII.

Utrum omnes circumstantiae peccatorum sint confitendae.

Thom. ibi supra.



PRIMO queritur utrum omnes circumstantiae peccatorum sint confitendae. Et videtur quod sic, quia confessio debet correspondere contritioni, sed peccator debet de lingulis circumstantiis conteri, ut dicit Augustinus in littera, ergo debet de lingulis confiteri.

2 Item ad hoc sit confessio ut secundum quantitatem & qualitatem criminis imponatur poena satisfactionis, sed circumstantiae ostendunt quantitatem & qua

& qualitatem criminis, aut quia dant novam speciem, aut quia aggravaunt: ergo omnes circumstantie sunt confitendae.

3 IN CONTRARIUM arguitur sic: quia in confessione ne quilibet debet se accusare, & non alium infamare: sed per confessionem circumstantiarum contingeret quandoque quod homo revelaret personam cum qua peccavit, ergo circumstantie non sunt confitendae.

4 RESPONSIO. Dicendum quod circumstantie primi generis, quae ponunt novam 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 circumstantie primi generis ponunt speciem peccati in actu, & secundum multitudinem earum est multitudo peccatorum, ut probatur est: ergo omnes tales sunt necessario confitendae. Circumstantie autem secundi generis, ut videtur quibusdam, sunt necessario confitendae propter rationem ad quaestionem principaliter adductam: quia quantitas poenae debet correspondere quantitati culpe.

5 Aliis tamen videtur melius, quod non est necesse tales circumstantias confiteri, licet sit valde congruum: quia nunquam est de necessitate confessionis, nisi illud quod de se includit rationem peccati mortalis, & quod solum peccatum mortale prius gratiam quae est necessaria ad salutem: sed circa instantia secundi generis non ponunt speciem peccati mortalis, licet posita augerent, vel etiam minuant, quod etiam augmentum non est infinitum, ut patet ex poena debita: quia cum furto debatur poena aeterna, secundum durationem non debetur ei poena maior si fortum fuerit in maiori vel minori quantitate: sed solum secundum acerbitatem. Acerbitas autem non augetur in infinitum, quare &c. ergo tales circumstantie non sunt necessario confitendae, & valde tamen congruum est quod confitens confiteatur tales circumstantias: nec videtur ad plenum contritus, quando tales circumstantias omittit absque causa rationabili & necessaria. Circumstantie 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 dictum Augustini est intelligendum de debito congruitatis quantum ad circumstantias aggravautes, & non de debito necessitatis: quantum autem ad circumstantias ponentes speciem peccati, est debitum necessitatis, quantum autem ad illas tertij generis, neutrum debitum est ibi.

7 Ad secundum dicendum quod duplex est quantitas peccati, una quasi essentialis, quae est secundum speciem peccati, sicut homicidium est gravius furto: & haec quantitas necessaria est ad confitendum, & secundum eam est imponenda gravior satisfactio poenata contritioe & ceteris conditionibus. Alia est quantitas peccati in eadem specie, & ista congrue confitenda est, licet non necessarii: quia non est necessarium quod secundum hanc gravitatem taceatur poenitentia, multo minus quam secundum primam.

8 AD RATIONEM alterius partis dicendum est, quod homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest: si 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 quod circumstantia non veniret in notitiam personae de qua fit intentio. Si autem circumstantia sit de necessitate confessionis, non est aliquo modo omittenda, sed petenda est licentia a curato, vel eius superiore confitendi alteri personam ignorantem, quae licentia si non datur potest secum dicere, confitens circumstantias sui peccati. fecit enim quod in se est, & plus tenetur sibi quam alteri. Ex quo patet quod curiosi confessores qui inquirunt de circumstantiis peccati, etiam non necessariis ad confitendum, ut deveniant in cognitionem personae, cum qua aliquis vel aliqua peccavit graviter delinquit. Et debent alios munda seipso sedant, ut cum aliquis dicit se peccasse cum aliqua religiosa, cum illud sufficiat ad exprimendum circumstantiam peccati, si ulterius confessor inquirat cuius religionis sit mulier, utrum sit monialis, alba, an nigra, & cuius monasterij, ut tandem deveniat ad notitiam personae, talis confessor graviter peccat, & inducit confitentem ad peccandum: deterius autem & gravius peccant illi quam qui suadent confitentem quod revelet eis extra confessionem personam cum qua peccavit, ut possint hoc aliis dicere, & per consequens alium infamare, nisi esset talis casus quem confitens per seipsum tenetur dicere.

QVAESTIO V.

Utrum ludus, spectacula, militia, negotiatio impediant poenitentiam.



ARTO principaliter queritur utrum ludus, spectacula, militia, negotiatio impediant poenitentiam. Et videtur quod non. Primum de ludis, quia illud in quo potest consistere virtus non impedit, sed in ludis consistit virtus quae dicitur contritio, ut dicitur 4. Ethicorum, ergo ludus poenitentiam non impedit.

Item arguitur sic de spectaculis, quia multa alia sunt peccata graviora quam spectacula. Sed illa non dicuntur poenitentiae impedimenta, ergo nec ista debent poni. Item illa sine quibus res publica non potest conservari non sunt impedimenta operum poenitentiae & cuiusvisque virtutis, sed res publica non potest conservari sine negotiatione & militia, quia per militiam hostes impediunt, rem publicam comprimunt, per negotiationem vero necessaria procurantur, ergo militia & negotiatio non impediunt poenitentiam.

IN CONTRARIUM est quod dicit Gregorius, & habetur in littera 5. RESPONSIO. Dicendum quod 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 statu facta non est satisfactoria, ut communis tenetur. Illa vero sunt vitanda de congruitate quae sunt occasiones peccatorum, vel quae non decet itatum poenitentis qui debet esse lugubris. Dicendum est ergo per impedimenta quae assignantur a Gregorio. Et primo distinguendum est de ludis: quia quaedam ex se habent turpitudinem & culpam moralem, sicut illi qui ad viris & mulieribus agebatur in theatris ad luxuriam provocantes, & hi sunt a poenitente necessario vitandi. Alii sunt ludi qui procedunt ex gaudio devotionis, sicut contingit quod cum organis dicitur vox verus frequentia, & a choro alius, de quo David dicebat 1. Reg. 6. Ludum, & villoriam. & a talibus ludis non sunt retrahendi poenitentes. Alii sunt mediocres, de se nullo turpitudinem habentes, quos Philosophus liberales vocat, & in his potest quiescere modus virtutis servatus debitis circumstantiis: aliquid enim decet vnum quod non decet alterum. Et ideo poenitens cuius status requiritur sit magis moderatus debet uti talibus.

Circa spectacula similiter distinguendum est: quia quaedam sunt rerum turpium, & ad peccatum provocantium, sicut inspectio ludorum theatralium, & studiola inspectio talium peccatum est, & quandoque mortale. Unde Chrysostomus dicit, quod inspectores talium inuercendos & adulteros ipsa spectacula constituunt, & a talibus debent se arcere poenitentes ex necessitate. Alia vero sunt rerum ad devotionem incitantium, ut inspectio historiarum passionis Christi & sanctorum picturae, vel sculpturae: & in talibus vtile est poenitentibus se exercere. Alia vero sunt spectacula media, a quibus poenitens debet se plus temperare, quam alij: quia distrahit mentem quam poenitens debet habere collectam in Deum. De militia autem & negotiatione, & ceteris officiis quae de propinquo habent peccatum annexum, sciendum est, quod si poenitens vult a talibus abstinere, laudabile est, si autem non vult, sufficit quod vitet peccata ipsis annexa, ut secundum documentum 1o. Luc. 2. neminem concutiant per violentiam, & stipendijs proprijs contenti sint aliena non rapien-tes, & non utantur militia ad ostentationem, sed ad defensionem ecclesiae & reipublicae: similiter ad negotiationem sufficit, quod negotiator non habeat conditionem quae ipsum ab officio prohibeat, ut clericis & religiosi non licet negotiari, & quod non negotientur diebus interdictis, scilicet diebus dominicis & festiuis, nec tempore quo caritatem inducant, & quod sine fraude negotientur.

PER hoc patet responsio ad omnia argumenta praeterquam ad secundum.

Ad quod dicendum est quid 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 distrahit animum quem poenitens debet habere collectum in Deum, &c.

Sententia huius distinctionis xvij in generali & speciali



TEORIUM questio multiplex. Superius determinavit magister de partibus poenitentiae. Hic circa determinata moventur quaedam quaestiones incidentes. Et dividitur in duas: quia primo moventur las quaestiones. Et secundo prosequitur de eis ibi. Dicunt enim quidam finis confessionis. Et haec secunda dividitur in tres partes secundum tres opiniones quas prosequitur. Tertia ibi. Nunc

Nunc priusquam praemissis. Prima in tres. Quia primo tangit circa primam quaestionem unam opinionem. Et secundo aliam. Et tertio determinat quaestionem. Secunda ibi. Quod qui negant. Tertia ibi, quid igitur super his. Pars illa in qua prosequitur dividitur in duas. Quia primo obicit contra veritatem. Et secundo pro ipsa. Prima ibi, iam secundum quaestiones articulum. Secunda ibi, sed quod sacerdotibus confiteri oporteat. Illa pars in qua prosequitur tertiam opinionem dividitur in duas. Quia primo illam quaestionem determinat. Secundo ad objectiones secundae quaestiones contra veritatem factas respondet. Prima ibi, nunc priusquam praemissis. Secunda ibi, cum igitur ex his aliisque pluribus. Haec est sententia & divisio lectionis in generali.

IN SPECIALI vero sic procedit, & proponit tres quaestiones. Prima est utrum ad remissionem peccati sufficiat sola cordis contritio sine confessione & satisfactione. Secunda est, utrum sufficiat confiteri soli Deo, an oporteat hominem confiteri homini. Tertia utrum sufficiat confiteri laico, an oporteat confiteri sacerdoti. Circa primam quaestionem tunc tres opiniones: quidam enim dixerunt contritionem sine confessione & satisfactione sufficere ad salutem, & adducunt plures auctoritates quae ponuntur in littera, per quas ostendunt quod solum propositum confitendi, & interior cordis gemitus sufficit ad deletionem peccati: unde & leprosi mandati sunt antequam se ostenderent sacerdotibus. Et Lazarus prius suscitatus est in monumentum quia foras prodierat. Alii vero dicunt necessariam esse confessionem, nec sine ea peccatum dimitti tempus a se confitendi: qui dictas auctoritates solvunt, & alia pro se inducunt, quae videtur dicere quod sola confessio sufficit, & a morte liberat hominem, & facit a peccati profundo non absorberi. Et addit quod si sine confessione & peccati contritione, & poenae solutione deleantur peccata, clausae ecclesiae frustra essent: inducunt etiam quaedam auctoritates, quod 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 a se propositum confitendi & satisfaciendi: contritio enim est quedam confessio cordis. Auctoritates autem supradictae quae dicunt sine confessione & satisfactione remitti peccata referendae sunt ad confessionem cordis, & ad interioris 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, utrum sit necessarium confiteri homini, an sufficiat confiteri soli Deo, & adducit multas auctoritates tam de sacra scriptura quam ex dictis sanctorum Amb. Max. episcopi, Io. Chrys. Prosperi, quod sufficit confiteri soli Deo. Postea arguit in oppositum auctoritates beati Iacobi in canonica sua, Confitemini alteri peccata vestra, &c. Itē per Augustinum & auctoritatem Leonis papae, quae patent in littera. Deinde antequam respondeat ad istam quaestionem prosequitur tertiam, videlicet an sufficiat confiteri socio, an requiratur quod confessio fiat sacerdoti: & dicit quod debet fieri sacerdoti qui habet potestatem ligandi & solvendi. Si tamen desit sacerdos, potest fieri clericus, vel laicus, & quum adeit sacerdos debet sumi idoneus & discretus. Postea relit ad respondendum auctoritatibus illis quae videntur sonare quod sufficeret confiteri Deo. Et respondet primo ad auctoritatem Chrysostomi, qui dicit: Non dico ut te prodas in publicum, neque apud alios te accuses. & dicit quod non licet soli Deo confiteri si habeat sacerdotis copiam: sed intelligitur ubi crimine occultum est sufficit soli Deo dicere per sacerdotem, nec oportet publicare multis. Ad illud autem quod dicit Ambrosius, quod lachrymae lavant delictum, quod pudor est ore confiteri, dicit quod referendum est ad publicam poenitentiam, sine qua potest esse solus, dum tamen homo vere poeniteat, & conheatur deere sacerdoti. Per idem respondet ad auctoritatem Prosperii, addit etiam quod erubescit quae est dum homo homini confitetur, est pars poenitentiae. Et in hoc terminatur sententia lectionis in speciali.

QVAESTIO I.

Utrum illa quae concurrunt ad iustificationem impij sint simul vel habeant ordinem quo vnum praecedat alium.

Thom. 2. 2. q. 113. ar. 7. & 8.

TEORIUM distinctionem istam 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 utrum 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.

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.

IN CONTRARIUM arguitur, quia ad iustificationem requiritur motus liberi arbitrij in peccatum detestando. In Deu diligendo cum hac autem frequenter praecedunt gratiae infusio & peccati remissionem, ergo non omnia quae concurrunt ad iustificationem impij sunt simul.

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.

RESPONSIO. Circa quaestionem istam videnda sunt tria. Primum est quid sit iustificatio impij. Secundum est quae & quot requiruntur ad ipsam. Tertium est de ordine, vel similitudine ipsorum.

QUANTUM ad primum sciendum est, quod 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 simul sine successu dicitur peccator vel impius iustificatus. Et ideo bene dicit glossa Romano. octavo, quod iustificatio est remissio peccatorum.

QUANTUM ad secundum sciendum est quod cum actus activorum sunt in patiente & dispositio, iustificatio impij fit remissio peccati per eum commissi requirit ex parte peccatoris detestationem peccati quatenus est commissum contra divinum praecceptum. Alioquin non esset dispositio quod peccatum sibi a Deo remitteretur, dicente beato Augustino, quod nullus suae voluntatis arbitrio constitutus novam vitam suscipere potest nisi poeniterit eum vitam praeteritam: inconueniens enim esset quod voluntate peccatoris a peccato non auersa remitteretur ei culpa, propter quod in peccatore ut sit ad iustificationem recipiendam dispositus requiritur duplex motus liberi arbitrij, vel unus motus in duo, scilicet in Deum & in peccatum qualiter est contra reverentiam & obedientiam divinam commissum. Ex parte autem Dei requiritur infusio gratiae iustificantis. Et haec duo sufficient ad iustificationem impij quo ad culpam qua formaliter dicitur impius. Et si plura concurrant, accedit 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 iustificatur sine actu proprio per solam gratiam Dei sine sacramento, ut illi qui iustificati fuerunt in vtero, vel cum sacramento ut paruuli baptizati.

EX QVO patet quod tertium quod est principale quaestum non habet locum in eis, quia cum ad iustificationem eorum nihil per se concurrat nisi sola infusio gratiae, & eiusdem ad seipsum non est ordo saltem realis, ideo quicquid est ibi, totum est simul absque ordine reali. De ordine autem rationis dicitur postea. Relat ergo solum inquirere de similitudine, vel ordine eorum quae concurrunt ad iustificationem impij qui per actum proprium delinquit, & haec reducuntur ad duo (ut dictum est) scilicet ad dispositionem hominis, & ad infusionem gratiae ex parte Dei: dispositio autem ex parte hominis est aliquando & ut 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 quando homo detestatur peccatum non solum timore poenae sed quia est contra reverentiam & obedientiam Deo debitam, & quia se parat a consortio Dei quem summe debemus diligere, & vocatur contritio, sed talis dispositio simul est cum gratia in eodem instanti. Sed ordine naturae talis dispositio praecedit gratiam: quia autem duratione simul sint talis dispositio & gratia, patet sic: sicut est in operibus naturae in quibus Deus principaliter operatur dando formam, licet liberum arbitrium cooperetur disponendo subiectum, vel materiam, sed in praedictis operibus naturae videmus quod disposita materia per agens naturale ultimata dispositione statim a Deo introducit formam, ut patet in generatione hominis, ergo in iustificatione peccatoris quod est opus gratiae, in quo

in quo liberum arbitrium cooperatur Deo (dicente August. qui creauit te sine te, non te, &c.) posita vltima dispositione per actum liberi arbitrij ita ut Deo in iudicium gratia que est forma iustificationis vltima autem dispositio quam potest facere liberum arbitrium est motus contritionis quantum ad essentiam actus, ergo ad ipsum motum sequitur gratia iustificans. Et hoc est quod dicunt auctoritates Ambrosij & Augustini posite in littera. Quod autem talis dispositio precedat gratiam ordine naturae patet sic: quia dispositio per quam subiectum redditur aptum ad susceptionem forme, & sine qua non esset aptum precedat formam in subiecto, sic natura vel tempore. reducitur enim ad genus cause materialis: & ideo sicut forma accidentalis presupponit subiectum actu ens, ita presupponit ipsum actu dispositum: propter quod eum contritio sit dispositio necessaria ad receptionem gratiae, oportet quod precedat ipsam saltem ordine naturae, quamuis sit simul duratione. His autem concurrentibus iustificatur homo prius peccator. quoniam enim in peccato mortali sunt tria (vt dictum est supra) videlicet deordinatio actus, priuatio gratiae, ratione cuius Deus dicitur peccator offensus, quia subtrahit ei gratiam, quae est ad solum amicum, & reatus poenae aeternae, per contritionem reordinatur voluntas in actu, per gratiam remittitur offensio, & per consequens poena aeterna quae est ad iudicium, commutatur in temporalem quae potest esse ad amicum & ad concinem: & sic licet sit debitor poenae, non est tamen debitor poenae impij, sed poenitentis & iustificati.

9 AD DVO prima argumenta patet responsio: quia solu probant quod illa quae necessario concurrunt ad iustificationem, & quae ad eam sufficiunt sunt simul, scilicet contritio & infusio gratiae, quod concessum est.

10 PRIMVM autem argumentum alterius partis probat, quod motus liberi arbitrij ad detestationem peccati frequenter precedit infusionem gratiae, & remissionem culpae: quod est verum, maxime quando detestatio peccati est insuficiens, & sit metu solius poenae, quod concessum est.

11 Ad aliud dicendum quod plena & perfecta iustificatio impij quo ad culpam & quo ad poenam culpae debitam, requirit satisfactionem quae frequenter sequitur infusionem gratiae: tamen quia poena debita post infusionem gratiae non est aeterna quae debetur impijs secundum illud Esai. 26. In terra sanctorum iniqua gessit, & non videbit gloriam domini, sed est temporalis, cuius iustificatus potest esse debitor: ideo non obstat tali debito peccator dicitur ex solis praecedentibus iustificatus.

QUESTIO II.

Utrum in contritione ante confessionem & satisfactionem remittatur culpa.

DICENDUM queritur de contritione, circa qua contritionis. Secundum est de eius quantitate, circa efficaciam contritionis. Primum queritur utrum in contritione ante confessionem & satisfactionem remittatur culpa. Secundum utrum per contritionem remittatur aliquid de poena culpae debita. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod in contritione ante confessionem & satisfactionem non remittatur culpa, quia vnum peccatum non potest sine alio dimitti, sed oportet quod omnia simul dimittantur, sed nullus potest simul de pluribus peccatis coherere, ergo in contritione non possunt simul plura peccata dimitti, si autem non plura nec vnum tantum. Quoniam vnum non possit dimitti sine alio.

2. Item sicut absolutio contentis ordinatur ad dimissionem culpae, vt patet ex forma absolutionis, ita satisfactio ordinatur ad expiationem poenae. Sed in contritione non expiatur poena ante satisfactionem, ergo nec culpa ante confessionem.

3. IN CONTRARIVM est quod dicit glossa super illo verbo Psalmistae: Sacrificium Deo, spiritus contribulatus, cor contritum & humiliatum, &c. Vbi dicit glossa quod contritio cordis est sacrificium in quo soluuntur peccata.

4. RESPONSIO. Videndum est primum quid sit contritio. Secundum an in contritione remittatur culpa.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod contritio communiter sic describitur. Contritio est dolor pro peccatis voluntarie acceptus cum proposito confitendi & satisfaciendi. Ad cuius intellectum sciendum quod dolor dupliciter accipitur. Vno modo pro displicentia voluntatis. Alio modo pro passione sensitivae partis. Quoniam ergo contritio dicitur dolor, intelligendum est de dolore qui est displicentia voluntatis. Cuius ratio est, quia contritio est actus virtutis poenitentiae, vt prius probatum fuit, sed poenitentia quoniam pertinet ad virtutem iustitiae est habitus voluntatis, ergo contritio est actus eiusdem actus enim & habitus ad eandem potentiam pertinent. Dolor autem qui est actus

sensitivae partis non pertinet essentialiter & intrinsece ad contritionem, sed quandoque concomitatur in quantum ex displicentia voluntatis sequitur aliqua passio in virtutibus sensitivis, vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, vel ex electione in quantum poenitens in seipso talem dolorem excitat: dolor autem qui est displicentia voluntatis dicitur contritio per similitudinem ad ea quae in corporalibus inveniuntur. In his autem dicitur aliquid attritum, quando tactu fortioris premitur, sed dicitur contritum quando in partes minutas frangitur: similiter quando voluntas hominis adhuc reus peccato premitur timore & consideratione poenae debita peccato, ob hoc resilit ad peccatum dicitur attrita, sed quando non solum timore poenae, sed amore vitae aeternae totaliter resilit ad peccatum, plenè detestando ipsum dicitur contrita. Et sic contritio 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 confitendi & satisfaciendi pertinet ad contritionem prout nitentiae, & sic patet primum.

6. QVANTVM ad secundum dicendum, quod in contritione dimittitur peccatum ante actuale confessionem: si tamen in contritione adit propositum confitendi & satisfaciendi, quia aliis non est vera contritio, quod patet sic: vera contritio & gratia inseparabiliter se concomitantur, sed culpa non fiat cum gratia, ergo non fiat cum vera contritione, existente ergo in vera contritione necesse est culpam esse dimissam. Et confirmatur, quia culpa essentialiter consistit in deordinatione actus: concomitantur autem in privatione gratiae, per quam Deus dicitur peccatori offensus: in contritione autem est vera & perfecta reordinatio actus, quoniam contritio sit dolor de peccato commissio 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 contritionem verè potest culpa dimitti.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum, quod contritio potest dupliciter considerari, scilicet quantum ad sui principium, & quantum ad sui terminum: & dico principium contritionis cogitationem, qua quis cogitat de peccatis ligatis & dolet (et si non dolore perfecto) terminus autem contritionis est quando ille dolor perhibetur, & gratia informatur, & iste dolor simul est de omnibus ligatis cogitatis. Quoniam ergo dicitur quod nullus potest simul conteri, dicendum quod non est verum: licet enim contritio quantum ad sui initium requirit 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 contritione dimittitur non solum culpa, sed aliquid de poena, & quandoque tota, sicut apparebit in sequenti questione.

QUESTIO III.

Utrum per contritionem dimittatur aliquid de poena culpae seu peccato debita.

Th. 3. q. 86. ar. 4.

DICENDUM queritur de contritione, circa qua contritionis. Secundum est de eius quantitate, circa efficaciam contritionis. Primum queritur utrum in contritione ante confessionem & satisfactionem remittatur culpa. Secundum utrum per contritionem remittatur aliquid de poena culpae debita. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod in contritione nihil dimittitur de poena peccato debita, quia iustitia humana ex parte aeternae est iustitia divina, sed secundum iustitiam humanam non dimittitur aliquid de poena peccato debita, si peccatus poenitent, non enim minus poenitit homicida si poenitit, quam si non poenitit, ergo similiter secundum iustitiam divinam propter displicentiam peccati, seu contritionem nihil dimittitur de poena peccato debita.

2. Item ad perfectam poenitentiam requiritur contritio confessio, & satisfactio, sed si per contritionem poena dimittitur, satisfactio non haberet locum, saltem vt tota poena dimitteretur, ergo in contritione non dimittitur poena saltem tota.

3. IN CONTRARIVM arguitur: quia poena per poenam recompenatur, sed contritio quoniam sit dolor de peccato commissio poenam habet, sicut gaudium de liberatione, ergo per poenam contritionis recompenatur poena peccato debita.

4. RESPONSIO. Intelligendum est quod alia poena debetur peccatori non contrito, & alia contrito, quia non contrito debetur poena inferni, quae est perpetua secundum illud Mat. 25. Ibi

Ibi hi in supplicium aeternum, &c. Poena autem temporalis non infligitur ipsis à Deo, imò bene est illis qui prauaricantur & inique agunt, Hier. 12. & in Psal. In labore hominum non sunt, & cum hominibus non flagellabuntur. Contrito autem debetur temporalis poena secundum illud Mat. 4. poenitentiam agite, &c. Poena autem aeterna non debetur contrito, quia cum contritio habeat gratiam concomitantem per quam homo efficitur amicus Dei, poena ex terminatur à confortio Christi & sanctorum, qualis est poena inferni non debetur contrito, qui 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 contritione 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 contritione, quia verè contritus, & gratia contritionis perseverans nunquam experietur poenam illam in toto vel in parte, ergo tota poena prius peccatori debita dimittitur ei in contritione.

5. Verum quia peccator contritus vt communis obligatur ad poenam temporalem, quae tamen est alterius rationis à poena gehennae, ideo consequitur dici & non irrationabiliter quod in contritione poena non totaliter dimittitur simpliciter & absolute, sed commutatur in poenam temporalem, de qua procedit questio, an aliquid de ea dimittatur per contritionem. Ad quod dicendum est quod non semper per omnem contritionem dimittitur aliquid de poena temporali, sed solum per superabundantem. Quod patet, quia contritio sufficiens & non superabundans ordinatur praecise ad detestationem culpae per reordinationem actus dum bene displicet quod male placuit, & ad remissionem offensae per gratiam concomitantem contritionem, & 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, contritio autem superabundans poenam habet adiunctam quae reducat in virtutibus sensitivis ex imperio voluntatis, dum poenitens in seipso talem dolorem excitat, vel ex necessitate naturae, per quem vires sensitivae sequuntur motum virtutis superiorum: & per tale poenam dimittitur aliquid de poena temporali peccatori debita, & tanto plus, quanto dolor contritionis & dolor sensus maior est: ita vt sit possibile esse tantum dolorem voluntatis, & sensitivae partis, quod dimittatur tota poena temporalis peccatori debita.

6. AD PRIMVM argumentum dicendum est quod remissio peccatorum magis est opus misericordiae quam iustitiae, de 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 poenitente, tamen quia raro invenitur aliquis ita poenitens, seu contritus cui tota poena dimittatur: tum quia nemini potest consistere de dimissione poenae totalis per contritionem, & ideo tenetur ad satisfactionem sibi imponendam arbitrio sacerdotis.

QUESTIO IIII.

Utrum dolor contritionis debeat esse maximus.

Th. 3. q. 84. ar. 3. q. 9.

RESPONDENDUM queritur de quantitate contritionis, & primum utrum dolor contritionis debeat esse maximus: & secundo utrum verè contritus debeat potius eligere sustinere poenam inferni, vel omnino non esse quam committere peccatum mortale. Ad primum proceditur. Et arguitur quod dolor contritionis non debeat esse maximus, quia quantitas effectus indistincta est causae, sed lachrymae sunt effectus doloris, ergo quantitas lachrymarum quantitatem doloris indicat: sed contritus quandoque non tantum lachrymatur pro peccatis sicut pro morte amici, vel pro lesione aliqua corporali, ergo &c.

1. Ite dolor qui habet aliqd de admitione gaudij non est maximus, sed dolor contritionis est huiusmodi, dicente Aug. peccator semper doleat, & de dolore gaudeat, ergo non est maximus dolor.

2. IN CONTRARIVM arguitur sic: quia dolor est de malo, ergo de maiori malo debet esse maior dolor, sed peccatum est magis malum quod deinde quod temporale damnum, ergo dolor contritionis qui est de peccato contrito debet esse maior quocunque alio dolore.

3. RESPONSIO. Sicut patet ex praeced. quod est dolor contritionis est duplex. Vnus qui est displicentia voluntatis, in quo essentialiter contritio consistit. Alius qui est dolor sensitivae partis, qui sequitur ad contritionem. Loquendo autem de dolore essentiali, qui est displicentia voluntatis dicendum est quod iste dolor potest comparari, vel ad dolorem qui habetur de rebus alijs: vel potest comparari dolor contritionis de vno peccato ad dolorem contritionis de alio: si dolor contritionis comparatur ad do-

lorem qui est de rebus alijs, dicendum est quod debet esse maior eius 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 enim dolemus de peccato commissio, quia separat nos à Deo cui coniungimur per charitatem, ergo cum charitas ad Deum debeat excellere omnem alium amorem, dicente domino: Qui amat patrem vel matrem plus quam me, non est me dignus: relinquitur igitur quod dolor contritionis de peccato debeat excellere omnem alium dolorem, nullus tamen contritus 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 deestari peccato commissio quam quodcumque aliud damnum. Si autem dolor contritionis de vno peccato comparatur ad dolorem contritionis de alio, sic non quilibet dolor contritionis debet esse maximus, sed sicut vnum peccatum est gravius altero, ita dolor vnius contritionis debet esse maior dolore contritionis alterius: quoniam enim omnia peccata mortalia sunt aequè gravia, in quantum prius gratiam: quaedam tamen sunt alijs graviora in quantum merentur poenam ampliore.

6. Si autem loquamur de dolore qui est passio sensitivae partis, & sequitur ad contritionem, sic dicendum, quod talis dolor quandoque non potest esse maximus, & si posset non deberet. Quod quandoque non possit esse maximus patet: quia vnumquodque facilius movetur à proprio motore quam ab extraneo, sed cum vires sensitivae moventur à proprijs obiectis moventur à proprijs motoribus, quando autem moventur ex redundantia virtutis superiorum moventur quasi ex extraneo, ergo facilius moventur vires sensitivae à proprijs obiectis ad dolorem, sicut & huiusmodi, quam moventur ex imperio voluntatis: & pari ratione quando vires inferiores moventur à superioribus facilius moventur quando ratio deliberat de corporalibus quam quando deliberat de spiritualibus propter maiorem propinquitatem ad obiecta earum. Si etiam talis dolor posset esse maximus, non tamen deberet. Cuius ratio est, quia omnis actus à virtute imperatus debet habere mensuram vt non excedat relictudinem rationis, nec deficit, sed sicut quem contritus in seipso excitat est actus imperatus virtute poenitentiae, ergo non debet excedere mensuram rationis: mensura autem omnium actuum corporalium sumitur in comparatione ad conservationem subiecti. Et ideo tristitia vel fletus si sit tantus quod subiectum corrumpat vel notabiliter prosterneatur est irrationabilis & indebitus: contra quod dicit Apost. Rom. 12. rationabile sit obsequium vestrum. Dolor igitur sensitivae partis qui sequitur contritionem non debet esse maximus, sed moderatus.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod lachrymae sunt per se & immediate 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 & immediate effectus disciplinae voluntatis, in qua consistit dolor contritionis essentialiter, sed consequitur ad ipsum prout vires inferiores moventur ex redundantia superiorum, quod non fit ita efficaciter sicut quando moventur à proprijs obiectis, (vt dictum fuit prius) facilius etiam moventur ex redundantia superiorum quando ratio deliberat de corporalibus, quam quando deliberat de spiritualibus propter causam prius asignatam, propter quod pluralitas, vel paucitas lachrymarum non est sufficiens argumentum maioris vel minoris displicentiae voluntatis. Quod quod homo flet innotuit, & quandoque non possit flere volens.

8. Ad secundum dicendum quod bene invenitur maior displicentia voluntatis, quam sit dolor contritionis sicut est dolor desperantis, qui nullam habet commissam consolationem venire, sicut dolor contritionis habet, sed ille dolor est indebitus. Nos autem non querimus utrum possit esse maior dolor quam contritionis, sed utrum debeat esse aliquis maior dolor secundum iudicium recte rationis. Nec huic obstat quod dolori contritionis admittitur est gaudium, quia nullus alius dolor qui sit secundum rectam rationem (etiam si sit sine admitione gaudij) potest ei equiparari, sicut fortissimo vino modicissima aqua mista nullam debile vinum etiam purum potest equiparari in fortitudine. Quod autem dicunt aliqui quod gaudium admittitur dolori contritionis est maximum, quia concipitur ex spe veniae, nec minuit dolorem contritionis, sed potius auget, frivolum est, quia spes veniae habet admittum timorem, quoniam nullus possit esse certus de venia: & sicut spes causat gaudium, sic timor minuit ipsum, & ideo non potest esse maximum gaudium, vt illi dicunt. Quod autem illud gaudium non minuat dolorem contritionis, omnino falsum est: quia secundum Philosophum, gaudium oppositum tristitiae tollit eam, si verò non sit oppositum sed concurrens vel contingens, minuit eam.

Utrum verè contritus plus debeat eligere poenam inferni, an omnino non esse quam peccare.

Vide Caputulum in 4. d. 17. q. 2. contra tertiam conclusionem: & in 2. d. 28. contra quintam conclusionem.



AD SECUNDUM sic proceditur, & arguitur sic, quod 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, sed etiam malo facere, ergo melius est & magis eligendum pati poenam inferni, vel omnino non esse quam peccare.

Item non minus debet aliquis eligere poenam inferni, vel omnino non esse ad vitandum culpam si essent necessaria ad ea vitandum, quam debeat fortis eligere mortem ad vitandum culpam oppositam fortitudini, sed secundum rationem rectam fortis debet eligere mortem ad vitandum vitium oppositum fortitudini quado de facto oportet alterum incurere, ut docet Philosophus 3. Eth. ergo Christianus debet eligere, incurere poenam inferni, vel omnino non esse ad vitandum peccatum mortale quod est offensum Dei si oportet alterum incurere.

IN CONTRARIUM Margitur, quia malum magis est fugiendum, sed esse in inferno, vel omnino non esse est malum magis quam peccare, ergo magis est fugiendum & minus eligendum minor probatur, quia illud est malum magis quam peccare, sed omnino non esse prius omne bonum, esse autem in inferno prius non solum bonum moris & meriti, sed etiam possibilitatem redeundi, malum autem culpa seu peccare nequeat praedictorum prius, ergo &c.

RESPONSO. Quia quæstio multos sensus habet, ideo proceditur sic. Quia primo ostenditur quid sit obiectum electionis. Secundum inquitur quid pro quo sit eligendum. Tertio declarabitur propositum.

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 recte eligi nisi sit verum bonum secundum iudicium recte rationis.

QUANTUM ad secundum quid pro quo sit eligendum. Primum videbitur utrum malum culpa sit pro aliquo malo culpa vel poene vitandum eligendum. Deinde quaeritur illud idem de malo poene. Quod autem malum culpa non potest recte eligi, nec secundum se, nec pro vitando quod; alio malo culpa vel poene patet sic: quia illud quod non potest concordare cum recta ratione nullo modo est recte eligibile, sed peccatum vel malum culpa nullo modo potest concordare cum recta ratione, ergo nullo modo est eligibile. Maior patet ex 1. ar. Minor similiter patet ex propria ratione culpa, quia ex hoc est culpa quod discordat a recta ratione: unde dicere quod culpa non discordat a recta ratione est dicere quod culpa non est culpa, ergo nunquam est licitum committere quatenusque modica culpa pro vitando quocumque malo, cum in ratione culpa per se includatur ratio illiciti: tunc enim sequeretur quod illicitum manes illicitum, esset licitum.

INTELLIGENDUM tamen quod illud quod non est culpa de se (ut verbum iocundum dictum de se) posset dici licitum pro vitando malo poene mortis in se vel in alio. Sed tunc non esset ibi circumstantia omissa, quæ ponit ibi tota ratio peccati, cum tale verbum diceretur propter debitum finem, & sic non esset omissum. Sed de illo quod esset culpa ex suo genere (ut mentiri) infallibiliter verum est quod in nullo casu potest esse licitum. Sed potest aliquis dicere, quod licet malum culpa non sit committendum pro quocumque malo poene, potest tamen minor culpa licite committi pro vitando maiori, ut maliciam pro vitando adulterio, quia licet utrumque secundum se discordet a recta ratione, tamen plus vnum quam alterum. Et in hoc casu potest videri quod secundum rectam rationem posset eligi vnum peccatum propter malum vitandum. Sed istud non valet, quia cum in intrinseca ratione peccati includatur ratio illiciti, impossibile est quod oppositum, scilicet esse licitum conueniat ei quo cuiusque modo, sicut impossibile est quod 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: ideo non est licitum vnum eligi propter aliud vitandum, cum utrumque simul possit vitari: patet ergo quod malum culpa nunquam potest licite eligi propter vitandum quocumque malo poene vel culpa.

DE MALO autem poene dicendum est quod quadoque potest eligi pro vitando maiori malo poene, quado scilicet malum non potest vitari nisi incuratur minus, sicut scilicet melius ad vitandum mortem corporis, ubi alterum oportet incurere. Sed si utrumque vitari posset, peccatum esset eligere quodecumque de eis. Si verò comparemus malum poene ad malum culpa, sic quadoque non solum est licitum, sed etiam necessarium eligere malum poene propter malum culpam, quadoque verò est licitum licet non necessarium: licitum est & necessarium in actibus virtutis quæ habet pro materia aliqua poenalia, sicut fortitudo quæ est circa pericula inferna mortis, quia qui non agit fortiter quado tempus incumbit peccat, sed nullus potest fortiter agere nisi sustinendo tristitia circa quæ est actus fortitudinis, ergo ad vitandum peccatum oppositum fortitudini necessarium est poenalia & tristitia eligere. Quadoque verò non est necessarium, est tamen licitum quatenus malum poene est promotivum maioris boni quam sit illud quod per poenam priuatur, bonum autem virtutis maius est quam bonum corporis, & ideo licitum est tristitia sustinere secundum corpus in quo consistit malum poene ut melius conservetur bonum virtutis, & perfectius evitetur malum oppositum virtutis: & hoc modo licitum est corpus affligere vigiliis & ieiuniis propter promotionem boni temperantiae & repressionem vitii oppositi. Preter autem illos modos nunquam est licitum eligere malum poene pro malo culpa vitando.

QUANTUM ad tertium quod est principaliter propositum, dicendum est quod malum culpam nunquam potest recte eligi pro vitando malo cuiusque poene, etiam inferni, nec pro vitando tali non entitate, ita quod si homo debet et annihilari nisi peccaret mortaliter, nihil minus non debet peccare. Et istud satis patet ex dictis. Item dicendum est quod pro vitando malo culpa nullus debet eligere poenam inferni vel omnino non esse: cuius ratio est, quia malum poene nunquam est necessarium eligere vel licitum propter malum culpam vitandum, nisi quia sine eo non potest malum culpam vitari, aut quia per tale malum promouetur bonum virtutis et impeditur malum vitii oppositum, sed neutrum illorum potest dici de poena inferni vel pura non entitate, ergo &c. Maior patet ex precedentibus. Minor probatur, quia nullo modo poene est necessarium ad vitandum culpam nisi id quod est materia virtutis oppositæ (ut dictum est prius de fortitudine). Sed poena inferni non est materia alicuius virtutis. De puro autem non esse constat, cum illud & virtutis, & subiectum virtutis destruat, ergo sustinere poenam inferni vel omnino non esse non est necessarium ad vitandum malum culpam. Item nec est licitum, quia malum poene nunquam licite eligitur propter malum culpam vitandum, nisi quia est promotivum virtutis oppositæ (ut prius dictum est). Sed poena inferni vel omnino non esse non promouet ad aliquam virtutem ut sic facilius impediatur vitii oppositum, ergo eligere poenam inferni, vel omnino non esse in nullo casu est licitum. Item nec culpa est eligenda propter vitandum poenam inferni vel omnino non esse, nec illæ poenæ vel defectus sunt eligendi propter vitandum malum culpam. Et ideo quæstio præsupponit fallum: supponit enim quod vnum eligendum est pro altero vitando, & quærit quid pro quo, & tamen neutrum est pro altero eligendum. Sed contra hoc dicunt quidam quod prædicta ratio impedit seipsam, quia si poena est eligenda ad vitandum culpam, quod poena est materia virtutis oppositæ culpæ: poena autem inferni (ut dicunt) quantum ad id quod est ibi mere poenalis est materia virtutis, ergo ipsa est eligenda. Assumptum probat, quia poena recompensans deordinationem culpæ est materia iustitiæ ponentis culpam per poenam, sed poena inferni est iustitiæ modi, quæ per eam recompensatur ex iustitia culpa commissa, ergo secundum rationem rationis si vigeret in dānato, dānatus deberet eligere poenam inferni, nec poenam inferni antequam culpa sua remaneret impunita. Illud autem non est ad propositum, nec est in se verum: ad propositum non est, quia nos non querimus utrum peccator exilis in poena inferni iussit sibi a Deo iustitia propter culpam ab eo commissam debeat plus velle sustinere poenam illam quam quæ culpa sua remaneat impunita, an e contrario: sed querimus utrum verè contritus qui non est in illa poena, nec est illius poenæ debitor debeat vel possit licite velle sustinere poenam inferni, vel omnino non esse propter evitacionem culpæ futuræ & imminetis ex aliqua tentatione. Et hæc secunda 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 iussit condonatus ad mortem temporalem potest licite optare & velle quod non moriatur, sed condonetur ei poenitenti misericorditer poena mortis tam a parte quā a iudice: nec illud est contra iustitiam quod ex causa culpa sic remaneat impunita, sed est actus misericordiarum. Et eodem modo si dānatus poenitere posset & optaret poenam inferni sibi a Deo misericorditer relaxari non optaret contra iustitiam, sed secundum misericordiam: & ideo falsum est quod alij dicunt quod dānati plus deberet secundum rationem rectam si vigeret in eis eligere sustinere poenam inferni quam quod culpa sua remaneret impunita, imò si vigeret in eis recta ratio non obliuiscitur in malo, imponit, imò si vigeret in eis recta ratio non obliuiscitur in malo, debent ponit & optare quod sibi poena inferni remittere debentur poenitere & optare quod sibi poena inferni remittere debentur. Ad formam ergo rationis eorum dicendum est, quod poena quando est materia virtutis circa quam actus virtutis necessarius versatur, & fugere poenam est totaliter virtuti cōtrariū, tunc sustinere talem poenam est necessarium eligendum, sicut est de poena

de poena quæ sustinetur in rebus bellicis pro defensione reipublice: poena autem inferni non est hoc modo materia virtutis, ut declaratum est. Et ideo ex hac ratione non est eligenda.

SI autem quæstio ampliaretur sic quod poneretur quod oportet alterum incurere, culpam videlicet, vel poenam inferni, seu omnino non esse, an in casu isto deberet potius homo sustinere poenam inferni, vel omnino non esse, quam peccare, an e contrario. Dicendum est quod hæc positio est impossibilis, quia poena propter cuius vitacionem incurritur culpa, & si non vitatur culpa incurritur poena, non potest sic se habere ad culpam, ut si vitatur culpa necessarii incuratur poena, sed poena inferni est huiusmodi: quia timore talis poenæ vitatur culpa, hoc enim pertinet ad timorem servile, ut homo peccare omittat, ne incurrat poenam gehennæ, ergo talis poena non potest sic se habere ad culpam, ut si vitatur culpa necessarii sit incurere talem poenam, quin potius opposito modo se habeat, quia si non vitatur culpa, incurritur poena, nec incurritur poena nisi incuratur culpa. Unde se habent sicut antecedens & consequens, & non sicut opposita, vel sicut immediate disparata, quorum oportet inesse alterum altero non inessente sicut ponitur per hypothelism. Propter quod ipsa est impossibilis, nec est mirum si ex suppositione falsa & impossibili sequatur falsum & impossibile, & sic nihil concluditur verum aut possibile contra opinionem, quæ dicit quod propter vitandum culpam non est necessarium, nec licitum eligere poenam inferni vel omnino non esse, sed quida homines dimittentes veritatem rei absolute volunt gloriari de cōsequentijs logicis factis ex hypothesi.

ITEM prædicta suppositio non solum est impossibilis, sed incompensabilis, hoc est includens contradictoria: & talis suppositio non debet fieri secundum aliquam artem, quia secundum eam possunt concludi contradictoria, sicut si ponatur quod homo non sit rationalis, sequitur quod homo non sit homo, quia per præsuppositum sequitur bene non est rationalis, ergo non est homo, cum rationalis sit de intellectu & intrinseca ratione hominis: & sic est una contradictio, scilicet quod homo non sit homo, alia contradictio est, quia sequitur quod homo sit rationalis per prædictam suppositionem, ex quo est homo, & non sit rationalis secundum suppositionem. Quod autem prædicta suppositio includat contradictoria patet, quia nullus peccat nisi volens, cum de ratione peccati sit esse voluntarium secundum Augustinum: ergo hominem non volentem peccare, necessarium esset incurere poenam inferni, vel ipsam non esse, ita necessitas proveniret ex parte infligētis tales poenas, & hoc est solus Deus, qui solus potest hominem annihilare, & facere quod anima patiatur ab igne infernali. Si Deus autem tales poenas ponit infligere nolentibus peccare quid aliud esset, nisi quod Deus homini diceret, aut tu peccabis, aut ego ponam te in inferno, vel omnino annihilabo, quod esset inducere hominem ad peccandum ex timore poenæ comminatæ. Hoc autem non solum est impossibile, sed etiam incompensabile, quia includit contradictionem: quia nullus conformando voluntatem suam voluntati infligētis volendo quod Deus vult eum velle peccat, sed si Deus comminatetur has poenas alicui infligere nisi peccaret, induceret eum ad peccandum, & sic vellet eum peccare, ergo homo faciendo hoc ad quod Deus eum induceret non peccaret, sed induceret eum ad peccandum, ergo non peccando peccaret, quod implicat clarè contradictionem.

SED esto quod poenæ possent infligi a creatura, puta ab angelis, adhuc dicendum quod propter eas vitandas non licet peccare, nec tamen licet eas eligere propter vitandum peccatum propter rationes prius adductas. Et si dicatur quod nisi peccaret incurretur hæc poena, concedatur, tamen non sustineret eas voluntarie, sed inuitus. Si enim voluntarius eas sustineret, peccaret: & sic simile. Si quis maliuolus vult me occidere, & occidit ab eo, inuitus non pecco, sed si velle occidi peccarem: & similiter est in proposito, quia ex hoc tollitur ratio peccati, quod tollitur ratio voluntarij. Propter quod non valet ista cōsequētia: non est illicitum poenam inferni sustinere, vel omnino non esse, ne culpa incuratur, ergo non est illicitum eligere poenam inferni, vel omnino non esse propter culpam omnino vitandam, sit confirmatur, quia illud quod separatur hominem a Deo, & ab eius visione in perpetuum nullo modo potest recte eligi, quia Deus & visio Dei debent lumine optari & amari, sed poena inferni, quantum ad poenam damni separat a Deo, & ab eius visione in perpetuum, ergo illa poena nunquam potest recte eligi etiam si milleiens posset a creatura infligi.

AD PRIMUM argumentum dicendum quod melius est mala pati, quam malo consentire, sub hoc sensu quod est non illicite malum pati, si sit ibi purum pati, quia omne illicitum consistit in actione. Sed eligere mala pati quomodo non sit purum pati, sed aliquo modo agere saltem, quod ad actum interiorum nunquam est licitum propter malum culpam vitandum, nisi ad hoc sit necessarium: quod est quando malum tale est materia virtutis, vel promotivum boni virtutis, & valeat ad impediendum faciendum vitium oppositum, quod non habet locum in poena inferni, vel omnino non esse, sicut dictum est. Sed contra hoc dicunt qui-

dam, quod licet poena inferni pro tempore quo infligitur non potuit ad bonum virtutis, nec similiter omnino non esse, quin potius destruit subiectum & omne bonum, tamen pro tempore electionis promouet, quia electio est virtuosior quando aliquis tanta mala eligit ne faciat contra virtutem, sicut exemplum de forti, qui eligit mori propter bonum reipublice. Sed quia istud tangitur in secundo argumento, ideo ibi respondetur.

AD SECUNDUM argumentum dicendum quod non probatur quod poena inferni vel omnino non esse debeat eligi ad vitandum peccatum mortale, nisi sub conditione, scilicet si oportet alterum incurere. Hæc autem est positio impossibilis & incompensabilis, ut declaratum fuit, sed positio quod esset possibilis, ad hoc 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 virtutem fortitudinis moralis quod fortis eligat virtuosè agere in rebus bellicis, propter bonum reipublice non obliuiscere timorem mortis, qui est in talibus periculis, ita quod 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 virtuosæ, sed solum ratione antecedentis, quia propter timorem mortis quæ quandoque contingit in factis bellicis non omittit vitare se opponere pro defensione reipublice, & si fortis eligeret mori, electio non esset virtuosæ, imò esset vitiosa, ut postea patebit, & similiter poena inferni & omnino non entitas non solum quando infligerentur non promoueret ad virtutem, sed si præeligere redderent electionem vitiosam, ergo &c.

QVAESTIO VI.

Utrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel ei liceat in quocunque casu eligere mortem.

Cap. ubi supra.



CAUTIONE prædictorū queritur de duobus. Primum est, utrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel liceat ei in quocunque casu eligere mortem. Secundum est, utrum fortis & virtuosus debeat plus displicere culpa inquantum est offensiva Dei, quam inquantum est nociva sibi. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod fortis debeat vel saltem ei liceat eligere mortem in aliquo casu, quia bonum commune est præferendum bono proprio, sed conservatio rei publicæ est bonum commune, conservatio propriæ vitæ est bonum privatum: ergo pro conservacione reipublice debet homo exponere vitam propriam, quod sit eligendo mortem, ergo &c.

ITEM non Ethicorum dicit Philosophus, quod oportet pro amicis multa pati, & mori si oporteat: sed plus tenetur aliquis diligere communiter quam prius amicis, ergo pro bono communi debet homo eligere mori si necesse est.

IN CONTRARIUM arguitur, quia amabilia que sunt ad alterum venerunt ex amicitia, quæ sunt hominis ad seipsum, ut dicitur octavo Ethicorum, sed causa est potior effectu, ergo potior est amicitia hominis ad seipsum, quam ad quicumque alium. Igitur per amorem cuiusque personæ privatæ vel reipublice, non debet homo eligere mortem propriæ personæ quæ tollit omne bonum secundum illos qui non expectant aliam vitam, ut fuerunt morales philosophi.

RESPONSO. Circa quæstionem istam primum videndum est quid pertineat per se & directè ad virtutem fortitudinis moralis, & hoc viso procedatur ad id quod specialiter queritur.

QUANTUM ad primum sciendum est quod secundum Philosophum in secundo Ethicorum, virtus est quæ habentem perficit, & opus eius reddit bonum. Bonum autem hominis est vivere secundum rationem, quomodo homo sit homo per rationem: & ideo ad virtutem humanam pertinet quod faciat opus hominis esse secundum rationem, quod sit tripliciter. Vno modo secundum quod ipsa ratio rectificatur in se respectu agendorum, quod fit per virtutem prudentiæ. Alio modo secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis ponitur, quod pertinet ad virtutem iustitiæ. Tercio secundum quod tollunt impedimenta impellentia hominem ad plus quam rectitudinem rationis requirant, & ad hoc ordinatur virtus temperantiæ, vel cum tolluntur impedimenta retrahentia ab eo quod est secundum rationem, & istud fit per virtutem fortitudinis quæ est circa timores periculorum, & maxime illorum qui possunt inferre mortem, quæ est suis terribilium. Unde virtus fortitudinis per se & præcisè consistit in hoc quod homo virtuosè possit agere non obliuiscens periculis quæ frequenter retrahunt a bono rationis.

P h QVAN

6. **QVANTVM** 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 mortali de qua tractaverunt philosophi qui ignoraverunt aliam vitam futuram post istam, tunc loquimur de fortitudine iuncta fidei. Primo modo loquendo de fortitudine dicendum est quod licet fortis non debeat recedere a virioso opere propter timorem mortis, nunquam tamen licet ei eligere mortem pro defensione reipublice, vel in quocunque alio casu qui ad presens occurrat.

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 amicitia: quae sunt ad seipsum. Notatur vero dicitur bonum extraneum & commune, quia in bono communi includitur formaliter bonum proprium, sicut in bono totius civitatis includitur bonum partis cuius enim pars est communitatis, & ideo cuius debet plus diligere bonum civitatis quam bonum suum, & plus velle quod conservetur bonum totius civitatis quam solus bonum suum. Sic enim diligendo bonum civitatis diligit bonum suum & bonum aliorum, quod est melius quam diligere bonum suum solum. Bonum autem extraneum voco bonum personae privatae, vel reipublice cuius homo non est pars, sicut respectu civis. Tolerant bonum extraneum est bonum civis Caturiceni, & etiam bonum civitatis Caturiceni, & utrumque bonum debet civis Tolosani 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 aliquid alteri de praedictis, & plus fugere malum suum proprium quam malum civitatis extranei. Unde plus debet displicere illi qui peccavit peccatum suum quam peccatum civitatis: alterius personae privatae vel omnium aliorum, & sicut est in malis culpae sic est in malis poenae aeternae ceteris paribus.

8. Ex his arguitur ad propositum primum si electio per quam eligitur maximum malum pro aliquo bono, ad cuius conservationem nihil penitus prodest, sed potius obest non est virtutis, sed magis vitiosae. Si istud clare patet, quia cum electio sit eorum quae sunt ad finem, si illud quod eligitur non proficit ad consecutionem 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 consecutionem reipublice, sed potius nocet, ergo talis electio non est bona, nec virtutis. Maior iam patet, sed minor probatur, quia cum bellum suscipitur pro consecutione reipublice ad hoc proficit & perducit pugna cum victoria. Per hoc enim conservatur reipublica quod ciues pugnant fortiter contra hostes, & eos vincunt, mors autem civis vel plurium magis impedit victoriam quam promoueat. Et ideo quamvis fortis debeat eligere fortiter pugnare pro defensione reipublice non obstantibus periculis quae sunt in factis bellicis, non tamen debet eligere mori, sed oppositum. Et si mors contingat, debet ei displicere tanquam noxia sibi & reipublice. Et confirmatur, quia simile est de vno ciue & de quolibet alio, & de omnibus simul, sed nihil est dictum quod omnes ciues debeant eligere mortem pro defensione reipublice, quia cum reipublica princepaliter consistat in vita civium, mors omnium eorum non esset conservatio reipublice, sed tota sit subversio, & mors cuiuslibet est eius diminutio. Unde mors civium vnius vel omnium non promouet reipublicam, nec conservat sed subvertit vel minuit. Item, & redit in idem, nullus aggreddens bellum sub spe victoriae eligi mori in bello: quia non stat simul mors & victoria, sed omnis virtuosus aggreddens bellum pro defensione & consecutione reipublice aggredditur ipsum sub spe victoriae, quia aliter non poterit defendi nec conservari, ergo talis non eligit mori.

9. Secundo principaliter arguitur ad propositum secundum beatum Augustinum de libero arbitrio: omnis recte eligens efficitur melior quando allequitur illud quod recte eligit, quia electio recta non est nisi de vero bono nondum habito, vel de minori malo quando oportet ipsum vel maius incurrere: assequatur autem veri boni reddit hominem meliorem, vitatio etiam maioris mali per minus malum reddit hominem minus malum.

Et sic assecutio eius quod recte eligitur reddit hominem meliorem vel minus malum quam esset si non allequeretur quod eligit, sed qui allequitur mortem non credens, nec sperans aliquid vitam non efficitur melior, nec minus malus quam esset si videret qualiterque, 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 recte eligere mortem. Et si consideraret 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 periculum, seu circa ea quae certitudinaliter inferunt mortem: de malo vero quod est vel estimatur inevalibile non est timor, sed tristitia, quia iam estimatur quasi praesens: audacia etiam est cum fiducia evadendi, propter quod virtus fortitudinis quae est circa timores & audacias non qua est circa periculum de quibus existimatur certitudinaliter quod inferant mortem, & multo minus virtus pure moralis fortitudinis consistit in electione mortis, nec ea habet adiuncta.

10. Si autem loquimur de fortitudine admissa fidei, si licet est eligere mortem pro consecutione fidei Christianae, & pro eius consecutione, & multiplicatione. Cuius ratio est, quia secundum rectam rationem aliquid malum eligendum est propter assequutionem maioris boni quam sit illud quod per malum privatur, si cur sectio membri recte eligitur propter consecutionem salutis corporis, sed salus seu vita aeterna quae acquiritur per mortem susceperat pro consecutione fidei Christianae, & pro eius consecutione ac multiplicatione est incomparabiliter maius bonum quam sit vita temporalis quae privatur per mortem, ergo mors corporalis per quam homo privatur vita praesenti 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 eligere mori pro assertionem fidei, & assequutionem praemii aeterni.

11. Ad primum argumentum dicendum est quod bonum commune non est praefereendum bono proprio, nisi quando in bono communi includitur bonum proprium: aliter bonum commune est extraneum, nec est praefereendum bono proprio. Et cum concluditur mortem quod pro consecutione boni communis in quo includitur bonum proprium debet homo exponere vitam suam: verum est quod debet se exponere periculo de quo verificabiliter praesumitur casus possibilis & defensus reipublice. Quod autem propter hoc debeat eligi mori, non est verum, quia hoc non prodest consecutioni reipublice, sed potius obest.

12. Ad secundum argumentum dicendum est quod illud confirmatur nostrum, quia constat quod nullus debet diligere amicum plusquam seipsum: & ideo nullus debet eligere mori pro consecutione 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 periculis mortis pro defensione reipublice, vel amici, sed etiam pro defensione bonorum suorum temporalium: & tamen nullus sapiens diceret quod homo virtuosus eligeret mori pro consecutione bonorum suorum temporalium.

QVAESTIO VII.

Utrum culpa sit magis odienda fidei, quia est offensiva Dei, quam quia est noxia sibi.



AD SECUNDVM sic proceditur, & arguitur quod culpa sit magis odienda, quia est offensiva Dei ratione poenae per quam est noxia 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 noxia sibi.

2. In poena peccati debita quatenus sit peccatori noxia, tamen quando poenitentia imponitur merito sic suscipitur, & virtuosus impletur: sed in offensa Dei nec virtus esse potest, nec meritum, ergo plus est odienda offensa Dei quam poena quae est noxia homini.

3. In contrarium arguitur, quia secundum Augustinum magis nocet, sed peccatum nocet peccati ratione poenae debite peccatori, Deo autem non nocet ratione offensa, ergo peccatum est magis malum & magis odiendum ratione poenae, quam ratione offensa.

4. **R E S P O N S I O.** Circa quaestionem istam facienda sunt dicta. Tertium est, quod declarabitur quid in culpa magis sit odiendum & fugiendum.

5. **QVANTVM** ad primum dicendum est quod quaestio praedicta est nulla, quia culpa quatenus est Dei offensiva, &

peccanti noxia ratione poenae culpae debite sunt vnum & idem, inter quae non debet poni distinctio. Quod probatur sic: Ira & offensa non dicuntur esse in Deo secundum affectum, sed secundum effectum in quantum inferunt poenam, & praeparat, ergo offensa Dei non est nisi poena infligenda, vel infligenda peccatori. Et sic in idem incidunt offensa & poena. Sed inter talia non cadit distinctio, ergo culpa non est magis odienda quatenus offensa Dei quia ratione poenae, per quam est noxia peccatori.

6. **QVANTVM** ad secundum sciendum est quod quidam arguunt contra praedicta intendentes probare quod offensa Dei est aliud realiter quam poena peccati. Dicunt enim quod offensa potest dici actus vel passivus 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 aliquod dictum vel factum, vel omisio aliquid debite fieri quod displicet offenso, & maxime quando talis displicentia est talis, quae tollit amicitiam offensi ad offendentem, & merito debet inducere inimicitiam oppositam. Offensa autem passiva dicta ex parte scilicet illius qui offenditur, nihil aliud est quam displicentia, quam merito debet habere offensus de iniuria illata ab offendente secundum quam dicitur quod similiter sunt odio impius & impietas eius, impietas secundum se, impius autem ratione impietatis. Probatur ergo primum quod impossibile est quod offensa activa dicta sit idem quod poena, quia offensa activa 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. Quid autem poena, & offensa passiva dicta, scilicet secundum quam dicitur offensus offendi, & hoc etiam est in comparatione ad Deum, & poena qua offendens puniatur non sit idem, probatur triplici ratione.

7. Prima ratio est, quia illa quae possunt esse sine iuvicem, non sunt idem, sic est offensa Dei, & poena peccatoris, ergo &c. Maior patet. Probatur minor, scilicet quod poena potest esse sine offensa, & offensa sine poena, sicut pro eodem initium quod dico ideo, quia licet nunquam possit esse poena, nisi esset offensa, nec etiam possit esse offensa Dei quin sequatur aliqua poena, tamen poena potest esse poena pro aliquo tempore pro quo non est offensa, & econverso sicut in actu, quod facilius patet. Primum quantum ad hoc quod poena possit esse pro aliquo tempore pro quo non est offensa, & hoc patet dupliciter. Primum quia ablata offensa per contritionem adhuc manet poena quam peccator contritus soluit, ergo &c. Secundum quod Deum non solummodo punit illum qui offendit poena exterminante, sed etiam punit eum poena emendante, & iam Deo reconciliato, satisfaciente, sed talis poena infligitur ablata offensa, ergo impossibile est quod offensa Dei & poena sint idem. Et sic probatur est quod poena potest esse sine offensa, & econverso offensa potest esse sine poena, ita quod non oportet existere offensa, quod statim sit poena: quia statim quando peccator peccat est offensa Dei, sed non statim quando peccator peccat sequitur poena, ergo &c.

8. Secundo probatur idem ex comparatione offensa ad poenam. Quia offensa Dei aut est displicentia Dei de peccato, aut voluntas poenam inferendi, sed neutrum istorum est poena, ergo offensa non est poena. Maior enim de se patet. Minor etiam manifestatur, quia displicentia de peccato importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam inferendi poenam importat actum voluntatis illius cui displicet, voluntas etiam poenam in seculo importat actum voluntatis Dei, sed actus voluntatis Dei non est poena, ergo &c.

9. Tercio quia communiter doctores dicunt quod damnari displicet poena non ratione offensa divina, sed ratione poenae, sed hoc non esset si offensa divina & poena essent idem, ergo &c.

10. Haec autem sunt friuola, quia distinctio de offensa dicta activa vel passiva solum habet locum in illis in quibus est offensa proprie dicta, quae est motus animi ad displicentiam: in illis autem ipsa displicentia per quam homo est formaliter offensus, dicitur offensa passiva quatenus est ab alio causata, & illud dictum vel factum ex quo causatur talis displicentia dicitur offensa activa, quia est causa talis displicentiae, & in talibus offensa dicta activa non est poena, sed meritum poenae, vt ibi bene dicunt quantum ad hoc, nec offensa dicta passiva est poena, sed est motus animi secundum displicentiam, & sunt separabilia pro aliquo tempore. In Deo autem non est offensa proprie dicta, quia in eo non est motus animi ad displicentiam causatus ex aliquo malo dicto, vel facto nostro, sed omnino similiter se habet in se siue peccemus siue bene faciamus: & per consequens respectu Dei nulla est offensa activa dicta, quia omnis actio correspondet passioni, & econverso, 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 offensa nec est in Deo passiva, nec in nobis activa respectu Dei, sed est denominatio metaphorica ratione solius poenae quam infligit peccatori.

11. Et ideo primum argumentum quod procedit de offensa activa vel passiva dicta non est ad propositum.

12. Ad secundum dicendum est quod offensa Dei nec est displicentia de peccato, nec voluntas infligendi poenam: est sola denominatio metaphorica sumpta a poena qua Deus infligit ex similitudine poenae quam homo iratus vel offensus alteri infligit eadem.

13. Ad tertium dicendum quod verba doctorum non sunt semper per sacramentalia nec propria, & si proprie loquamur in hac materia dicemus, quod damnari displicet eorum culpa ratione poenae, & non quia est contra rationem vel contra mandatum divinum, sed ex hoc Deus nec offenditur nec irascitur.

14. **QVANTVM** ad tertium sciendum est quod sicut supra dictum fuit in peccato mortali est vnum in quo essentialiter consistit, videlicet voluntaria deordinatio actus: duo autem sunt concomitantia seu consequentia, scilicet privatio gratiae, ratio cuius dicitur Deus peccatori offensus, quia gratia non est nisi ad amicum. Et poena alia cuius peccator efficitur debitor, & hoc duo redeunt in idem, quia privatio gratiae est poena, nec est offensa Dei nisi metaphoricè, sicut dicitur de quacunque alia poena a Deo infligenda. 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 malum malum est semper magis odiendum, sed culpa secundum se omni alio excluso est maius malum quam quacunque 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 autem poenae est malum quod patimur, sed non quo mali sumus, vt patet per Augustinum de libero 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. **DVO** prima argumenta procedunt ex falsa suppositione, videlicet quod in Deo sit offensa proprie, quod non est verum probatum est.

16. **ARGVMENTVM** autem in oppositum bene procedit, nisi quia videtur supponere offensam esse in Deo proprie.

QVAESTIO VII.

Quo iure confessio sit introducta.



DICENDVM queritur de confessione. Circa quaeruntur 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 queruntur tria. Primum est, quo iure confessio sit introducta. Secundum est, an sit ad salutem necessaria. Tertium est, utrum peccator teneatur suum peccatum statim confiteri habitata copia sacerdotis. Ad primum sic proceditur. Et arguitur quod confessio sit de iure naturali, quia confessio est manifestatio occultorum cogitationum dictorum vel factorum, sed illud est de iure naturali vt probatur, ergo &c. Asumptum probatur, quia natura dedit homini loquelam seu sermone, vt manifestet alteri omnia quorum loquela potest esse signum expressum: haec autem sunt cogitata, dicta & facta, ergo &c.

2. Item Adam & Cain non tenebantur nisi ad praeccepta legis naturalis, sed ipsi reprehendebantur, quia peccati eorum non fuerunt coelesi, vt habet Gen. 3. & 4. ca. ergo confessio est de iure naturali.

3. Item probatur quod sit de iure diuino veteris legis, quia Beatae 43. dicitur: Narra si quid habes vt iustificeris. & Proverbiorum 28. dicitur: Qui abscondit 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 positivo, quia extra de poenitentia & remissionibus, capitulo, omnis vnusque sexus, imponitur omnibus quod confiteatur omnia sua peccata semel in anno. Illud autem videtur pure pertinere ad ius humanum per summum pontificem positum, cum nihil tale reperitur quocunque alio iure statutum.

5. **R E S P.** Confessio dupliciter accipitur. Vno modo large pro quacunque expressione veritatis quam aliquis facit per seipsum, vel interrogatus per alium in iudicio, vel extra iudicium: P. ij. & sic

& sic confiteri nihil aliud est quam aliquid asserere vel negare, magis tamen propriam locum habet in assertionibus quam in negationibus, quia illud reperitur, sicut lo. primo dicitur de Joane baptista q. confessus est, quia non sum ego Christus. Alio modo accipitur confessio stricte prout de ipsa nunc loquimur: & est idem quod expressio peccatorum suorum coram sacerdote te gerente vice Dei sub spe venie obtinenda a Deo. Confessio primo modo dicta pro quanto est expressio veritatis quam aliquis facit per seipsum vel interrogatus per alium & extra iudicium sub nulla lege cadit, sed procedit ex mera libertate. Quando autem fit in iudicio ad instantiam partis, & ad interrogationem iudicis cadit sub lege, cuius auctoritate roboratur iudicium.

6 De confessione autem stricte accepta quæ est expressio peccatorum coram sacerdote sub spe venie obtinenda, dicendum est quod non est de iure naturali, nec est de aliquo iure pure humano, sed de iure diuino in lege euangelica tradito. Primum patet quia omne quod directe pertinet ad fidem est de his quæ sunt supra rationem naturalem, sed confessio peccatorum coram ministro pertinet directe ad fidem, ergo & cetera. Maior patet, quia fides est de his quæ excedunt rationem naturalem. Minor similiter manifesta est, quia omnia sacramenta nouæ legis sunt quedam facta protestantia fidei: confessio autem prout de ipsa loquimur sacramentum est (vt patuit supra distinctione decima-quarta) ergo confessio non est de iure naturali, quod inititur rationi pure naturali non supposita fide. Hoc etiam de se patet, quæ enim ratio naturalis diceret mihi quod per peccatum mihi soli notum teneret alij reuelare secretum nullum, imo potius oppositum. Item talis confessio fit sub spe venie a Deo obtinenda, sed talis spes non est de distinctione rationis naturalis, ergo nec confessio sub tali spe facta.

7 Quod autem non sit de iure pure humano patet: quia nulla lex potest præcipere actum cuius transgressor non potest iuste puniri, frustra enim ferrentur leges quæcunque nisi transgressores possent puniri. Et ideo Philosophus decimo Ethicorum dicit, quod omnis lex habet vim coactivam per penam, sed nulla lex humana potest iuste punire illum qui non conuertitur peccatum sibi soli notum, quia tale peccatum, aut consistit in solo consensu interiore, aut procedit exterius in dicto vel facto: si consistat in solo consensu interiore non subiaceret legi pure humane, non solum propter defectum probationis, quia nullus potest reitificare contra alterum de solo consensu interiore quando nullo modo procedit exterius, dicto, facto vel signo, sed etiam propter defectum auctoritatis quam nullus purus homo habet super cogitationes alterius. Hanc enim sibi solus Deus reseruauit, qui solus nouit corda filiorum hominum. Si autem peccatum procedit exterius per dictum vel factum, occultum tamen aliis, tale peccatum bene subiaceret potestati humane, sed iuste puniri non potest propter defectum probationis, unde ius non deficit, sed probatio, quia si posset probari posset iuste puniri: ipsa tamen celsitudo peccati occulti exterius procedentis iuste puniri non potest per legem humanam, quia nullus tenetur prodere suum peccatum nisi in iudicio forensi ad instantiam partis vel quando iudex procedit ex officio, & ordo iuris hoc exigit. Quod autem aliquis dicat peccatum suum occultum coram sacerdote qui illud habet celare nulla lex pure humana potest præcipere, nec transgressorem iuste punire. Propter quod relinquitur quod confessio sacramentalis de qua loquimur est solum de iure diuino.

8 Illud autem diuiditur in legem veterem & nouam, in qua utraque fuit confessio instituta, sed differenter: quia sicut lex veteris fuit umbra & figura legis nouæ, & sicut in fide veteri continebatur implicite fides modernorum, sic confessio fuit instituta in veteri lege implicite, & in umbra, & figura. Constat tamen enim peccata sua soli offerendo sacrificium pro peccato suo in quo fitebantur 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 quedam peccata & quedam retinere non possunt ministri ecclesie 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 & periculosum errorem in fide, in glossa super quam tam distinctionem, tractatus de penitentia ubi dicitur: Videndum est quando oris confessio fuerit instituta, & subdit, dicunt quidam institutam fuisse in paradiso statim post peccatum adam. Deinde domino ad Adam, Adam ubi es? ideo enim quæsiuit vt ipso confitente peccatum, daretur forma alius in posterum conuertiendi, sed quia in illa interrogatione dominus minus expressè videbatur ad conuertiendum monuere, & ideo post expressum inquisiuit a Cain fratri sua, ubi est Abel frater tuus? Alij dicunt

quod sub lege fuit primo instituta quando Iosue præcepit Achor crimem suum confiteri & lapidatus est. Alij dicunt quod in nouo testamento a Iacobo dicente, Confitemini alterutrum peccata vestra. Sed melius dicitur eam institutam a quadam vniuersali ecclesie traditione potius quam ex noui, vel veteris testamenti auctoritate. Traditio autem ecclesie obligatoria est vt præceptum, ergo necessaria est confessio de mortalibus apud nos, apud Græcos non, quia non emanauit ad illos traditio talis sicut nec confitenti in azyms, sed fermentatis: illud ergo Iacob, Confitemini alterutrum peccata vestra consilij fuit primo, alioquin ligaret Græcos non obstante eorum consuetudine. Hec sunt simpliciter verba glossatoris, in quibus sunt plures errores periculosi in fide, & mirum est quod in tam solenni libro ecclesie sustinuit, & adhuc sustinet tam perniciosam glossam, vt magis posita patebit.

10 AD PRIMVM argumentum dicendum quod posse manifestare peccata sua seu quæcunque alia inest homini a natura, manifestare autem vel non manifestare est in hominis libertate, teneri autem ad manifestationem aliquorum in iudicio forensi est ex auctoritate iuris positui per quod iudicium roboratur. Confiteri autem peccata sua sacramentaliter sacerdoti est ex institutione Christi.

11 Ad secundum argumentum dicendum quod Adam & Cain vituperantur, quia interrogati a Deo peccatum suum non recognouerunt, cui tamen tanquam iudici omnium, & scienti non solum facta, sed etiam cogitata nihil debet celari: hoc tamen non est confessio de qua loquimur, quæ 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 æternam promerendam, sicut scriptum est ad Hebræos vndecimo, sine fide impossibile est placere Deo.

12 Ad tertium dicendum quod confessio de qua loquimur non fuit instituta in lege veteri, & quod dicitur Esaiæ 43. Narra si quid habes vt iustificeris, non intelligitur de confessione peccatorum, sed exprobat ibi dominus populo Israel, q. non proponere poterant bona opera quibus iustificarentur, & possent allegare se fuisse ductos in captiuitatem in iustitiam. Quod autem subditur ex libro Proverbiorum, qui abscondit scelera sua, &c. intelligendum est de illo qui non fatetur delicta sua coram Deo, aut qui in iudicio non recognoscit ex prout tenetur: talis enim non meretur misericordiam apud Deum vel iudicem, sicut ille qui ea humiliter confitetur.

13 Ad quartum dicendum q. ecclesia non instituit confessionem, sed institutam a Deo præcipit singulis annis fieri maxime volentibus communicare. Et de hoc inferius plus dicetur.

QVAESTIO IX.

Vtrum confessio sit ad salutem necessaria.

DE SECUNDVM sic proceditur, & arguitur q. 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 alio. Sed peccatum actuale committitur a quolibet per seipsum, & ex proprio actu, ergo plene purgari potest per proprium actum sine alio. Sed confessio non est nisi propter factum alienum, scilicet propter absolutionem habendam, ergo &c.

1 Item illud non est de necessitate salutis, in quo potest per ecclesiam dispensari, sed per ecclesiam dispensari potest quod nullus confiteatur. Confessio ergo non est de necessitate salutis. Probatio minoris, quia soli tenemur semel in anno confiteri ex statuto ecclesie, quod habetur extra de penitentia, & remiss. capitulo, omnis vtriusque sexus. Sed sicut hoc statuitur, ita potest dispensare cum aliquo quod non confiteatur in anno, & pari ratione de secundo & tertio, & sic de singulis, & ita nunquam constituitur, quare &c.

3 Item Magdalena & Petrus qui peccauerant saluati sunt, & tamen non inueniuntur q. peccata sua fuerint sacramentaliter confessi, ergo confessio sacramentalis non est de necessitate salutis.

4 IN CONTRARIVM arguitur, q. vt dicit Boetius libro de consolacione. Si medicum exspectas, oportet q. vultus detegatur. Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis mortalibus commissis accipiat medicinam, ergo de necessitate salutis est q. morbum detegat, quod non est nisi per confessionem.

5 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est, an confessio sacramentalis sit de necessitate salutis. Secundum est, an possit per ecclesiam cum aliquo dispensari, ne teneatur confiteri.

QVAN

6 QVANTVM 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 cum qua non itat gratia, est de necessitate salutis: sed confessio non solum mentalis Deo, sed vocalis coram ministro, est remedium diuinitus ordinatum contra culpam mortalem quæ tollit gratiam, ergo talis confessio est de necessitate salutis. Maior patet, quia sine gratia non est salus, quia gratia Dei vita æterna, ad Romanos 6. Minor probatur, quod enim confessio vocalis coram ministro ordinata sit contra peccatum actuale mortale patet ex eo quod Christus dixit discipulis Ioan. 13. Vigilete, quorum remisistis peccata, remissa, &c. Remittere autem quedam peccata, & quedam retinere non possunt, nisi eis innotescant: non autem possunt eis innotescere nisi per verbum confitentis, vel aliud quod suppleat vicem verbi. Et confirmatur, quia non minus opponitur salutem peccatum actuale mortale quam peccatum originale: sed baptismus qui est sacramentum ordinatum contra peccatum originale est de necessitate salutis, vt suscipiatur actu vel voto quando aduale eius susceptionem impedit casus necessitatis, & non contemptus sacra menti, ergo similiter confessio est de necessitate salutis, vt actu fiat nisi casus necessitatis impediatur, & non contemptus confitendi. Ex prædictis patet quod non est de necessitate salutis peccata venialia confiteri, quia non tollunt gratiam, & possunt per alium modum purgari, tam in hoc seculo quam in purgatorio.

7 QVANTVM ad secundum dicendum est quod nullus potest dispensare quin ille qui peccauit mortaliter teneatur peccatum suum confiteri, quia Papa & omnes inferiores eo sunt solam ministri & dispensatores sacramentorum institutorum per Christum secundum illud primum 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, quum ordinatio Christi sit in contrarium Ioan. 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 ecclesie non pertinet novos articulos fidei edere, aut edictos remouere, aut in aliquo eorum dispensare, ne credatur sic ad eos non pertinere noua sacramenta instituire, aut instituta remouere, aut dispensare quod non recipiantur, maxime illa quæ sunt de necessitate salutis sicut baptismus & penitentia.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de purgatione originalis peccati per alterum, & de purgatione peccati actualis per proprium actum: quia maioris efficacie est passio Christi ad deletionem peccati originalis per alterum contracti, quam actus noster sit ad deletionem peccati actualis per proprium actum commissi, quod etiam grauius est originale: 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 preceptum Christi de confessione. Qui autem sint illi casus, patebit in sequenti questione.

10 Ad tertium dicendum quod Petrus & Magdalena peccauerunt non post baptismum, vel post Christi passionem: & ideo non tenebantur ad confessionem quæ nōdum erat instituta. Vel dicendum quod Christus qui habuit potestatem excellentiam, potuit eis dare effectum sacramenti sine sacramento: non sic autem possunt ministri qui non habent potestatem excellentiam, sed similes ministris, vel fortè confessi fuerunt, quibus non legatur, multa enim facta sunt per Christum & sanctos, quæ non sunt in scriptis relictæ, ideo &c.

QVAESTIO X.

Vtrum peccator postquam peccauit statim teneatur confiteri & confiteri habita copia sacerdotis.

DE TERTIUM sic proceditur, & arguitur q. peccator postquam peccauit statim teneatur confiteri & confiteri habita copia sacerdotis: quia illud quod sine termino debetur statim debetur, sed peccator postquam peccauit debet confiteri & confiteri, nec est ad hoc positus aliquis certus terminus, ergo teneatur ad statim.

2 Item Hugo de sancto Victo. dicit, quod si necessitas non est quæ prætendatur, non excusatur contemptus: sed contemptus in sacramentis est peccatum mortale, ergo mortaliter peccat, quoniam statim confitetur, nisi necessitas eum excuset.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia in decretali, omnis vtriusque sexus simul ponitur preceptum de confessione, & de eucharistie 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 QVANTVM ad primum sciendum est quod aliquis potest teneri ad contritionem dupliciter. Vno modo sub conditione, scilicet si vult esse in statu gratiæ & salutis, & hoc modo non est dubium quin peccator statim post peccatum teneatur cōteri: quia sine contritione non potest esse in statu salutis & gratiæ, & ideo quæ ratione vult secundum, eadem ratione oportet eum vel le primum. Alio modo potest intelligi aliquem teneri ad contritionem ex præcepto, ita quod nisi conteratur peccat mortaliter tanquam transgressor præcepti: & hoc modo peccator non tenetur regulariter conteri statim postquam peccauit, quia perseverare in eodem peccato secundum reatum non inducit nouum peccatum. Sed peccator si non conteratur statim postquam peccauit solum perseverat secundum reatum in peccato per eum commissum, nec est aliquod præceptum 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 faciendam statim nullus obligatur absolute loquendo, obligatur tamen in certis casibus. Quod patet, quia præceptum affirmatiuum licet obliget semper, non tamen ad semper, sed solum pro tempore quo imminet necessitas implendi præceptum: sicut filius non tenetur omni die & omni hora honorare parentes, sed solum quando incumbit tempus & necessitas honorandi. Sed confiteri est præceptum affirmatiuum, ergo non obligat nisi pro tempore quo necesse est impleri hoc præceptum. Tempus autem quo imminet necessitas confitendi est in quibus casibus. Primus est quando homo habet eucharistiam recipere, quia nullus quantumcunque contritus absque confessione debet eucharistiam suscipere oblata copia sacerdotis. Secundus est statutum ecclesie quæ præcipit quod confessio non differatur ultra pascha, vt dictum est prius: & iste secundus modus dependet ex primo, quia ecclesia præcipit confessionem fieri ante pascha, vt in paschate dignè suscipiatur eucharistia. Tertius est propter mortis periculum, quia cō sacramenta sunt instituta pro hominibus quo ad statum vitæ, si alicui imminet probabiliter exitus de hac vita tenetur recipere sacramenta ad ipsum pertinentia, & maxime sacramentum quod est necessitatis, vt est penitentia. Et ideo beatus Iac. simul promulgauit præceptum de confessione facienda, & de extrema unctione recipienda. Quartus est cum aliquis habet peccatum de quo non potest cum absolueri nisi superior quem habet præsentem, & probabiliter credit quod cum decetero non habebit. Quintus quando aliquis ex scrupulo conscientie 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 cū baptizatus sit ianua omnium sacramentorum, ante baptismum non potest suscipi aliquod sacramentum nouæ legis.

7 AD pri. 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 prefixus aliquis certus terminus, nec etiam præcepto Christi, tamen est prefixus generalis terminus, videlicet tempus præsentis vitæ intra quem terminum potest confiteri peccator, nec additur quod ad aliquem certum terminum, nisi in casibus prædictis.

8 Ad secundum dicendum est quod Hugo loquitur de illo qui sine sacramento decedit de præsentis vitæ, qui non potest excusari a contemptu, nisi articulus necessitatis eum excuset.

QVAESTIO XI.

Vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti, an sufficiat alteri confiteri.

DE SECUNDVM principale queritur duo. Primum est, vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti, an sufficiat alteri confiteri. Secundum est, vtrum sit necessarium confiteri proprio sacerdoti. Ad primum proceditur, & arguitur sic q. sufficiat confiteri non sacerdoti, quia confessio promulgata est a beato Iacobo. Iac. 5. Confite mini alterutrum peccata vestra, sed secundum hanc promulgationem licitū est equaliter cuiuslibet confiteri, ergo &c.

2 Ite præceptū est rectoribus ecclesiarum, vt agnoscat vultu peccatorum suorum. Pro. 27. qd sit confessio. Ite rector ecclesie quæ doq. est non sacerdos, ergo salte tales possunt audire confessiones.

P. iij. 1N

3. IN contrarium arguitur, quia in veteri lege discernendi lepra à lepra fuit committimus solis sacerdotibus: sed per illud iudicium figurabatur iudicium confessionis, ergo iudicium confessionis quo discernitur inter culpā & culpam pertinet ad solos sacerdotes.

4. **R E S P O N S I O.** Aut confitens habet copiam sacerdotis, aut non habet: si habet, necessarium est quod confiteatur in calibus dantis: in quibus necessarium est confiteri, ut dictum est in precedentibus, 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 sacramentum ubi non est verus minister sacramenti, sed verus minister sacramenti confessionis est solus sacerdos, ut patet ex traditione Christi prius allegata, & ex forma quam servat ecclesia in ordinatione sacerdotum, in qua dicuntur eadē verba super ordinandos quae Christus dixit discipulis (scilicet) quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, &c. quae directe respiciunt potestatem ministri super effundum sacramenti, ergo non est verum sacramentum confessionis quando non sit confessio sacerdoti.

5. Si autem non habeatur copia sacerdotis, sic dicunt quidam quod tenetur laicus confiteri: quorum ratio est, quia in sacramente confessionis non solum est aliquid ex parte ministri (scilicet absolutio & inunctio satisfactionis) sed etiam aliquid ex parte confitentis, qui sacramentum suscipit, scilicet confessio, & utrunque concurrat ad plenitudinem sacramenti: quando ergo posibile est utrunque concurrere necessarium est utrunque observare, sed quando deest sacerdotis copia & necessitas imminet, debet facere poenitentis quod in se est (scilicet contritio & confitenti 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 deest copia sacerdotis absolutionis, qui solus potest in foro poenitentiae absolvere, absolutus est poenitens 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 verecundandum propter Deum, quum verecundia sit pars satisfactionis, dummodo confitens non subiciat se non sacerdoti sacramentaliter ut ministro: hoc enim esset illicitum, quia sicut non sacerdos peccaret si gereret se pro ministro huius sacramenti, sic peccaret qui subiceret se non sacerdoti ut ministro.

7. **A D P R I M V M** argumentum dicendum quod beatus Iacobus loquitur ex suppositione divinae institutionis per quam sacramentalis confessio solum est facienda sacerdotibus, pro eo quod solus dedit Christus potestatem peccata remittendi, ut patet Iohannis 20. quo supposito beatus Iacobus confessionem faciendam eis monuit.

8. **A D S E C U N D U M** dicendum quod curatus debet cognoscere vultu subditi sui dupliciter. Vno modo quantum ad exteriorem conversationem, an peccator notorius an non, & in hoc non debet credere subdito: & hanc cognitionem potest habere curatus non sacerdos sicut sacerdos. Alio modo quantum ad confitentiam interiori in sacramento confitentis, & hanc habet solus sacerdos: propter quod rationabiliter institutum est, ut curati parochiani intra annum ordinarentur, quia aliter non possunt integre exercere suum officium, & irrationabiliter dispensatur in hoc nisi magna causa substat, ideo &c.

QVAESTIO XII.

Vtrum necessarium sit confiteri proprio sacerdoti & non alij etiam habenti privilegium vel mandatum, &c.

AD R E S P O N D E N D U M sic proceditur, & arguitur quod necessarium sit confiteri proprio sacerdoti, & non alij etiam habenti privilegium vel mandatum superioris sine licentia proprii sacerdotis: quia papa per nulla confessionem interdicere potest iuri alieno, sed istud pertinet ad ius sacerdotum parochialium, quod subditi eorum non confiteantur alij sine illorum licentia, ergo per nullum privilegium concessum a papa tollitur illud ius sacerdotum. Item confessio alij sine licentia curati sui & absolutio ab eo, aut est vere absolutio ab eo aut non: si non habeo propositum, quod talis confessio & absolutio non valet, si sic, contra, quia aut talis tenetur iterato confiteri sacerdoti curato, aut non, si tenetur, sequitur magnum inconueniens, scilicet quod aliquis teneatur confiteri peccata de quo rite absolutus est, si non tenetur sequitur similiter inconueniens propter statum iuris, quod est in contrarium. Ad idem est glo. ordinaria Bernardi super illo cap. Omnis verusque sexus. Vbi dicit expressè quod praedicatores & minores

per privilegium sibi concessum non possunt absolovere sine licentia parochialium sacerdotum.

4. IN contrarium arguitur, quia quicquid potest potestas inferior potest superior, maxime quando inferior totaliter dependet à 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 privilegio episcopi, vel papae etiam sine licentia curati.

5. **R E S P O N S I O.** In hac questione non est differentia inter audientes confessionem ex commissione episcopi & privilegio papae, & in privilegio includitur commissio, & si qua esset minus deberet esse dubio de habentibus privilegium papae, quia de habentibus simplicem commissionem episcopi, quia papa potest dispensare in statuto iuris positum, cui 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 parochialis, fortiori ratione probatur erit quod ex privilegio papae hoc possit fieri. Ad probandum autem primò probabuntur tres conclusiones per ordinem. Prima est quod episcopus potest audire confessiones omnium de sua diocesi sine licentia proprii curatorum. Secunda est, hanc potestatem potest alius committere. Tertia est quod non solum potest committere sacerdotibus secularibus, sed monachis & religiosi. Propter primam accipiendum est quod episcopus est ordinarius totius suae diocesis ut tenetur communiter. Et hoc notat Gregorius summa sua de officio ordinario, & de sententia excommunicationis, vnde licet archiepiscopus non possit se intrinsece 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 quae recipit in sua consecratione habet potestatem iurisdictionis in toto episcopatu suo & super omnes subditos sacerdotum parochialis, ut statim ostendit, ergo potest audire confessiones omnium subditorum in episcopatu suo, imò plus pro utilitate subditorum, potest prohibere sacerdotem parochialem à confessionibus audientibus, nec mirum, quia etiam potest prohibere ipsum ne baptizet, sicut habetur expressè 16. q. 1. cap. cunctis. & sic patet primum.

6. Secundò sic patet, scilicet quod episcopi tale officium possunt committere aliis. Primò, quia quae sunt iurisdictionis ordinariae possunt committi aliis, sicut expressè habetur extra de officio ordinario, capitulo his quibus, sed audire confessiones competit episcopo ratione iurisdictionis ordinariae: supposito quod sit sacerdos, ergo istud potest committere alij sacerdoti. Secundo, quia extra de officio ordinario, capitulo inter cetera iura, datur episcopo ut in cathedralibus ecclesiis & ceteris collegiis assignant sibi viros idoneos coadiutores in officio praedicationis & audientia confessionum: hoc autem non esset nisi per se episcopi possent confessiones audire & aliis committere, quare &c. Minor patet, quia ex hoc quod episcopi possunt, imò debet assumere coadiutores ad audientiam confessionum clarum est quod ipsi per se ipsos possunt, quia qui assumit coadiutorem ad aliquid faciendum ipse est principalis in faciendo, & qui assumitur idem potest, alioquin frustra assumeretur, & sic patet secundum.

7. Tertium patet scilicet quod episcopi possunt hoc committere non solum sacerdotibus secularibus, imò monachis & aliis religiosi, quia hoc quid negat propter multa iura quae habentur 17. q. 3. capitulo placuit, & capitulo interdicimus: in quibus expressè videtur prohiberi monachis ut non audiant confessiones, sed sicut ex aliis capitulis patet illud intelligitur nisi de licentia episcoporum, quia de licentia eorum bene possunt, ut habetur eadem causa & q. capitulo. Ex auctoritate, & capitulo sic videtur, & hoc rationabiliter, quia cum ad audientiam confessionum non requiratur nisi potestas ordinis & potestas iurisdictionis quae dat erectionem, 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 audienti confessiones potest committi sacerdotibus religiosi sicut secularibus: ex quibus concluditur quod si cur episcopus potest per se, vel per alium excommunicare subditos sacerdotum parochialium eis inuitis, sic potest audire confessiones nec eorum per se, vel per alium curatis inuitis: & hoc expressè declaratum est per Alexandrum papam, quod de licentia & commissione episcoporum legatorum domini papae & quorumcumque ordinarij licitum est praedicatores & minores audire confessiones inferiorum assensu minime requisito, ubi etiam mandatur idem papa quod qui contrarium pertinaciter asseruerit tanquam contumax & rebellis ecclesiae Romanae habeatur. Et idem confirmatur per Clementem papam 4. novissimè verò dominus 101. papa 21. vocato magistro 101. de Politeo sacrae theologiae doctore qui assererat quod confessio fratribus praedicatores & minoribus teneatur eadem peccata propriis

proprijs curatis parochialibus iterum confiteri, & data sibi auctoritas in confessorio, & alias coram aliquibus cardinalibus ad hoc specialiter deputatis, cum dictus magister Ioannes nesciret respondere rationibus contra eum factis, copulavit eum reuocare praedictam opinionem & damnavit eam, ac reprobatum de consilio fratrum, determinans quod illi qui praedictis fratribus confitentur, non magis teneantur eadem peccata iterum confiteri, quam si alius illa confessi fuissent eorum proprio sacerdoti: & mandavit hanc suam determinationem publicare solenniter per universum mundum, ut patet in declaratione per eum super hoc edita quae incipit: vix electionis. Et confirmatur ista per generale consuetudinem ecclesiae quae est maxime auctoritatis circa sacramenta & usum eorum. Papa enim habet poenitentiarium qui pro nunc sunt omnes religiosi. Episcopi vero habent poenitentiarium tamseculares quam religiosos, qui absolunt omnes ad se venientes sine licentia sacerdotum parochialium non solum de maioribus reventis à Papa vel ab episcopis, sed de omnibus quaecumque voluerint confiteri: dicere autem quod hanc generalis consuetudo per universum mundum obtenta & per papam & prelatos ecclesiae approbata sit per nuncios & vergens in periculum animarum est quasi sacrilegium.

9. **A D P R I M V M** argumentum in oppositum dicendum quod non sit praedictum alicui, nisi subtrahatur ei quod est in fauorem eius introductum. Potestas autem audiendi confessionem non est introducta in fauorem alicuius prelati vel curati, sed in utilitatem plebis & honorem Dei: propter quod si prelati superioribus videtur expedire ad salutem plebis & honorem Dei providendum quod haec auctoritas alijs committatur quā sacerdotibus curatis, non sit eis praedictum: sed confertur eis adiutorium nisi illis qui quaerunt quae sua sunt non quae Iesu Christi, & qui praesunt Gregorius non ut patet spiritualiter, sed ut patet temporaliter. Ad secundum dicendum quod absolutio ab illis qui habent privilegium vel commissionem sunt vere absoluti, nec tenentur iterato eadem confiteri proprio sacerdoti non obstante constitutione, omnis vtriusque cui praedictum potest per speciale privilegium quod derogat iuri communi, & per specialem commissionem episcopi qui est magis proprius sacerdos quā curatus. Et ideo licet de licentia curati potest absolui subditus, sic & fortiori ratione de licentia episcopi, sine licentia curati.

11. **A D T E R T I U M** de glo. Beati dicendum quod eius est interpretari privilegium cuius est condere: cum ergo Papi qui dedit privilegium interpretatur sit, quod audientes confessionem ex privilegio vel ex commissione ipsorum vere absoluant, nec requiratur 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 XIII.

Vtrum confessio facta ab illo qui non poenitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri.

TR E C T I U M principale quaeruntur tria. Primum est an confessio facta ab illo qui non poenitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri. Secundum est vtrum talis saltem impleat praecceptum ecclesiae de confitendo semel in anno. Tertium est vtrum confessio debet fieri integrè vni & eidem. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod confessio facta ab illo qui non poenitet non valeat: quia confessio distinguitur contra contritionem, & satisfactionem, 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 culpe vel poenae, sed confessio facta à non contrito non valet ad remissionem culpe, 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. **I N C O N T R A R I U M** 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 poenitentia, quia est peccati dispensantia in adulto: ut patet ex precedentibus, sed baptismus receptus à non poenitente valet quando postea inest poenitentia, ergo similiter confessio facta à non contrito & absolutione recepta ab ipso valet quando postea contritio de peccatis.

5. **R E S P O N S I O.** Aliquis potest dici non contritus aut non poenitens dupliciter. Vno modo quia dolet de peccatis, sed insufficienter non dolet. Alio modo quoniam non dolet de peccatis, nec pro tunc abstinere propositum. Primo modo confessio facta

à non contrito valet: quia nulli potest constare de sufficienti contritione, & ideo ad hoc, ut excludatur à transgressione praeccepti de confessione sufficit quod reputet se contritum, & credibile est quod Deus suppleat residuum: aut quia per absolutionem virtute clavis praecedens dolor qui fuit insufficientis efficitur tunc sufficiens, aut quia postmodum succedente sufficiente contritione dimittitur peccatum, nec tenetur ad iterandum confessionem prius factam. Si autem sit non contritus: quia non poenitet nec proponit pro tunc abstinere, sic est difficilior questio. Circa qua duo sunt modi dicendi. Primus est quod talis confessio valet ad remissionem culpe, quia impenitentis quando confitetur & absoluitur, licet tunc non recipiat fructum 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 poenitentia recipitur quaedam dispositio, vel ornatus ad quem recedente fictione sequitur gratia per quam est remissio peccatorum. Sed istud non videtur alijs propter tria. Primum quia nullus talis ornatus imprimatur à sacramento poenitentiae, sed est adiuventio conflictu. Secundo, quia si imprimatur non manet, nisi cum gratia, alioquin multiplicaretur in eodem secundum numerum cum contingit iterari confessionem & absolutionem de eisdem peccatis, & iterata causa iteratur effectus, quod est inconueniens. Si autem non manet nisi cum gratia, non imprimatur, nisi per confessionem & absolutionem per quam confertur gratia, quod non est in proposito. Tertio quia dato quod talis ornatus possit esse cum gratia & sine gratia, ad ipsum sequeretur gratia recedente quacumque fictione: cum indifferenter se habeat ad gratiam & ad privationem eius, sicut prius dictum est de characteris baptismi.

6. Alius modus dicendi est, quod talis confessio non valet ad remissionem culpe, nec pro tunc, nec recedente fictione: quoniam ratio est, quia talis impenitens, aut confitetur suam impenitentiam quae est propositum non abstinendi, aut non si non confitetur, tunc est fictus fictione quae est speciale peccatum & contemptus sacramenti, & ita confessio eius non est integra cum omittat confiteri illud peccatum: confessio autem quae non est integra non valet, sed est iteranda, ergo &c. Si verò dicitur quod talis confessio non debet absolui, quia minister cui sit instrumentum principalis agentis, scilicet Dei, non debet aliquem absolovere quem seipsum à Deo non absoluit, sicut instrumentum artis non agunt nisi prout mouetur à principali agente: sed sacerdos scit illum qui non poenitet à Deo non absolui, ergo nullo modo debet talem absolovere. Et ideo dicit Dionysius in fine Ecclesiasticae Hierarchiae, quod sacerdotibus vtendum est virtutibus Hierarchicis quomodo diuinitas eos mouerit, si autem sacerdos praesumat de facto talem absolovere peccat, sicut ille qui à diuino ordine auertitur, nec absolutio consequitur aliquem effectum: quia virtus sacramentorum est principaliter à Deo, non autem à sacramentis, vel ministro nisi à causa sine qua non. Et ideo qui sic confitetur, & de facto absoluitur tenetur iterum eadem confiteri & de eis absolui: nec est dubium quia haec optatio sit securior, quia confitendo iterato nullum periculum sequitur, sed maxima securitas, qui autem omittit iterum confiteri committit se durius, quod est valde periculosum in his quae tangunt salutem vel damnationem animae.

7. Veritatem prima opinio posset colorari non quidem ponendo, quod à sacramento poenitentiae imprimatur aliquis ornatus animae, quia illud est fictum. Sed ponendo quod sola virtus diuina per modum diuinae passionis & ordinationis assistens sacramentis operatur in eis, 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 cum merello ostenditur, sed tunc vel postea secundo beneplacitu ordinatoris. Et propter hoc in sacramentis in quibus suscipiens potest ponere obicem gratiae & in quibus gratia est principalis effectus sacramenti, ut pote, quia per se ordinantur ad deletionem culpe, ut baptismus & poenitentia, videtur habere locum haec passio dilatoria: vnde sicut ponitur quod baptismus habet effectum suum recedente fictione, sic potest colorari de quod confessio facta à non poenitente & absolutio eius habeat effectum recedente impenitentia per veram contritionem subsequentem, quoniam non sit omnia simile: quia baptismus est sacramentum non iterabile. Et quoniam tum est ex natura sacramenti baptismi deletur in eo omnis culpa, & omnis poena culpe debita. Et ideo si impenitens accedat ad baptismum, pro tunc non recipiat remissionem culpe & poenae, nec possit iterum baptizari nisi passio haberet in baptismo locum, sequeretur quod homo in perpetuum priuaretur praedicto fructu baptismi, quod est inconueniens maximum: poenitentia verò potest iterari de eodem peccato. Et ideo si prima non valet, secunda vel tertia potest valere, propter quod passio dilatoria non habet eque locum in poenitentia, sicut in baptismo: Deus tamen potuit vni ordinare

ordinare sicut aliud, illud tamen quod est tutius semper est tenendum. **AD ARGUMENTA** vtriusque partis potest respondere. Ad primum dicendo, quod non est simile de contritione & satisfactione & de confessione: quia confessio cum absolutione correspondente est quoddam sacramentum in quo pactio dilatoria habet locum, quando pro tempore confessionis & absolutionis confitens est indispotus. Contritio autem est dispositio ad suscipiendum effectum sacramenti, quia si sit sufficiens, necessaria 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 indispotione, propter pactioem ordinationis diuinae quae est in sacramentis. **AD ARGUMENTA** in oppositum dicendum est ad primum, quod 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 contrito: sed nullus ordo est quod in confitente sufficiat propositum conterendi, cum propositum sit de futuro, contritio autem debeat precedere confessionem. **Ad secundum** dicendum, quod si pactio & ordinatio diuina habeant locum in poenitentia sicut in baptismo argumentum bene procedit: sed, ut ostensum est, non est omnino similis ratio de poenitentia & baptismo, ergo &c.

QVAESTIO XIII.

Vtrum confitens & non poenitens impleat praeceptum ecclesiae de confitendo semel in anno.



AD SECUNDUM sic proceditur, & arguitur quod confitens & non poenitens impleat praeceptum 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 quod ecclesia mandat confessionem imponit recipi: ut habetur extra de poenitentia & remissione. Quoniam quidem hoc autem non faceret nisi per confessionem talem impleatur praeceptum ecclesiae, quare &c.

IN CONTRARIUM est quia intentio ecclesiae precipientis confiteri semel in anno conformatur intentioni Christi statuentis sacramentum confessionis, sed illa fuit ut confitens consequeretur veniam peccatorum, ergo eadem est intentio ecclesiae: sed secundum hanc intentionem non implet praeceptum confitens & non poenitens, ergo &c.

RESPONSIO. Ad eundem huius questionis dicendum est, quia auctoritatem habet ecclesia circa sacramenta & vsum sacramentorum. Et secundum respondebitur ad questionem.

q. 3. huius dyt.

QVANTVM 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 cetera sacramenta, quia baptismus est ianua omnium sacramentorum. Ecclesiam autem sic institutam regendam commisit Petro & apostolis sub ipso & eorum successoribus. Vnde ad eos pertinet, & ad successores eorum pertinet primum & principaliter fidei docere & sacramenta ministrare, prout expedire viderint saluti hominum propter quam omnia praedicta sunt ordinata & instituta per Christum: & ideo si rectoribus ecclesiae videatur expedire pro conseruatione & multiplicatione fidei, & pro salute populi quod 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 vicarii sibi commissi possint de hoc statu iterum facere quod ligabit fideles, & sic a principio ecclesiae factum est. Nam Anacletus papa statuit quod fideles singulis diebus communicarent, allegans de hoc doctrinam apostoli, ut habetur de consecr. dist. 2. capitulo, peracta consecratione, processu vero temporis Fabianus papa statuit quod saltem ter in anno omnes communicarent scilicet in pascha, pentecoste, & natali: ut habetur de consecr. dist. 2. Si non frequentius. Vltimo vero Innocentius tertius statuit quod saltem semel in anno omnes communicarent, scilicet in pascha, ut ha-

betur extra de poenitentia & remissione. Omnis vtriusque sexus, & hic solus posuit statum de confitendo semel in anno de quo solo est dubium. Nullus enim vnquam dubitauit an ecclesia potuit statuere quod fideles communicarent, hoc enim expedit confirmationi fidei ut fideles facto se ostendant credere in illum qui in sacramento recipiunt, quod est difficillimum ad credendum. Expedit etiam summe salutis populi ut illi sumant in sacramento per quem vita spiritualis potissime nutritur & roboratur. Potest etiam constare ecclesiae quis circa hoc est obediens, vel inobediens, & inobedientem punire legitima poena.

De confessione autem non est sic: quamuis enim confessio sit quoddammodo signum protestationis fidei, proficiat etiam ad salutem, tamen non potest constare ecclesiae de obediencia vel inobediencia hominis respectu huius statuti, quia per statutum non obligantur nisi illi qui peccauerunt mortaliter, de quo non potest constare ecclesiae quantum ad peccata interioris confensus, 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 & constetur, 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 (ut videtur) si aliquis est transgressor praedicti statuti: qualiter ergo potest hoc per eam constare statui cuius transgressor non potest conuinci, nec per consequens iuste puniri? satis est dubium.

Potest ergo de hoc fieri sancta & salubris exhortatio quae potest prodere & non obesse: quia ad sacramentum eucharistiae de cuius susceptione subiungitur praeceptum, nullus qui mortaliter peccauit debet accedere etiam contritus nisi prius confiteatur habita copia sacerdotis, & forte sic factum est & prouisum in illo statuto, omnis vtriusque sexus, in quo praemittitur exhortatio. sancta & salubris de confessione facienda, & subiungitur praeceptum de perceptione eucharistiae vultu poenae. Et si non sit sola exhortatio, sed praeceptum, illud quidem potest ligare conscientiam quatenus sit ab ecclesia auctoritate Christi. Sed poena temporalis statuti transgressor puniri non potest, cum possit collare de transgressione, ut probatum est. Vnde talis dum vivit potest abstinere ab ingressu ecclesiae si vult, sed per alterum non potest iuste arceri, & moriens non potest iuste priuari ecclesiastica sepultura. Et propter hoc potest rationabiliter videri alicui quod praedicta poena illius statuti respicit solum praeceptum de communione de cuius transgressione constare potest, & non praeceptum de confessione, nisi in casu in quo aliquis sponte fateretur se non fuisse confessum omnia peccata sua: tunc enim posset praedicta poena puniri, & aliter non. Si autem statuto huic esset annexa poena excommunicationis, tunc non confitens omnia peccata sua semel in anno ipso facto esset excommunicatus, sed illa excommunicatio quodammodo esset alij, ignota ligaret solum eius conscientiam, & posset si vellent subtrahere se a communione aliorum fidelium. Sed alij non tenerent vitare ipsum nisi sponte fateretur se excommunicatum. Ex praedictis ergo patet quod circa suspensionem eucharistiae potest ecclesia determinare tempus per statutum praepceptum dominando & diligendo poenam transgressoribus. De confessione autem faciendi pro tempore quo regulariter fideles debent communicare, sancta & salubre est exhortatione fieri, ut dictum fuit: potest nihilominus ecclesia auctoritate Christi hoc facere praeceptum vultu poenae sententia excommunicationis qua incurrit transgressores ipso facto. Sed vtriusque praedictorum ligat solum conscientiam transgressoris quo ad culpam, & quo ad talem poenam: & sic potest puniri talis transgressor per talem poenam. Poena autem illius statuti, omnis vtriusque sexus, aut non est adiecta pro transgressione statuti de confessione, aut est adiecta instructuosa, & inutiliter propter rationem prius dictam. Et sic patet primum.

QVANTVM autem ad secundum, videlicet vtrum confitens & non poenitens impleat praeceptum de confitendo semel in anno, distinguendum est de non poenitente, ut prius: quia si vocetur non poenitens ille qui dolet de peccato, sed non sufficit ter (cum de sufficientia doloris de peccato nulli possit constare per certitudinem) sicut talis confitendo non tenetur iterum confiteri, sic liberatur a praecepto ecclesiae de confitendo semel in anno, nec tenetur illam confessionem iterum facere. Si autem vocetur non poenitens vel non contritus ille qui non dolet de peccatis commisis, nec a similibus abstinere proponit, adhuc de peccatis solutio huius questionis a solutione praecedentis: quia si confessio facta a tali poenitente non valet, nec pro tunc, nec recedente fictione, sic etiam non liberat eum a praecepto ecclesiae de confitendo semel in anno. Si autem valet recedente fictione ratione pactiois quae habet locum in quibusdam sacramentis, tunc etiam valet ad eundem modum transgressionem praepcepti praedicti vna aut praedicta

rum opinionum est securior alia, ut prius dictum fuit. Ratio autem vtriusque praedictorum est vna, quia ecclesia circa confessionem sacramentalem nihil praecipit iure humano, sed solum auctoritate sibi commissi per Christum circa vsum & dispensationem sacramentorum, propter quod sicut confessio valet apud Deum, sic etiam liberat a praecepto ecclesiae quo ad culpam & non aliter. **AD PRIMUM** dicendum quod statutum de confitendo semel in anno sive sit solum exhortatorium, sive sit praepceptum non debet a fidelibus salutem suam querentibus reputari poenale, sed salubre: quia si quid ibi est poenalis totum est medicamentum salutis, & ideo sic implendum est quod sit salutariter, vel pro tunc vel recedente fictione secundum diuersas opiniones prius tactas, quarum vna est securior. **Ad secundum** dicendum quod ecclesia mandat recipi confessionem imponit poenitentiam propter eius instructiorem, & non ut absolueretur, nec per consequens, ut sumat eucharistiam: nec imponenda est ei poenitentia ad satisfaciendum, sed ut per poenitentiam & alia bona opera citius ad Deum conuertatur. **ARGUMENTVM** 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 XV.

Vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidem.



AD TERTIUM sic proceditur, & arguitur quod confessio non debeat fieri integraliter vni & eidem: quia confessio non debet fieri integraliter absoluitur, sed contingit quandoque quod illi cui peccator confitetur non potest de omnibus peccatis absolvere propter aliquem casum superioris retentum, ergo confitens non tenetur tali confessori omnia confiteri.

Item sicut confessio habet determinatum ministrum, ita videtur habere determinatam materiam quae est illud per quod peccata manifestantur, sed confitens (ut 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, ut peccator veniam consequatur de peccatis a Deo, sed non potest consequi veniam de vno peccato sine alio, ergo confitens non debet confiteri de vno peccato sine alijs.

RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est illud quod directe quaeritur, videlicet vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidem. Secundum est illud quod in primo argumento implicatur, videlicet vtrum absolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodem ministro.

QVANTVM ad primum sciendum est, quod de conclusione est omnium concordantia sententia, videlicet quod 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 spiritualis. Sed in medicina corporali ficit quod medicus non solum debet cognoscere vnum morbum, sed totam dispositionem corporis, pro eo quod vnus morbus grauiatur ex alio, & quod prodest ad curationem vnus morbi aliquando nocet alij, ergo in poenitentia quae est medicina spiritualis oportet quod sacerdos qui est medicus spiritualis cognoscat non solum vnum peccatum, sed omnia: quia ex quolibet, aliud grauiatur recipit, & quia medicina quae valet ad vnum peccatum potest esse inuenta alterius.

Sed ista ratio non videtur necessarium probare quod necessarium sit omnia peccata confiteri vni & eidem, sed quod est valde congruum: quia secundum eum non est necesse omnia peccata confiteri vni & eidem nisi ratione grauitatis quam vnum sortitur ex alio, vel ratione medicinae quae prodest contra vnum & non contra aliud. Sed propter primum non oportet hoc ponere: quia circumstantiae grauantes non sunt de necessitate confessionis, sed solum illae quae addunt nouam speciem peccati: ut patet ex praecedentibus, sed vnum peccatum si recipiat grauitatem ex alio sibi adiuncto, non tamen recipit nouam speciem, ergo ad confessionem vnus peccator non requiritur necessarium quod fiat merito de alio. Nec propter secundum, propter medicinam quae vel loquitur de medicina quae expellit morbum, vel de illa quae praeservat a reciduo: medicina quae expellit morbum vnus peccator nunquam est contraria medicinae alterius peccati: quia eadem medicina est expellens omne peccatum (scilicet gratia) & ita ratione talis medicinae non oportet omnia peccata confiteri simul, ne medicina quae curat vnum peccatum grauietur vel augeatur aliud, quia illud nunquam est, nec ratione medicinae praeservatiuae, quia non est de ratione vere poenitentiae quod homo ab eis non possit excidere: ut patuit prius) non est ergo necessarium ad veram poenitentiam quod exhibeatur omni modo remedia contra reciduum.

beantur omni modo remedia contra reciduum.

Alius est modus efficacior probans eandem conclusionem, & est talis: confessio correspondet contritioni, sicut signum signato, quia & ea quae sunt in voce sunt eorum quae sunt in anima passionum nota, & correspondet per simile: quia per contritionem fit mentalis confessio coram Deo, sicut per confessionem vocalem fit manifestatio peccatorum coram Dei ministro, sed contritio non 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 praeterita discussione conscientiae quae debet confessionem praecedere.

QVANTVM ad secundum videlicet vtrum absolutio de omnibus peccatis debeat fieri ab vno & eodem ministro est multiplex modus dicendi. Primus est quod confitens debet dicere omnia peccata sua sacerdoti, & ille ipsum non absolutus debet remittere ad superiorem qui debet eum iterum audire de omnibus, & absolvere vel committere inferiori, quod cum absoluat de omnibus. Et sic tota confessio fit vni, & tota absolutio est ab vno. Sed contra istum modum est consuetudo ecclesiae. Ecclesia enim obseruat quod inferior audiens totam confessionem absoluit de casibus quibus potest, superior autem ad quem remittitur audit solum casum pertinentem ad se, & de illo absoluit. Item si ille modus obseruaretur, includeret aliqua inconuenientia. Primum quod 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 quauis ritè confessus possit si velit iterum confiteri, quod tamen ad hoc obligetur non videtur rationabile. Item frustra fit confessio illi a quo non speratur absolutio, sed si confessio fiat integrè duobus successiue, & tantum vnus absoluit de omnibus, tunc fit confessio alicui eorum a quo non fit absolutio.

Tenendo autem modum quem obseruat ecclesia (ut 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 integrè, & iterum cum de illo peccato fuerit confessus inferiori dubium est quare tenetur iterum alij confiteri: absolutio etiam quae fit ab inferiori ministro, & a superiore non est vna, nec de eisdem peccatis, sed de diuersis, quae omnia videntur inconuenientia.

Secundo modo dicitur sic, quod inferior audit totam confessionem & de omnibus absoluit, remittit tamen eum ad superiorem, non quidem ut absoluat de peccato, sed ut absoluat ab obligatione praepcepti quo tenetur se representare superiori cui referatur cognitio talium peccatorum. Sed istud minus valet, tum quia ecclesia non potest praecipere quod ritè confessus & absolutus iterum eadem conteatur, tum quia secundum istum modum sufficeret peccatori venire ad episcopum & dicere ei peccatum suum, & ita recedere non expectata absolutione, cum iam sit ab omnibus absolutus, hoc enim faciundo impleuit praepceptum. Istud 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, ut minister Dei qui est vnus, licet ministris sint plures. Sed istud in nullo soluit, imò potius confirmat, quia sicut minister non absoluit nisi vice Dei, sic non fit ei confessio, nisi ut ministro Dei. Si ergo absolutio quae fit a pluribus ministris est vna propter virtutem Dei cuius ministri sunt: eodem modo confessio facta pluribus presbyteris erit vna & sufficiens. Quod quidam concedunt, asserentes periculosè contra communem 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 absolvere, unde sufficit (ut 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 (ut dicunt) quod aliquis teneatur confiteri de aliquo peccato sacerdoti, qui non potest eum de illo peccato absolvere. Et ideo sic dimidiabitur licite tam confessio quam absolutio, quod videtur erroneum.

Quarto modo dicitur sic, quod per peccatum homo delinquit in Deum & in ecclesiam, & ideo indiget reconciliatione ad vtrumque: quantum ergo ad reconciliationem quae fit ad Deum confessio est facienda vni integraliter & ille de omnibus absoluit eum, & Deo reconciliat. Sed quantum ad reconciliationem quae fit ecclesiae plures possunt cum diuini reconciliare, vnus de vno, & alius de alio prout placet ecclesiae ordinare. Istud autem posset sustineri si appareret qualiter per peccatum occultum ali-

ter delinquat in Deum, & aliter in ecclesiam: quia tunc probabile esset quod aliter reconciliaretur peccator Deo, & aliter ecclesie. Sed non apparet qualiter peccatum occultum aliter sit contra Deum & aliter contra ecclesiam, licet de peccato notorio posset 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 observant multe ecclesie credentes imitari ecclesiam Romanam quae est omnium domina & magistra, sed certe non bene imitantur ea quod ad hoc, quia sola peccata & eorum confessio & absolutio pertinent ad forum poenitentiae: sententiae autem excommunicationis & absolutio ab eis, irregularitates & dispensatio super eis, commutatio votorum, & dispensatio in eis pertinent ad forum exterius: ecclesia autem Romana nunquam retinuit sibi absolutionem ab aliqua culpa directam, sed solum retinuit sibi absolutionem a quibusdam excommunicationibus, & dispensatione super quibusdam irregularitatibus quae incurrunt quodque 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 obstitit praeteritum de omnibus peccatis absolueret, nec oportet absolutionem vel confessionem dividere vel iterare, quin totum fiat ab uno & per unum. Et si per hunc modum facerent praeteriti in suis diocesis, & quod retinerent sententias excommunicationum quas possent auferre quibusdam criminibus, in hoc imitarentur ecclesiam Romanam, sed quia illi non sibi retinent solum sententias, sed absolutionem aliquorum peccatorum, quibus non est annexa sententia excommunicationis: idcirco ex hoc proveniunt omnia dubia superiora tracta de iteratione & diminutione confessionis & absolutionis: & quicquid sit de solutione & terminatione praedictorum dubiorum de quibus non video quod possit haberi plena certitudo, nisi si magna & solenni discussione ac determinatione sedis apostolica, tamen nullum ex hoc subditis imminet periculum qui obediatur faciant quicquid superiores statuunt.

14. Et hoc sufficit pro solutione primi argumenti.
15. Ad secundum argumentum dicendum est, quod non est simile de plurificatione lignorum per quae fit confessio, & de plurificatione ministrorum quibus fit absolutio: quia sicut per contritionem cordis fit Deo necessario integra confessio, sic confessio oris debet fieri integre Dei ministro, sed signum per quod confitens manifestat peccata sua confessori non est tantum unum, quia non est possibile: quidam enim sunt moti, & ideo non possunt per verba peccata sua confiteri, propter quod cum Deus nihil impossibile requirat, restat quid tales possunt confiteri per scriptum, signum vel autem 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 divina, sed in poenitentia requiritur per se actus poenitentis, scilicet quod manifestet peccata sua sacerdoti, & quia Deus non requirit a nobis nisi quod possumus, ideo sufficit quod peccator manifestet peccata sua sacerdoti per precipuum signum quod est sibi possibile, quamvis non sit semper eiusdem rationis.

Sententia huius distinctionis xviii in generali & speciali.

In hoc quod superius magister determinavit de poenitentia quantum ad eius essentiam: hic determinat de potestate ministrorum quibus huius sacramenti dispensatio est commissa. Et dividitur in duas. Primo determinat de ipsa potestate quae claves ecclesiae dicuntur. Secundo de recipientibus & modo recipiendi hanc potestatem. Secundo ibi 19. distio. postquam ostensum est. Prima est principalis lectionis, & dividitur in tres partes. Primo movet quaestionem principaliter intentam, scilicet de potestate ministrorum. Secundo determinat eam. Tercio movet quandam quaestionem incidentem: Secundo ibi, claves illae non sunt corporales. Tercia ibi, hic quaeritur quae sit illa macula. Secunda iterum dividitur in tres. Primo ostendit qualis sit illa potestas. Secundo quod sit eius visus. Tercio quod sit eius effectus. Secunda ibi, visus verus clavis. Tercia ibi, sed quaeritur utrum a peccato. Hae tertia dividitur in quatuor. Primo movet quaestionem de effectu clavis ad quid

scilicet se extendat, & tangit circa hoc duas opiniones, quarum ultima consentit quae ponit quod solus Deus dimittit culpam & poenam. Secundo ostendit quod sacerdos aliquo modo dimittit. Tercio ostendit quod sit modus. Quarto circa hanc quaestionem movet ex dictis incidentem. Secunda ibi, nec ideo tamen negamus. Tercia ibi, sane dicere & sentire. Quarta ibi, secundum hos ligandi. Tercia iterum in qua ponit modum quo sacerdotes dicuntur ligare & solvere dividitur in tres partes. Primo ostendit quomodo se habeant in ligando & solvendo quantum ad culpam. Secundo quomodo se habeant quantum ad poenam in foro conscientiae in iungendam. Tercio quantum ad poenam excommunicationis quae infligitur in foro contentioso. Secunda ibi, ligant quoque. Tercia ibi, est & alios modos ligandi.

2. IN SPECIALI primo sic procedit. Et quaerit primo cum sola contritione cum proposito confitendi dimittitur peccatum quantum ad maculam & reatum poenae aeternae, quid dimittit sacerdos in sua absolutione & quid virtus clavis operetur. Postea determinat magister quaestionem. Et dicit quod illae claves non sunt corporales, sed spiritualiter intelligendae, & nihil aliud sunt quam scientia discernendi, & potestas iudicandi & ligandi & solvendi, quae iudex ecclesiasticus dignos recipere & indignos excludere debet a regno Dei, & ecclesia a septem sacramentorum perceptione, ubi subdit etiam quod ius ligandi & absolviendi sacerdotibus ecclesiae competit & non hereticis. Postea dicit quod visus clavis in duobus consistit, scilicet in discernendo ligandos & solvendo, & in solvendo solvendo, & ligando ligandos. Postea quaerit quid operatur sacerdos in absolviendo peccatum, utrum scilicet culpam vel poenam tollere possit. Tangit autem circa hoc duas opiniones: quibusdam enim videtur quod Deus animam suscitavit a morte culpae, sacerdos vero dimittit reatum poenae, unde & dominus Lazarum prius suscitavit & vivificavit, & postea apostolus solvendi dimittit alij vero videtur, quod sicut solus Deus animam vivificat tollendo culpam interiori, sic reatum poenae eternae relaxat, & tamen sacerdotibus tradita est potestas remittendi peccata & retinendi, sicut enim solus Deus potestatem baptizandi sibi retinuit ita etiam poenitentiae, & hanc opinionem magister tanquam rationabiliter approbat, simul enim culpa & poena remittitur: quia nemo vere contritur nisi homo qui est in charitate, qui autem charitatem habet dignus est vita eterna & non morte, & ideo Deus qui dimittit culpam etiam dimittit poenam, quod auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod non obstat quod solus Deus peccata dimittit, verum 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 unum modum quo sacerdotes dicuntur ligare & solvere dicens, quod Deus per se dimittit culpam mundando animam a macula culpae, & solvendo debitum poenae aeternae debet. Sacerdotes vero dimittunt & solvunt dimissionem factam vel non factam manifestando & ostendendo, unde & dominus prius per se Leprosam sanitati restituit, deinde ad sacerdotes mittit, quorum iudicio ostenderetur mundata, quia si aliquis apud Deum sit absolutus, non tamen in facie ecclesiae absolutus habetur nisi per iudicium sacerdotis: unde sicut sacerdotes legales leprosam non mundabant, sed inter muros & immundos discernebant, ita sacerdotes evangelij peccata non dimittunt, sed utrum a Deo sint dimissa iudicant & ostendunt. Postea ponit alium modum quo sacerdotes dicuntur ligare & solvere: dicuntur enim ligare in quantum poenam satisfactoriam poenitentibus imponunt, solvere vero in quantum de poena debita aliquid relaxant, & purgatos ad sacramentorum communionem admittunt, & sic ecclesie reconciliant, & quod in primo exercet opus est iustitiae, in secundo vero opus misericordiae: in eo autem quod ligant ad satisfactoriam poenam peccatorum solvunt esse ostendunt: quia nulli satisfactio imponitur nisi ei quem vere poenitentem sacerdos arbitrat, quod autem poenam imponere ad claves pertineat ostendit per Augustinum, qui dicit quod poena sine arbitrio sacerdotis facta frustratur. Et coepte biles facit ecclesiae claves, & quod sine confessione vocali, & nisi supposita confessione mentali indulgentia haberi non potest. Postea ponit tertium modum quo sacerdotes dicuntur solvere & ligare, scilicet per excommunicationem: tunc enim quis hoc modo ligatur, dum vocatur ad emendationem manifesti criminis & satisfactionem vilipendens per sententiam ecclesiae a loco orationis, & a sacramentorum communione, & fidelium consortio separatur, ut erubescat pudore sceleris quousque conuersus soluitur: haec autem excommunicatio nocet illi qui dignus excommunicatur, quia protectio Dei eis subtrahitur, diaboli etiam habet in eos maiorem potestatem sequendi, orationes quoque ecclesiae & suffragia eis subtrahuntur. Tunc quaerit quomodo verum sit quod dominus dixit: quicunque ligaveritis super terram, erunt ligata & in caelis, &c. Cum sacerdotes quodque ligant dignos absolvi, & quandoque solvunt dignos ligari? Et respondet quod illud est intelligendum quando sacerdotes adhibent clavem discretionis, ita quod

merita vel demerita hominis requirant quod solvantur, vel ligentur. Ultimo quaerit quae sit illa macula, & illae tenebrae interiores a quibus Deus animam purgat. Et respondet de tenebris quod sicut gratia animam illuminat, sic peccatum animam obtebrat. Et illae tenebrae purgantur, quando lumen gratiae relinquitur. De macula vero dicit quod non est mala voluntas quae transigit, nec mala voluntas per quam aliquis poenitere contemnit, quia illa est speciale peccatum: sed sicut qui tangit immundum pollutus est post actum quousque laetetur, sic anima non solum polluitur quando peccat, sed remanet polluta & maculata quousque mundetur per poenitentiam. Et haec macula est dissimilitudo & elongatio a Deo. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUAESTIO I.

Utrum claves sint in ecclesia.

Tho. in additionibus q. 17. ar. 2. Conradus q. 2. libri primi de contrahibis.



IN hac distinctionem istam primo quaeritur de duobus. Primum est de clavis. Secundum est de excommunicatione. Circa primum primo quaeritur de clavis utrum sit in ecclesia. Secundo quod sit visus clavis. Ad primum sic proceditur, & arguitur sic, quod ministri ecclesiae non habent claves regni caelorum: quia quod convenit soli Christo non est communicatum ministris ecclesiae: sed habere claves regni caelorum convenit soli Christo, ut dicitur ap. 3. qui habet clavem David aperit & nemo claudit, &c. ergo illud non est communicatum ministris ecclesiae.

2. Item ad aperiendam viam feram, vel clausuram sufficit una clavis. Sed una est clavis: quia clauditor nobis regnum caelorum (scilicet peccatum) ergo ad aperiendum regnum caelorum sufficit una clavis.

3. IN CONTRARIUM est quod dominus dixit Petro Mat. 16. Tibi dabo claves regni caelorum.

4. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quid sit clavis: prout de ipsa loquuntur theologi, & utrum ecclesia habeat claves. Secundum est, si sit tantum una clavis an plures.

5. QUANTUM ad primum sciendum est, quod sicut in corporalibus clavis dicitur instrumentum quo ostium clausum aperitur, sic spiritualiter clavis vocatur potestas, vel auctoritas qua ostium 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 clavis: haec autem potestas est in Deo principaliter & per auctoritatem, & ideo solus Deus dicitur habere clavem auctoritatis, in Christo autem homine sunt haec potestas per meritum passionis, & ideo dicitur habere clavem excellentiam, & quia in sacramentis ecclesiasticis communicatur nobis meritum passionis Christi, ideo ministris ecclesiae ex eo quod sunt dispensatores sacramentorum competit potestas remittendi peccatum, scilicet per modum ministerij, & per consequens aperire regnum caelorum, & talis potestas vocatur clavis ministerij. Et diffinitur sic a quibusdam, & habetur in littera, quod clavis est potestas ligandi & solvendi quae ecclesiasticus iudex dignos recipere & indignos excludere debet a regno: cum igitur talis potestas sit a Christi collata ministris ecclesiae, patet quod ecclesia claves habet.

6. QUANTUM ad secundum sciendum est, quod est tantum una clavis quo ad essentiam, licet sint duae quo ad actus & officia, quod patet sic: ad plures actus subordinatos sufficit una virtus & potestas, sed actus clavis licet sint plures sunt tamen subordiati, ergo ad eos causandos sufficit una virtus & una potestas. Maior patet, solenniter per eandem virtutem, puta per lumen illuminat & c. facit aërem, & isti sunt actus subordinati, & unus praesupponit alij. Minor declaratur: cum enim actus clavis sit dignos recipere, & indignos a regno excludere, oportet quod duo ad hoc concurrant. Primum est iudicare quis sit dignus vel indignus. Secundum est dignum recipere & indignum excludere. Et ite secundus actus praesupponit primum, ut de se patet. Et ideo ad eandem potestatem pertinet uterque actus ordine quoda, sicut & videmus in iudiciis secularibus, quia etiam auctoritate competit iudici merito partis cognoscere, & sententiarum contra unam, & absolvere alteram: quia tamen principia de qua in actibus, licet sit una & eadem auctoritas, vel potestas quae iudex ecclesiasticus iudicat de dignitate vel indignitate alicuius, vel quae dignum absolvi, indignum vero non absolvi, ideo illa potestas dupliciter nominatur: quia ratione primi actus vocatur clavis scientiae, ratione secundum vocatur clavis potestatis: clavis autem scientiae non est habitus scientiae qui in ordinatione infundatur, vel habitus prius acquisitus seu industria naturalis quae in ordinatione rationis foris formatur, cum in multis ordinatis contingat utrumque inveniri, sed est auctoritas discernendi in iudicio animae. Hanc autem potestatem

habere ignorare & potestatem carere scientiam, sicut in iudiciis secularibus aliquis habet auctoritatem iudicandi qui non habet scientiam iuris. Et contrario aliquis habet scientiam iuris qui non habet auctoritatem iudicandi, sed cum actus iudicandi non possit rebus exerceri sine utroque, scientia videlicet, & auctoritate, & ad actum iudicandi obligatur quis ex auctoritate suscepta, non autem ex sola scientia, ideo scientia sine auctoritate potest sine peccato haberi. Sed auctoritas iudicandi, quae clavis dicitur, non potest sine scientia absque peccato haberi ab illis qui se ad hoc ingerunt, quamvis illi qui compelluntur auctoritatem praedictam recipere, possunt in aliquo excusari, & sic patet secundum.

7. AD ARGUMENTUM in oppositum Ad primum argumentum dicendum quod solus Christus habet clavem excellentiam qua merito passionis suae clausit lambam patrum, ne aliquis in illa descenderet, & aperuit paradisum remoto generali impedimento naturae: sacerdotes tamen habent clavem ministerij, quae removendo impedimenta personalia (quae sunt peccata actualia quae committuntur) per sacramentum poenitentiae quod ministrant.

8. Ad secundum dicendum quod est tantum una clavis secundum essentiam, licet dicantur plures quo ad nomina propter officia.

QUAESTIO II.

Utrum potestas clavis se extendat ad culpam & poenam culpae debitam clavi.



AD SECUNDUM sic proceditur, & arguitur quod visus clavis extendat se ad dimissionem culpae & poenae: quia primum visus clavis est discernere quis sit dignus, vel indignus regno caelorum. Secundum est dignos recipere & indignos excludere. Sed nullus est indignus: regno caelorum nisi propter culpam vel propter poenam culpae debitam, ergo primum visus clavis respicit culpam, & poenam culpae debitam. Et si primum visus hoc respicit, eadem ratione & secundus qui dependet a primo.

2. Item Christus loquens discipulis de visus clavis Jo. 20. dixit: quorum remiseritis peccata remittuntur eis, sed perfecta remissio peccati non est nisi remittatur quantum ad poenam & quantum ad culpam, ergo ad utrumque se extendit potestas clavis.

3. IN CONTRARIUM arguitur: quia peccatum non remittitur nisi per gratiam, sed solus Deus potest dare gratiam, ergo solus Deus potest remittere peccata quo ad culpam.

4. Item sacerdos non potest praedecedere iustitiam, sed ex iustitia divina taxata est poena poenitentis, ergo sacerdos per virtutem clavis non potest de ea aliquid remittere.

5. RESPONSIO. Circa quaestionem istam videndum est primo quid operentur claves ad dimissionem culpae, & secundum quod operentur quantum ad dimissionem poenae.

6. QUANTUM ad primum resumendum est illud quod dictum est supra, videlicet quod in peccato actuali mortali contra quod ordinatur directum sacramentum poenitentiae ad quod pertinent claves 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. Tercium est reatus poenae. Quantum ad primum claves nihil operantur ad dimissionem culpae, vel maculae: quia deordinatio actus tollitur per eius ordinationem dum bene displicet quod male placuit: haec autem displicentia praecedat tempore, vel natura, vel praecedere debet absolutionem quae fit virtute clavis. Posterius autem non est causa aliquo modo factus prioris. Quantum ad secundum quod est carentia gratiae, dicendum est quod auctoritas clavis 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 maxime dependet ex virtute clavis, ut patet ex forma absolutionis qua (sacerdos habens clavem) utitur, ergo &c. Veruntamen est intelligendum, quod inter baptismum & poenitentiam est differentia quo ad remissionem culpae per utrumque: quia regulariter baptismus invenit culpam in eo qui baptizatur. Quia communiter pro statu moderno baptizantur parvuli, qui propter carentiam visus rationis non possunt ante baptismum se preparare iustitiam, ut dimittatur eis culpa originalis. Et ideo baptismus semper invenit in eis culpam originale quam delet, sed sacramentum poenitentiae non confertur nisi adultis in quibus praecedat preparatio per displicentiam peccati commissi quae quandoque sufficiens est ad pec-

ad peccati deletionem cum proposito confitendi. Et in tali, sacra-
mentum penitentiae non dimittit peccatum cum sit prius dimis-
sum: sed si non baptizaretur nisi adultus, sicut non confitetur nisi
adultus, penitus esset simile de dimissione culpae per utrumque.
Quia sicut in adulto antequam baptizetur posset praecedere sus-
ficiens praeparatio per quam cum voto baptismi remitteretur
omnis culpa & conferretur gratia, & tunc sequens baptismus cul-
pam non auferret nec gratiam conferret, sed prius collatam auge-
ret: quandoque vero praecederet dispositio non omnino sufficiens
ad deletionem culpae, & tunc virtute baptismi actualiter susce-
pti deleteret culpam, sic in penitente antequam actualiter susce-
piat sacramentum penitentiae: quandoque praecedat sufficiens
dispositio delevit culpam & conferens gratiam, & tunc sacramen-
tum superueniens culpam non auferit, quia non invenit, nec gra-
tiam confert, sed prius collatam augeat: quandoque vero non praecedat
sufficiens contritio quae culpam deleat, sed attritio quae superuenit
re sacramentum penitentiae actu susceptum & deletur culpa & con-
fertur gratia. Et ita virtus clauium extendit se ad dimissionem
culpae quando eam invenit, sicut & baptismus. Parum enim esset
dicere quod sacerdos evangelicus virtute clauium solum ostendat
culpam a Deo esse dimissam, et nullo modo ad eius dimissio-
nem operaretur: sicut sacerdos legalis solum ostendebat in aliquo
lepra esse mundatam, quia tamen nullo modo mundabat. Iste
enim est contra dignitatem sacramentorum nouae legis, quae ef-
ficiunt quod figurant per modum passionis: ipsa autem forma
absolutionis significat dimissionem peccati.

7 QVANTVM 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 tem-
poralem. Contritio autem praecedat tempore vel natura absolu-
tionem quae sit virtute clauium, nisi quando in absolutione attri-
tio praecedat 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 con-
trito debita remittitur aliquid virtute clauium. Cuius ratio est,
quia sicut dictum fuit lib. 1. dist. 19. Christus per poenam & meri-
tum passionis suae satisfecit pro peccatis totius mundi quantum
ad sufficiency: praedicta autem satisfactio communicatur nobis
per susceptionem sacramentorum quae ordinantur ad remissionem
culpae, ut sunt baptismus & penitentia: & ideo per utrumque di-
mittitur aliquid de poena peccatis debita, sed differenter: quia per
baptismum tollitur omnis poena cuiusque peccato debita, quia
baptismus est sacramentum instantium statum ecclesiae, & propter
quod non imputatur eis ad poenam quicquid in statu pristino ege-
runt, ut rationem fuit prius, cum ageretur de sacramento baptismi
sed penitentia non est status instantium, sed est iudicium & corre-
ctio 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 dimit-
titur ratione meriti Christi, quod virtute clauium nobis communi-
catur: & ideo totiens potest homo coherere de peccatis suis, quod
non solum propter poenam verecundiae quae est in confitendo, & in-
teruersione sacerdotis qui absolutioni praemittit orationem, sed
propter communicationem meritorum passionis Christi virtute ab-
solutiois communicationem tota poena temporalis peccato de-
bita remittitur, nec culpa propter hoc remaneret impunita
pro qua poena passionis Christi nobis communicata satisfecit.

Idem de po-
bide d. 19.
q. 1. sed op-
posita. Sec-
tus d. 19.
qua. 2. ad
primum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod non est
simile de actu discernendi culpam & de actu remittendi eam: mul-
ta enim possumus cognoscere quae non possumus facere, & ideo
ad ministrum pertinet cognoscere culpam quantum ei manife-
stat per contritionem, sed remittere eam non competit ei nisi
per modum ministerii, quod ministerium (ut prius diximus) est
per modum passionis, ita videlicet ut minister exhibeat quod
exterius geritur: Deus autem faciat quicquid interior agitur.
9 Ad secundum patet per idem, quia Deus non dedit discipulis
respectu remissionis peccatorum potestatem auctoritatis, vel
excellency, sed simpliciter ministerii qualis dicta est.
10 Ad primum argu. alterius partis patet responsio ex ista di-
ctis, quia solus Deus dat gratiam & remittit culpam. Sacerdos
autem est minister eorum quae aguntur exterior.

Ad aliud dicendum est quod non praedicitur iustitiae diuinae
quod ad poenam peccatorum tamen si de ea aliquid dimittitur per sa-
tisfactionem passionis Christi nobis communicata virtute clauium.

QVAESTIO III.

Vtrum ecclesia debeat vti excommunicatione.

Thom. in additionibus q. 21. ar. 1. & 2.



DE NON queritur de excommunicatione.
Et primo queritur de ea. Secundum de parti-
cipatione cum excommunicatis. Circa pri-
mum primo queritur vtrum ecclesia debeat
vti excommunicatione. Secundum vtrum senten-
tia excommunicationis iniuste lata liget. Ad
primum sic proceditur et arguitur sic. Quod
ecclesia non debeat vti sententia excommu-
nicationis. Quia nullus est tradendus in manus hostis nisi ille de
cuius salute desperatur, sed de nemine est desperandum: quadiu
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 Cor. 5. ergo nullus est excommunicandus.

2 Itē excommunicatio est qda maledictio, sed Apostolus prohi-
bet maledicere Ro. 12. ergo ecclesia nulla debet excommunicare.
3 IN CONTRARIVM arguitur per illud quod Chri-
stus dixit Mat. 18. de illo qui ecclesiam contemnit tibi sicut ethni-
cus & publicanus, sed tales sunt extra ecclesiam, ergo contumaces
qui ecclesiam audire contemnant sunt per sententiam excom-
municationis extra ecclesiam ponendi.

4 R E S P O N S I O. Circa questionem istam videnda sunt
duo. Primum est quid sit excommunicatio & vtrum rationabi-
liter feratur ab ecclesia. Secundum est pro qua causa debeat fieri.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod excommuni-
cacio a quibusdam sic diffinitur: excommunicatio est separa-
tio a communione ecclesiae quo ad fructum & suffragia genera-
lia. Ad cuius intellectum aduertendum est quod ille qui in eccle-
sia ponitur per baptismum qui est lanua sacramentorum ad duo
affertur. Et ad eorum fideliem, & ad participationem sacramento-
rum: & hoc secundum praesupponit primum, quia in sacramentis
praecipue communicant fideles, & ideo extra communionem fide-
lium potest aliquis fieri dupliciter. Vno modo qd separatur tunc
ad participationem sacramentorum, & hoc vocatur minor excommu-
nicatio. Et alio modo quod excludatur a communione fidelium non
solum quo ad participationem sacramentorum, sed etiam quo ad
omnem actum legitimum, & hoc fit per excommunicationem maio-
rem. Et haec diffinitio, quod excommunicatio est separatio a co-
munionem ecclesiae quo ad fructum, hoc est quo ad participationem
sacramentorum. Et quantum ad suffragia generalia, siue tempora-
lia quae sunt in consilio ciuili, siue quo ad spiritualia quae propria
sunt suffragia ecclesiae: ab his enim omnibus separatur excommu-
nicatus, quia non est ei licitum communicare alijs, nec alijs sibi in
actibus ciuilibus, nec participare in generalibus suffragijs eccle-
siae quantum est ex intentione ecclesiae quae non intendit arare pro
excommunicatis, nisi ut resipiscant ab inobedientia, & redeant ad
gremium ecclesiae. Deo autem quantum est ex intentione eccle-
siae, quia cum suffragia possint aliqui valere dupliciter: vno modo
ex vi charitatis quae omnes fideles connectit, ut sunt vni in Deo
sicut in Psal. dicitur: Particeps sum ego omnium timensium te, &c.
Alio modo ex intentione facientis. Primum valorem non potest
excommunicatio excludere: quia si sit iusta non tollit charitatem
sed ablata supponit. Cum non debeat fieri nisi pro peccato mor-
tali quod tollit charitatem, ut posita dicitur. Secundum autē vo-
lorē qui est ex intentione facientis excludit excommunicationem, ut
dictum est prius. Habemus igitur quid sit excommunicatio.

6 Patet etiam quod rationabiliter feratur ab ecclesia, quia iu-
diciū ecclesiae debet conformari iudicio Dei quantum potest.
Deus autē dupliciter punit peccatores, ut eos a peccato retrahat.
Vno modo flagellis castigando. Alio modo auxilia subtrahendo:
quibus subtrahitis homo infirmitatē cognoscit, ut sic humili-
latus ad Deū redeat a quo superbus discessit, ergo ecclesia hūc
modū seruire debet in iudicijs, quae prout est possibile, debent
esse ad correctionem delinquentium, feruat autem hoc in excom-
municatione: in quantum enim separat excommunicatum a co-
munionem fidelium, ut erubescat imitator iudicium diuinū quo
per flagella castigat, in quantum autem separat eum a suffragijs
spiritualibus imitatur diuinum iudicium quo Deus hominem
sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens redeat ad
Deum, propter quod ecclesia Romana rationabiliter fert in cer-
tis casibus sententiam excommunicationis, habens hoc ex iure
diuino Mat. 18. ubi Christus loquitur de correctione fratris de-
linquentis. Et concludit: si autem ecclesiam non audierit sit tibi
sicut ethnicus & publicanus. Et Apostolus 1. ad Corinthios 5.
quodam excommunicauit. Et sic patet primum.

7 D E S E C V N D O autem, scilicet pro quo debeat fieri
excommunicatio dicendum est, quod non debet fieri nisi pro pec-
cato mortali nec pro omni, sed pro contumacia. Ratio primi est,
quia excommunicatio maior de qua loquimur separat a comuni-
one fidelium quantum ad omnem actum legitimum, sed ab hac nul-
lus est dignus separari nisi priuatus charitate, per quam est com-
munitio fidelium, nec aliquis priuatur charitate nisi per peccatum
mortale, ergo &c. Ratio secundi est, quia cum excommunica-

no introducta sit, ut medicina spiritalis pro correctione delin-
quentium, sicut proceditur in medicina corporali sic debet pro-
cedere in excommunicatione, sed in medicina corporali procedē-
dum est inchoando a medicinis leuioribus de natura nimis gra-
uibus. Postremo vero utendum est fortioribus medicinis, ergo si-
militer in ferenda excommunicatione quae est maxima poena ec-
clesiastica & quasi extrema medicina prius utendum est admoni-
tionibus & comminationibus tanquam leuioribus medicinis. Et
ultimo si contumax fuerit, potest excommunicari. Est autē con-
tumax tripliciter. Si vocatus ad iudicium venire contemnit, vel si
veniens sine licentia recedit, vel persistens in iudicio, sententiae
iudicis non obedit: & talis contumacia locū habet in excommuni-
catione quae fertur ab homine in sententia autē quae est lata a iu-
re non habet locum, quia ibi damnatur factū & non aliqua per-
sona nisi quatenus incidere in factum damnatur, & ideo statutū
est habet vim monitionis, ut reputetur legitime contumax
qui non obedit statuto, & propter hoc sententiam incurrit.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod nul-
lus de cuius salute non desperatur tradendus est in manus hostis
tanquam ab eo exterminandus, sed potest tradi quasi flagellan-
dus, ut a culpa resipiscat, & sic fit per excommunicationem &
non amplius.

9 Ad secundum dicendum quod maledictio quae consistit in
optatione 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, &
illud fit per excommunicationem quae est poena medicinalis.

QVAESTIO III.

Vtrum sententia excommunicationis
iniuste lata liget.

Thom. in addit. q. 21. ar. 4. & q. 22.



AD SECUNDVM sic proceditur, & arguitur
quod sententia excommunicationis iniuste
lata liget, quia per excommunicationem
non potest fieri aliquid contra iudicium
Dei non potest iniuste ab aliquo subtrahi
hi enim non possunt subtrahi nisi a Deo
qui nihil iniuste agit, ergo sententia iniuste
lata non nocet nec ligat.

2 Item Greg. dicit in quest. 3. cap. ipse se ligandi quod ligandi
sunt solvendi potestatem se priuat qui hanc 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 sen-
tentia sic cui illata est sententia, deponat errorem & vacuet est &
inuisa: Et tunc eam non debet, quantum apud Deum & eccle-
siam neminem potest gravare, & habetur 11. q. 3. ca. Cui illata.

4 IN CONTRARIVM est quod dicit Canon Greg.
11. q. 4. ca. primo, quod sententia pastoris siue iusta siue iniusta
tenenda est & timenda.

5 R E S P O N S I O. Circa questionem istam videnda sunt
duo. Primum est illud quod principaliter queritur, videlicet
vtrum sententia iniusta liget. Et quia quod sententia est iniusta
ex parte iudicis, ideo secundo videtur quis potest excom-
municare, & quis potest ab excommunicatione absolueret.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod sententia, aut
est iniusta quod ipso iure est nulla, aut licet sit iniusta non ta-
men est nulla. Si sit iniusta sic, quod ipso iure est nulla, sic non est
timenda, quia non ligat: quod enim nihil est, ligare non potest. Po-
test autem esse nulla, vel ex parte iudicis, quia fertur a non suo iu-
dice, vel ex parte iudicis, quia legitime appellatur ante sententiam,
& reddit aliquo modo in idē, quia legitima appellatio interposita
eximit appellatam a iurisdictione alterius, vel ex parte exco-
municationis, quia fertur iuris ordine praetermissio: talis enim
ordo iuris potest praetermitti quod sententia nulla est, sicut si parti-
cipas cum excommunicato excommunicetur non praemissa ad-
monitione, extra de sen. excommuni. Statuimus. lib. 6. Et in qui-
busdam alijs casibus potest etiam esse iniusta ex parte causae pro
qua fertur, quia si continet manifestum errorem nulla est senten-
tia, nisi quod error ille, vel est manifestus omnibus, ut si dicitur,
excommunico te, quia credis in Deum. Et talis sententia non est
timenda nec in publico nec in privato. Si vero error non sit omni-
bus manifestus, quia forte in tali materia est de qua pauci sciūt
iudicare, tunc sententia tenenda est in publico propter scanda-
lum communicationis quae credit eam iuste latam, sed in privato
non est timenda dummodo constet quod sit erronea: sub hoc
autem non comprehenditur sententia quae fertur contra illum
qui conuincitur in iudicio per testes secundum ordinem iuris
licet sint falsi, ex quo probatur est sufficiens eorum cum. Si au-
tem sit sententia iniusta, sic tamen quod non sit nulla: quia forte

fertur a iudice male affecto contra reum, cum ex ira vel odio,
vel quia praetermittitur aliqua solennitas iuris quae non reddit
sententiam nullam, vel probatur per testes contra quos non ex-
cipitur licet falsi sint, aut in quibusdam similibus casibus, tunc
sententia talis ligat, quia vera sententia est quo ad iudicem & iu-
ris ordinem: sed condemnatus si est innocens in sustinendo me-
retur, nec est ei aliquid damnum nisi contemnat.

7 QVANTVM ad secundum videndum est primum quis
possit excommunicare, & secundo quis possit ab excommunica-
tione absolueret. Quantum ad primum sciendum est quod ferre sen-
tentiam excommunicationis non pertinet ad secretum iudicii
penitentiae in quo agitur causa inter Deum & hominem corā
sacerdote, & de quo sacerdos nihil potest verbo vel signo ali-
quid manifestare alijs, ad talē enim iudicē solū pertinet solueret
vel ligare hominem quantum ad conscientiam & respectu Dei.
In foro autem iudicii exterioris agitur causa hominis ad homi-
nē, & ideo illa quae obligant hominē in comparatione ad alios
homines pertinet ad forum publicū exterioris iudicii. Et quia
per excommunicationem homo separatur a communione fide-
lium, ideo excommunicatio pertinet ad praedictum forum: propter
quod illi soli qui possunt reddere ius inter partes in foro
contentioso, possunt ferre sententiam excommunicationis, &
tali est Papa iure ordinario super omnes Christianos, & quilibet
episcopus super omnes sibi subditos. Et quia ea quae sunt iu-
risdictionis ordinariae possunt alijs committi, ideo delegati ab
episcopis possunt ferre sententiam excommunicationis & mul-
to magis delegati a Papa qui etiam ex quadam praerogativa pos-
sunt subdelegare, & subdelegati ab eis possunt excommunicare:
plures etiam alij possunt excommunicare ex privilegio sibi conces-
so, vel ex consuetudine legitime obtenta, quia talis consuetudo
dat iurisdictionē. Dicitur etiam quida & rationabiliter quod quicun-
que per electionem assumitur ad regimen alicuius collegij, ut abbas,
vel prior, quando fit per electionem, seu dec. nus & quicunq; alij
cōsimiles possunt ferre sententiam excommunicationis in suos subdi-
tos: possunt enim inter eos dicere ius. Et quia iudicij redditur
in iurisdic- & sine exhibitione vana esset iurisdic- & ideo omnes
tales possunt per censurā ecclesiasticā subditos cohibere. Quis
autem possit absolueret a sententia excommunicationis? notandum
est quod quidam est sententia iuris, & quidam hominis: quodā
etiam est sententia excommunicationis maioris, & quidam mino-
ris: ab omni sententia maioris excommunicationis lata a iure po-
test episcopus absolueret subditos suos, nisi conditor canonis ex-
pressē retinuerit sibi absolutionē, nec aliquis inferior episcopo
potest a tali sententia absolueret nisi esset ei specialiter commissum.
Vnde quauis aliqui quandoque sententiam prius sacerdos pos-
sit absolueret parochianū a sententia maioris excommunicationis
cū ius excommunicationis non retinuit sibi conditor canonis, hoc ta-
men non est verū, nec folebitur aliquo iure vel probabili ratione.

8 Et dominus Biterren. in opere quod fecit de senten. excom-
municationis & interdicti narrat, quod in compilatione sexti libri
decretalium dominus Ebrudonē, & dominus Ricardus de sen-
sis tunc vicecancellarius Romanae curiae, & dictus dominus
Biterren. simul existeret coram domino Bonif. 8. & confere-
tes de hac materia consenserunt omnes & dominus Papa cum
eis quod inferior episcopus non potest absolueret ab aliqua sententia
maioris excommunicationis lata a iure: a sententia autem mino-
ris excommunicationis quae incurritur participando cū excom-
municatis non in crimine potest absolueret non solum episcopus,
sed proprius sacerdos: ut haberet extra de sen. excommuni-
cationis, cap. Nuper. A sententia autem hominis vel iudicis potest
absolueret ille qui eam tulit, vel superior, vel successor qui succe-
dit in eodem officio, sicut a sententia officiali si moriatur, vel
amoueatur potest absolueret sequens officialis. In quibus autem
casibus incurrat aliquis sententiam hominis seu iudicis non cadit
sub aliqua arte, vel aliqua certa narratione: in quibus autē incur-
ratur sententia excommunicationis a iure lata cadit sub certa nar-
ratione iuris positiui, sed non pertinet ad eum dominū seu ad
theologos illos casus enumerare, quauis vtile sit eos scire, ut cui
tentatur propter quod ad praesens omittuntur, quia decetius est
illos casus ad partē habere, sicut per plures ex corpore iuris ex-
tracti sunt quam eos interficere 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 spiri-
tualia ex intentione ecclesiae, & ideo si iniuste excommunica-
tur non eis subtrahuntur: quia licet non participet in suffragijs
ecclesiae ex intentione ecclesiae orantis, participat tamen ex vi
charitatis: si autem iniuste excommunicator subtrahit ei prote-
ctio & gratia diuina, primum quidem propter culpam suam. Se-
cundo autem propter ecclesiae sententiam.

10 Ad secundum dicendum quod dictum Greg. sic est intelli-
gendum, quod potestatem se priuat, id est, dignum priuatione se
reddit,

reddat, tamen ipso facto non est priuatus.

11 Ad tertium dicendum, quod Gelasius loquitur de sententia lata in casu in quo ipso iure nulla est: loquitur enim de sententia lata à Dyoscoro haeretico, qui praefatus 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.

QVAESTIO V.

Utrum scienter participans cum excommunicato peccet mortaliter.

Thom. in additionibus q. 23. per totum.



SECUNDO principaliter queritur utrum scienter participans cum excommunicato peccet mortaliter. Et videtur quod sic, quia nullus debet excommunicari maiori excommunicatione nisi pro peccato mortali: ut patet ex praecedente questione, sed participans cum excommunicato nisi admonitus desistat debet excommunicari, ergo peccat mortaliter.

2 Item nihil impedit à perceptione eucharistiae & aliorum sacramentorum nisi peccatum mortale: veniale enim ab hoc non excludit, sed participans cum excommunicato excludit à perceptione eucharistiae & aliorum sacramentorum, ergo &c.

3 Ad idem est quod dicit Innocentius, & habetur extra de his quae vi metus causa fiunt. cap. Sacris. ubi dicitur de quibusdā 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.

4 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 peccati innotescit quantitas culpe, sed participans cum excommunicato non imponitur poena tanquam pro mortali, ergo &c.

5 **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 peccatum mortale sit peccatum mortale: incurrunt etiam similem sententiam, scilicet maiorem excommunicationem, ut habetur extra de sent. excom. cap. Nuper. & cap. Si concubinae. Alio modo potest aliquis participare cum excommunicato non in crimine pro quo est excommunicatus, sed in alijs actibus communibus. Circa quod videnda sunt tria. Primum est qualiter & quot 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.

6 **QVANTVM** ad primum notandum est quod cum participare cum excommunicatis sit prohibitum nisi in certis casibus, & certis personis, ut infra dicetur, per modos participandi prohibitor possumus scire quot modis contingit cum excommunicatis alii participare, illi autem modi continentur in his versibus, quibus, si pro delictis anathema quis efficiatur: Os, orare, vale, communio, menta 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: communio, non solum in perceptione eucharistiae, sed in quocunque actu legitimo est ei deneganda: menta, quia non est cum 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 excommunicatus, & ego ante vel post osculum eundem Titium, nunquid propter hoc participauit cum excommunicato in osculo? Certe non, quia osculatus sim eundem Titium quem similiter ille excommunicatus sacras osculatus nisi ex cōditione conuentionis 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 cum Titio nisi excommunicatus consensu conuentionis ego & excommunicatus ad salutandum Titium. Eodem modo in actibus civilibus: si vendo excommunicato aliquid, vel emo ab eo participo cum eo, sed si excommunicatus emit aliquid à Titio, & ego emo aliquid ab eodem non participo cum excommunicato, sed solum cum Titio à quo emo, nisi ego & excommunicatus essemus socii in communi mercatione. Per hoc descendendo ad participationem quae est in mensa & in missa, & in alijs officiis di-

uinis, quia si inuito aliquis excommunicatum ad comedendum mecum vel inuitor 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 meos, scilicet, 7 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 communiter, & pro in diuisio, nec vnus habet participare cum alio in his quae ministrantur in mensa, nunquid debet dici quod ego participauit cum illo qui inuitauit me, non tamen participo cum excommunicato quod ille in uitauit sicut me, maxime si non fuerit inuitatus de consensu meo. Similiter est de participatione in missa & in diuinis officiis: celebras enim diuina participat cum audiente si ad hoc venerit vel postquam venit applicat se ad audiendum, & e contrario audies participat cum celebrante propter quod quicunque eorum sit excommunicatus alter participat cum excommunicato in diuinis, sed si celebrans non est excommunicatus & veniunt 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 correspondeat proportionabiliter participationi in humanis: celebras enim cum audiente participat & econuerso, sicut salutas cum salutato & econuerso, sed sicut duo quorum vnus est excommunicatus & alius non, si saluentur simul à Titio non excommunicato, non propter hoc diceretur inter se communicare, sed solum cum Titio sic, ut videtur si excommunicatus & non excommunicatus simul audiant diuina ab eodem presbytero, non oportet propter hoc quod participant inter se, sed solum cum presbytero. Et confirmatur, quia si in die pasche veniat ad perceptionem eucharistiae duo, vnus excommunicatus & alius non excommunicatus, & presbyter fatuus vtrique ministraret eucharistiam, nunquid diceretur propter hoc quod parochiani non excommunicati participauit in perceptione eucharistiae cum illo excommunicato cuius praesentia forte displicet? Non videtur, nisi ecclesia alio modo participandi cum excommunicatis determinauerit circa diuina quae circa humana, quod non memini me legisse. Veritatem quia in talibus non sunt relaxanda habere in elusione interdictionis ecclesiae, ideo nemini consuleretur quod audiret diuina praesente excommunicato ad audiendum. Dico autem ad audiendum, quia si ex alia causa esset praesens sicut fugitiuus, vel quia habet de alijs loqui cum sacerdote, & expectat quod finierit horas, nec curat nec se applicat ad audiendum diuinum officium, propter talem praesentiam excommunicati nec sacerdos debet horas intermittere nec alius parochianus audire tenetur recedere. In his tamen tutius est restringere quam effluere, & sic patet primum.

8 **QVANTVM** ad secundum sciendum est quod illi qui participat cum excommunicato in alijs quae in crimine, aut participat in diuinis, aut in alijs. Si participat in diuinis peccat mortaliter. Cuius ratio est, quia directe faciens contra mandatum ecclesiae peccat mortaliter, sed participans 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 à communione fidelium, & similiter alij à communione eius. Sed praecipua & directa communicatio fidelium ad inuicem est quo ad diuina. In his enim communicant fideles in quantum fideles sunt. In alijs autem actibus participat magis ut conuiues, ergo participans cum excommunicato in diuinis facit directe contra mandatum ecclesiae, peccat ergo mortaliter. Si autem participat in alijs quam in diuinis, aut participat effrenate, aut non voco autem participationem effrenatam, quando ita indifferenter & equa fronte participat cum eo ac si non esset excommunicatus, & talis peccat mortaliter: quia contemptus iurisdictionis ecclesiasticae non videtur esse sine peccato mortali, sed talis participatio effrenata non videtur esse sine contemptu iurisdictionis ecclesiasticae, cum in nullo retrahitur propter mandatum ecclesiae à tali participatione, ergo &c. Si vero non participat effrenate, sed ex quadam verecundia salutatem resalutat, vel ex quadam reuerentia ad modicum subsistit cum eo, licet cum displicentia, non peccat mortaliter: non enim puto quod ecclesia intendat tantum laqueum ponere pro leui participatione quae non est in contemptu ecclesiae. Haec autem quae dicta sunt debent intelligi quando aliquis participat cum excommunicato in casu non concessio, & sic patet secundum.

9 **QVANTVM** 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, ut magis apud eos proficiat: sicut habetur extra de sent. excom. cum voluntate. Alius casus est necessitatis, ut cum peregrini transiunt per terram excommunicatorum, & necesse habent ab eis emere victualia, tunc enim licet ab eis non solum emere, sed si sint pauperes gratis accipere. Tertius casus est quando ignoratur excommunicatio. Sunt etiam aliquae personae quibus licitum est cum excommunicatis loqui, & participare: scilicet vxor & filij non emancipati, serui, rustici, & ceteri seruientes dummodo non participant cum eis in crimine, nec in diuinis. Et haec omnia nominantur tit. 3. capitulo. quoniam multos, & extra, de sententia excommunicationis, inter alia. Per idem intelligo quod domini & superiores possunt participare cum inferioribus excommunicatis sicut & econuerso, in his in quibus mutuo sunt adstricti, sicut enim inferior adstrictus superiori, sic superior inferiori: & hoc agitur in illo versu: Vtile, lex, humile, res ignorata, necesse. ut vtilitas referat ad locutionem quae sit causa salutis: lex ad vinculum matrimonij, humile ad subiectionem seruorum filiorum & huiusmodi. cetera de se patet.

10 **AD PRIMVM** 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. Ad secundum dicendum quod non solum peccatum mortale impedit à perceptione eucharistiae & ceterorum sacramentorum, imò 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 non sit peccatum mortale.

11 **AD TERTIUM** dicendum quod dictum Innocentij in ea. Sacris. intelligendum de participantibus in crimine vel in diuinis in quibus participatio semper est peccatum mortale, non autem in alijs, sed est quandoque veniale: & tamen in illis ratio sua locum habet sicut in alijs, sicut enim non est peccatum mortale metu mortis, ita nec veniale.

12 **AD PRIMVM** argumentum alterius partis dicendum est, quod sententia ecclesiae non fertur super Iudeos & Paganos qui foris sunt, sed fertur super fideles: & ideo participare cum fidelibus excommunicatis qui per sententiam ecclesiae excluduntur à confortio fidelium, est facere contra eius mandatum, & ideo semper est peccatum nisi in casibus à iure concessis.

13 **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 sit subitò & cum verecundia seu timorosa displicentia non est iniungenda poenitentia sicut pro mortali, quia non est ibi contemptus iurisdictionis ecclesiasticae. 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 publice in vno loco, scilicet Parilius non debet per hoc reputari publice excommunicatus ubique, puta Tolozæ, vel in Mote pessulano.

Sententia huius distinctionis xix. in generali & speciali.



POTESTATEM specialem est. Superius determinauit magister de potestate clauium secundum se hie vero determinat quae sunt illae clauae, & diuiditur in duas. Primum ostendit quod sacerdotum est habere clauae. Secundum mouet circa hoc quaedam obiectionem. Secunda ibi, Sed non videtur quod omnes. Haec secunda diuiditur in duas. Primum mouet dubium de clauae scientiae. Secundum de clauae potentiae. Cum autem confiteretur haec secunda diuiditur in quatuor. Primum mouet questionem, & tangit circa eam vnam opinionem. Secundum tangit aliam quam approbat. Tertio secundam opinionem confirmat. Quarto respondet ad quaedam quae videntur huic verae opinioni contraria. Secunda ibi, Alijs autem videtur. Tertia ibi, Quod autem haec potestas diuiditur in quinque partes. Primum ponit obiectionem quae videtur ostendere quod non solum sacerdotibus vsus clauium competat. Secundo ostendit quod non conuenit malis sacerdotibus. Tertio ad haec ponit aliquorum solutionem. Quarto ostendit incidenter quales debet esse qui potestatem clauium debet habere. Quinto ponit propriam solutionem ad secundam obiectionem. Secunda ibi, Praemissae vero sententiae. Tertia ibi, Sed illud capitulum. Quarta ibi, Quale autem esse oportet. Quinta ibi, illud autem Malachiae.

1 IN SPECIALI sic procedit dicens, quod post praedicta est considerandum quando & quibus dantur clauae, & subdit, clauae dantur per ministerium episcopali in promotione sacerdotij: simul enim cum recipit quis ordinem sacerdotij, recipit &

clauae. Postea obicit quantum ad clauem scientiae quam nec soli nec omnes sacerdotes habere videntur: plures enim non sacerdotes habent scientiam discernendi, & multi sacerdotes ea careant. & respondet concedendo quod hanc clauem in consecratione non recipiunt sacerdotes, non sacerdotes vero quamvis scientiam discernendi habere possint, 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 clauis ut possit ea ad claudendum vel aperendum vti: sic soli sacerdotes hanc clauem habent. Postea querit de clauae potentiae, utrum omnes sacerdotes habeant: & ponit primum opinionem dicentem quod non omnes eam habent sed soli imitatores doctrinae simul & vitae apostolicae, quod auctoritatibus confirmat. Postea dicit quod opinio aliquorum est, quam ipse magis approbat, quod omnes sacerdotes eam habent, sed non habent recte & digne nisi illi qui vitam & doctrinam apostolicam seruauit: propter quod auctoritates quas prima opinio pro se inducit non negant malos sacerdotes habere clauem potentiae, sed dicunt solum illos digne 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 dicere videtur quod omnes sancti viri possunt benedicere & non soli sacerdotes. Et respondet ad hoc quod alia est benedictio quae fit ex merito sanctitatis & competit omnibus bonis, & alia quae fit ex auctoritate ordinis quae competit omnibus sacerdotibus, quamvis soli boni sacerdotes ea rite vtantur: mala autem vita sacerdotis non legit subditos si ipsi faciant bona quae mali sacerdotes docent, nec debet subditi vitam sacerdotum discutere. Postea obicit a litera contra praedicta per illud quod dixit dominus in Malachia: Maledicti benedictionibus vestris, & alibi in Ezechiele. Vae 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 confertur 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, maledicti benedictionibus vestris, id est, his quibus benedictionibus posidetur, quia facia ea vobis cedere in maledictionem, vel maledicti benedictionibus vestris, id est, quod à vobis benedicatur à me erit maledictum: quia benedicunt inique agentibus, & adulantur peccantibus & inique agentibus, &c.

QVAESTIO I.

Utrum soli sacerdotes noui testamenti habeant clauae.



CIRCA distinctionem istam queritur de duobus. Primum est de clauibus. Secundum est de correctione fraterna. Circa primum queritur duo. Primum est utrum soli sacerdotes noui testamenti habeant clauae. Secundum est utrum quilibet possit vti clauae in quolibet (quod est querere) utrum quilibet sacerdos possit absolueret quemlibet peccatorem à quolibet peccato. Ad primum sic proceditur, & arguitur quod non soli sacerdotes noui testamenti habeant clauae, quia in sacramentis illa quae geruntur exterioris significat illa quae virtute sacramenti imprimuntur interiori: sed ostiarij in sua ordinatione traduntur clauae, ergo eis imprimuntur clauae interiori, sed ipsi nondum sunt sacerdotes, ergo &c.

2 Ad idem sic arguitur: excommunicare & absolueret videtur pertinere ad potestatem clauium, sed multi non sacerdotes excommunicant & absolunt vtilem, confirmati, officiales, archidiaconi, ergo multi non sacerdotes habent clauae.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Ambrosius. Hoc ius, scilicet ligandi, solum sacerdotibus est concessum.

4 **RESPONSIO.** Haec questio implicat duos articulos. Primus est an sacerdotes veteris legis habuerint clauae. Secundus est an in nouo testamento alij à sacerdotibus eas habeant.

5 **QVANTVM** ad primum dicendum est quod sacerdotes veteris testamenti clauae non habuerint. Cuius ratio est, quia vsus clauium est ad apertionem regni celorum: ut dicitur est Petrus, sed regnum celorum 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. In aperiendo & claudendo hominibus mundis & immundis secundum ritum legis materiale templum, in oblatione sacrificiorum, & collatione sacramentorum legalium, in mundatione aliquarum irregularitatum quae incurrerant secundum legem. In primo, scilicet in templo secundum duplicem

Virum quilibet sacerdos possit uti clau-
ue in quemlibet.

Armacheli lib. 11. quæstionum arme. cap. 1.



potest comburere aliquod lignum aridum potest similiter com-
burere quodcumque aliud similiter dispositum, ergo potestas
spiritualis per quam sacerdos potest absolvere aliquem pecca-
torem se extendit ad absolvendum quemlibet alium.

2. Item potestas clauium dependet ab illo verbo quod dicit
Christus discipulis suis Jo. 20. Quorum remiseritis peccata, &c.
Sed in illis verbis non fit limitatio de personis, nec de culpa,
ergo videtur quod quilibet sacerdos possit quemlibet pecca-
torem absolvere & de quolibet peccato.

3. IN CONTRARIUM arguitur sic: quia iudicium ec-
clesiæ in foro penitentie non debet esse minus ordinatum quā
iudicium seculari, sed in iudicio seculari nō quilibet iudex potest
iudicare quemlibet hominem, sed solum sibi subditum, ergo si-
militer in iudicio penitentie non quilibet sacerdos potest iudi-
care quemlibet peccatorem, sed solum illum qui est sibi subditus.

4. Ad idem quod dicit canon 16. quæst. 1. quod nulli sacer-
dotum, licet paracletum alterius absolvere, aut ligare.

5. RESPONSIO. Duplex est potestas clauium, sicut ta-
ctum est in precedenti questione, una est clauium ordinis quæ
sola respiciunt forum consuetudinis vel penitentie: alia est potestas
iurisdictionis quæ respicit forum contentiosum in ligando per ex-
communicationem, vel absolvendo ab ea. Prima potestas clau-
ium quæ respicit absolviendi a peccatis promissa fuit Petro & Apo-
stolis Mat. 16. vbi dicit Christus Petro: tibi dabo claves regni ce-
lorum. Et quodcumque ligaueris super terrā erit ligatum & in
celestibus, &c. quāvis enim hoc dictum fuerit soli Petro, non est ta-
men sibi dictum pro ipso solo, sed pro omnibus Apostolis: sicut
enim dicit beatus Ambrosius exponens illud passim, licet etiam
Apostoli siluerint, tamen Petrus respondit pro se & ceteris. Tu
es Christus, & sicut respondit pro se & ceteris ita predictum ver-
bum est pro se & ceteris, quod etiam apparet per illud quod dicit
Dominus omnibus Apostolis indifferenter Ioan. 20. Quorum
remiseritis peccata remittuntur eis, & quorum retinueritis re-
ta sunt. Potestatem etiam clauis iurisdictionis videtur dedisse omni-
bus Apostolis: nam sicut legitur Mat. 18. Quicquid ligaueritis
super terrā, erit ligatum & in celestibus, &c. Veruntamen quantum ad utramque potestatem Dominus
videtur dedisse Petro quādam prærogatiuam, quia sibi soli
commisit regimen vniuersalis ecclesiæ quando dixit ei, vt legi-
tur Io. 21. pasci oves meas, & pasci agnos meos. ad perfectum
enim curam, & ad perfectum regimen ecclesiæ utraq; potestas est
necessaria. Et ideo sicut in regimine ecclesiæ Petrus prælatum
est ceteris, sic prærogatiuam habuit in vso utriusque potestatis.

6. HIS suppositis sciendum est quod circa questionem istā sunt
duo modi dicendi, quorum primus continet tres articulos. Pri-
mus est quod loquendo absolute de sacramento penitentie circū-
scribendo omnem ordinationem ecclesiæ quilibet sacerdos potest
quilibet peccatorem de quolibet peccato absolvere. Secundus est
quod per ordinationem ecclesiæ factū est quod nō quilibet possit
libet absolvere, nec de quolibet peccato. Tertius est quod ecclesia
hoc faciendo nihil mutat eorum quæ sunt essentialia sacramento.

7. Ratio primi est quia concurrentibus ad sacramentum his
quæ sunt de necessitate sacramenti & debita dispositione suscipien-
tis verū est sacramentū, & suscipiens recipit omnem effectū sa-
cramenti: sed circūscribendo a sacramento penitentie ordina-
tionem ecclesiæ quilibet sacerdos debet debitus minister, & effectus
omniū peccatorū est debita materia, forma autē debita est, absol-
utio te, &c. contentus autē si sit penitens est sufficienter dispositus
ad suscipiendum tam sacramentum quam rem sacramenti, ergo
eis concurrentibus non solum est verū sacramentum, sed etiam
suscipiens verū recipit omnem effectū sacramenti. Maior de se
patet. Minor etiam clara est quātm ad materiam & formā pe-
nitentie, sed dubia est quātm ad ministrū & dispositionem recipien-
tis. Et quātm ad hoc probatur sic: quia quod nō quilibet sacerdos sit
debitus minister, nec quilibet peccator penitens sit sufficienter di-
spolitus ad recipiendum verū sacramentū penitentie & eius effectū
quolibet sacerdote nō potest dici nisi, quia penitentie est sacramen-
tum

num iudiciale, & ideo requirit quod minister eius sit sacerdos iu-
ridictione habens, & quod iudicandus sit ei subditus, quod nō inueni-
tur in quolibet sacerdote respectu cuiuslibet peccatoris. Sed istud
non cogit, quia & si penitentie sit sacramentū iudiciale, tamē est
voluntariū: unde sacerdos qui est iudex in sacramento penitentie
magis est iudex arbitriarius de voluntate partiū assumptus, quā
habens de se iurisdictionem super partes eis inuitis, vel altera earū
inuita: cum enim iudicium penitentie agatur in Deū & homi-
nem, constat quod sacerdos ex parte Dei est iudex voluntarie as-
sumptus qui fecit sacerdotes mediatorez & arbitros inter se &
homines. Idem est ex parte hominis, quia quantumcumque sci-
ret sacerdos peccatum penitentis nisi ipsemet penitens volun-
tarie ipsum exprimeret, & exponeret se iudicio sacerdotis, non
posset sacerdos iudicialiter agere cum eo quod ad forum penitentie.
Ergo ubi peccator se voluntarie iurisdictioni sacerdotis subi-
cit, assumit eum quasi arbitrum quem Deus prius ad hoc assump-
sit. Igitur videtur quod ille sit verus iudex, & iste verus subdi-
tus quantum pertinet ad tale iudicium. Sed hoc potest facere qui-
libet peccator contentus & verū penitens respectu cuiuslibet sa-
cerdotis circūscripta ordinatione ecclesiæ, ergo tunc quilibet
sacerdos est verus iudex, & quilibet peccator contentus & verū
penitens est ei verū subditus.

Et confirmatur, quia Papa nulli potest esse subditus, nisi qua-
rentes voluntarie ei se subiiciunt iure enim diuino nulli subiicitur
sed omnibus præest, ex iure humano etiam nulli potest subiici,
quia canonum statuta Papam non obligant, sicut nec leges impe-
ratorum, ergo cum subiicitur se alteri in foro penitentie, necesse
est quod sufficiat subiectio quæ sit ex mera voluntate.

9. Quod etiam patet ex alio, quia Papa non potest se subiicere
iurisdictioni alterius quo ad forum contentiosum, unde non po-
test committere alicui quod excommunicet eum nisi sententia
eius paruerit: quia talis iurisdictioni inuoluntaria est quod ad subdi-
tum, & ex alterius voluntate dependet, & similiter esset in iudi-
catione fori penitentie, nisi esset merē voluntarium.

10. Item si ex ordinatione diuina minister sacramenti esset sacer-
dos habens iurisdictionem in casu extreme necessitatis, non pos-
set quilibet sacerdos absolvere quemlibet peccatorem, quia nul-
la necessitas mutat ministrum a Deo institutum: unde sicut in
extrema necessitate nullus potest sacramentaliter absolui nisi a
sacerdote, eodē quod sacerdos est minister institutus sacramenti pe-
nitentie, sic nullus potest absolui nisi a sacerdote habente iuri-
dictionem, si talis iurisdictioni requireretur ad ministrum ex insti-
tutione Christi, tenet autem ecclesia quod in casu necessitatis
quilibet sacerdos potest quemlibet peccatorem absolvere de quo-
libet peccato, nec ecclesia forte posset ordinare contrarium, quia
re &c. Item dato quod minister sacramenti penitentie sit sacer-
dos habens iurisdictionem, idem sequitur, quæ consuetudo dat
iurisdictionem, sed si tunc fuisset consuetudo quod quilibet absol-
ueret quemlibet, quilibet ideo &c. Sic ergo quilibet sacerdos po-
terat absolvere quemlibet ei volente confiteri: sicut olim iudi-
ces charitularij omni homini se subiicienti ius dare poterant &
non alij. Et sic probatur etiam primum.

11. QVANTVM ad secundum probatur quod per ec-
clesiam fieri potuit & factum est rationaliter quod non quilibet
posset absolui a quolibet, sed a determinato ministro, & si absol-
uitur tenetur iterū confiteri & absolui a ministro de quo ecclesia
ordinauit: quia nullus potest absolui ab vno peccato mortali dū
actualiter committit aliud, sed peccator subiiciens se pro absolu-
tione alicui sacerdoti consentit, contra ordinationem ecclesiæ actua-
liter peccat peccato inobedientie, ergo nō potest absolui ab alijs
peccatis. Maior patet ex precedentibus. Minor declaratur, quia
ecclesia potest rationaliter præcipere quod non quilibet susci-
piat quodlibet sacramentū a quolibet ministro, sed a determina-
to, vt patet de sacramento ordinis: quia non est licitum quilibet
ordinari a quolibet episcopo, & similiter est de sacramento peni-
tentie rationaliter institutum quod non quilibet absoluat a
quolibet, quia non quilibet sacerdos sufficit ad consulendum in fo-
ro auitæ, & vt amoueatur incertitudo delinquendi, quod præ-
heretur si quilibet pro voluntate sua posset in quolibet loco a quo
libet sacerdos absolui: tolleretur enim ex hoc multum de erube-
scentia quam debet habere peccator, & multum de cautela quam
potest adhibere curatus circa subditum in varijs casibus.

12. Sed contra hoc posset obijci: quia si aliquid simplex & igno-
rans submittat se alicui ministro qui secundum ordinationem
ecclesiæ non debet ei absolui, talis non videtur peccare mortaliter,
quia nihil facit in contemptum ecclesiæ. Si igitur pecca-
tū inobedientie impedit ne submittens se tali ministro sit verū
absoluitur, videtur quod ille simplex & ignorans non committens
nouum peccatū per aliquem inobedientiam verū sit absoluitus.
Et dicendum ad hoc quod talis est absolutus, & tamē tenetur al-
terī confiteri quādo innotescit ei quod prius non debuit eū ab-
solui: quia sicut dictum est prius, ecclesia potest præcipere ne

quis ab aliquo recipiat sacramentum, propter quod si ab aliquo
recipiat ex propria voluntate nō est absolutus a præcepto ecclesiæ,
si tamen illud sacramentum sit iterabile: quia si non esset iterabi-
le natura sacramenti euacuaret vim præcepti in tali casu, nec pro-
pter hoc potest dici quod ecclesia præcipiat bis confiteri de eo-
dem peccato, quia non præcipit confiteri nisi semel, & determi-
nato ministro, a quo præcepto nullus absoluitur, per hoc quod
alij confitentur voluntarie. Et sic patet secundū, videlicet quod per
ecclesiam fieri potuit & factum est quod non quilibet possit ab-
solui a quolibet, sed a determinato ministro. Et si ab alio absolua-
tur (vt in casu statim dicto) tenetur iterum confiteri.

13. TERTIVM PATET, scilicet quod ecclesia hoc fa-
ciendo non mutat aliquid quod sit essentialē huic sacramento:
quia prohibere ne quilibet recipiat sacramentum a quolibet mi-
nistro nō est mutare aliquid quod sit essentialē sacramento, sed
ecclesia in statuto prædicto nihil plus facit nisi prohibere ne qui-
libet accedat ad quemlibet sacerdotem pro absoluiōne, ergo nō
mutat aliquid quod sit essentialē sacramento, nec materiam nec
formam, nec ministrum. Et quia his concurrentibus est verum
sacramentum, patet quod talis confessio est verum sacramentū,
sicut baptismus vel ordo sacer receptus contra inhibitionem ec-
clesiæ est verum sacramentum, cuius signum est: quia si sacerdos
revelaret ea quæ audit in tali confessione puniretur, nō solum
vt reuelator secreti, sed vt reuelator confessionis, hoc tamē in te
rest inter baptismum & ordinem cum recipiuntur contra inhibi-
tionem ecclesiæ & sacramentum penitentie, quia illa non sunt
iteranda quamuis peccet mortaliter recipiens si sit adultus, quia
peccatum recipientis non impedit totalem effectum baptismi
& ordinis sicut totalē effectum absolutionis qui est solum remissio
peccati, propter quod iterari debet. Et hæc bene stant simul
quod aliquis recipiat sacramentum & non rem sacramenti pro-
pter indispositionem suam: sicut enim res sacramenti habetur
quandoque sine sacramento actu suscepto, sic contra verum sa-
cramentum potest actu, recipi sine re sacramenti. Hic est primus
modus satis probabilis ad cuius rationes difficile est responderi,
vt mihi quandoque visum fuit. Secundus modus est quod non
quilibet potest absolui a quolibet non solum propter ordinationem
ecclesiæ, sed propter ordinationem Christi, & hic modus pro
nunc apparet mihi verior: quia Christus soli Petro tanquam pa-
stori commisit curam & regimen totius sui gregis: vt habetur
Ioannis ultimum. Sed potestas clauium ordinis in ligando & absol-
uendo in foro penitentie, & potestas iurisdictionis in ligando
vel absolvendo in foro contentioso est in ecclesia solum propter curā
& regimen omniū Christi, id est omnium Christianorum, ergo ad
solum Petrum pertinet & ad solum successorem Petri pertinet
iure suo sibi a Christo collato vt utraque clauis in quemlibet
Christianum, & nulli alij nisi ex commissione Petri, vel successo-
ris eius, vel ex dissimulatione vsus quem scit, nec reprobatur.

14. AD PRIMVM argumentum alterius opinionis dicen-
dum est quod forum penitentie voluntarius est non solum ex
parte sacerdotis quem Deus voluntarie fecit ministrum suum,
sed etiam ex parte contentis qui voluntarie dicit peccatū suū:
sed non est voluntarius quantum ad hoc quod quilibet possit
pro libito eligere sibi sacerdotem qui absoluat eum: quia nullus
potest eum absolui nisi cui commissum est a vicario Christi
mediate vel immediate, directe vel indirecte.

15. Ad secundum dicendum quod aliud est de Papa & de ceteris
Christianis, quia clauis ordinis quantum est de se extendunt se
ad absolutionem ab omni peccato respectu cuiuslibet personæ,
vt patet ex verbis dictis omnibus apostolis: quorum remiseritis,
&c. in quibus nulla fit exceptio de personis vel peccatis: tota au-
tē restrictio est ex speciali commissione facta Petro de regimi-
ne vniuersalis ecclesiæ, illa autem commissio fuit de omnibus alijs
a Petro, videlicet de omnibus commissis corā & regimini Petri &
non de Petro, & ideo extendit se ad omnes Petri, id est ad omnes
Christianos, præterquam ad Petrum & ad successorem eius. Et
ideo Papa successor Petri nō subiicit illi restrictioni quin possit
absolui a quolibet habente clauem ordinis prout eligere voluerit.

16. Ad tertium est dicendum quod non est simile de clauibus
ordinis & de clauibus iurisdictionis: quia effectus clauium iuri-
dictionis transit in inuitum, effectus autem clauium ordinis nō
transit nisi in voluntarium. Papa autem nō habet nec habere po-
test iudicem cui submittatur inuitus, nec per consequens potest
se submittere alicui quantum ad iurisdictionem quæ de natura
sua potest ferri in inuitum, sed effectus clauium ordinis de se ex-
tenditur ad omnes nisi sint excepti per privilegium Petri, quod
non militat contra Petrum, quia solum est de omnibus subiectis
Petro & non de ipso: propter quod Petrus potuit, & successor
eius potest subiicere se cui voluerit quantum ad vsum clauium
ordinis in foro penitentie.

17. Ad quartum dicendum quod ex ordinatione Christi est quod
omnes Petri nō reguntur nec subintur corā vel regimini cuiuscūque
Q ij nisi

Vide inf.
d. 21. q. 4

nificet excommunicationem Petri mediata vel immediata, directa vel indirecta, si per autem sedes Petri voluit, quod in articulo mortis qui liber sacerdos non precibus ab ecclesia possit quilibet absolueret a peccatis in absentia illius ad quod cura regulariter pertinet, & si noller in illo casu, nihilominus possit non obstante privilegio Petri quod non fuit ei datum ad destructionem, sed ad edificationem, eum fuerit ei datum ad pacendum omnes: unde in primo casu cessaret illud privilegium Petri & ille qui per autem ordinationi Christi de potestate clauis ordinis quae se extendit ad omnes peccatores & ad omnes peccatores, nec casus necessitatis mutaret ministerium, sed ordinationi Christi qui in tali casu non dedit privilegium Petri. 18. Ad argumenta principalia respondendum est ad primum, quod non quilibet peccator respectu cuiuslibet sacerdotis est similis materia: qui non solum ex ordinatione ecclesiae sed etiam ex ordinatione Christi tota cura omnium pertinet ad successorem Petri, & ad nullum alium nisi quatenus per ipsum committitur cura alii mediate vel immediate, directe vel indirecte. Et quia cura cuiuslibet non est per ipsam communis a cuiuslibet, ideo non quilibet potest absolueret quemlibet, sed ille cui commissum est. 19. Ad secundum dicendum quod licet ex verbis illis quorum remissionis peccata, &c. non sit facta limitatio de personis nec de peccatis, tamen ex verbis postea dictis Petro Io. vlti. pascite oves meas, &c. facta est restrictio quod nullus potest ea quae sunt curae animarum vel absolueret in foro poenitentiae nisi Petrus vel successor Petri, vel ille cui per successorem Petri commissum est.

QVAESTIO III.

Verum correctio fraterna cadat sub praepcepto.

Th. 2. 2. q. 33. ar. 2.

INDAGATUR quid sit correctio fraterna, & primo verum cadat sub praepcepto. Et videtur quod non quia omnia praepcepta divina reducuntur ad illa quae sunt decalogi, sed correctio fraterna non videtur posse reduci ad aliquod illorum, ergo non cadit sub praepcepto.

2. Item religiosi non eximuntur a praepcepto diuino, si ergo correctio fraterna esset sub praepcepto, videretur quod religiosi deberent de claustris exire ad corrigendum seculares: cum plus obliget eos praepceptum diuinum quam proprium votum. Hoc autem non est verum, quia sic periret obseruantia claustralis, quare &c.

3. Item Hieronymus dicit: sacerdotes studeant illud euangelium implere, si peccauerit in te frater tuus, &c. ergo non videtur quod saltem omnes obligentur, sed soli sacerdotes habentes curam.

4. IN CONTRARIUM est quod dicit glossa super illo verbo, si peccauerit, &c. Ita peccator qui fratri sui peccare videtur & tacet, sicut qui peccanti non indulget, sed ad indulgendum peccanti, omnes & ex praepcepto charitatis tenentur ad corrigendum. Ad idem est quod dicit Aug. de verbis domini. Si neglexeris corrigere prius es factus eo qui peccauit, sed hoc non esset nisi quis per talem negligentiam adimplere praepceptum omitteret, ergo correctio fraterna est in praepcepto.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam tria sunt videnda. Primum est verum fraterna correctio cadat sub praepcepto. Secundum est verum ad eam omnes teneantur. Tertium est verum in aliquo casu possit aliquis excusari si correctionem fratris omittit.

6. QVANTVM ad primam sciendum est quod fraterna correctio non est aliud quam admonitio fratris per emendationem seu ex charitate fraterna procedens: si autem cum admonitio ne verbi sit aliqua coactio per personam, aut quodcumque flagellum tum non est solum fraterna correctio, sed paterna, quae coactionem habet, ut postea magis patebit: loquendo ergo de correctione quae est mere fraterna, dicendum est quod ad eam tenentur ex praepcepto diuino, quod patet tripliciter.

7. Primum sic per praepcepta divina sufficienter ordinatur vita humana in his quae pertinent ad salutem, sed non sufficienter ordinatur nisi correctio fraterna cadat sub praepcepto, ergo &c. Minor declaratur, quia cooperatorio hominum secundum vitam humanam assimilatur exercitui Iob. 7. Milita est vita hominis super terram. In exercitu autem est duplex ordinatio. Una quae omnes de exercitu ordinatur ad ducem, ut ei obediatur, & ab eo regantur. Alia quae singuli de exercitu ordinantur ad inuicem, ut unus alteri auxilium praestet. Et uterque ordo necessarius est ad consequendum finem, victoria ad quam est ordinatio ducis, totus exercitus ordinatur ergo in conuersatione vite Christiane, & eorum qui in aliqua communitate viuunt est duplex ordo, unus ad praedictum qui habet eos regere, & eorum omnes tenentur obedire, alius singulorum ad inuicem, ex quo ordine unus habet alii auxilium ferre ad consequendum salutem. Sicut ergo primus ordo cadit sub praepcepto, ratione cuius incumbit praetatis, ut subditorum curam gerant, & sub-

ditis, ut praetatis obediunt, ita & secundus ordo cadit sub praepcepto, ut subditi sibi inuicem auxilium praestent: cum igitur ad auxilium in spiritualibus adhibetur homini per correctionem fratrem, apparet quod ipsa cadit sub praepcepto diuino.

8. Secundum, quia sicut se habent membra in corpore naturaliter ad actus naturales, sic se habent fideles ad actus charitatis: per quos connectuntur, ut membra in uno corpore. Et hoc dictum patet ex dicto Apostoli Rom. 12. vbi dicitur sicut in uno corpore multa membra habemus, ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Sed in corpore naturaliter membra pro se inuicem sunt sollicita, & unum expellit malum alterius quantum potest, sicut dicit idem Apostolus 1. Corinth. 12. ergo fideles qui sunt in ecclesia tanquam unius corporis membra ex ordine charitatis tenentur malum aliorum expellere quantum possunt, hoc autem sit praecipue per correctionem fratrem, quare &c.

9. Tertium, quia elemosyna corporalis non est magis necessaria quam spiritualis, cum ergo elemosyna corporalis sit sub praepcepto quando imminet necessitas corporalis dicente Ambrosio: Pasce fame morientem, quod si non pauper occidit, relinquitur quod correctio quae est elemosyna spiritualis fortiori ratione sit sub praepcepto, & sic patet primum.

10. QVANTVM ad secundum dicendum est, quod omnes tenentur ad correctionem fratrem respectu omnium superiorum, inferiorum, & parium. Cuius ratio est, quia ad actum charitatis obligantur omnes qui tenentur habere charitatem, & respectu omnium ad quos tenentur habere charitatem, quia quantum se extendit habitus tantum & actus, qui procedit ex habitu: sed omnes tenentur ad habendum charitatem & ad omnes patres, superiores, & inferiores, amicos, & inimicos, ergo omnes tenentur ad corrigendum quoscumque delinquentes, cum correctio sit actus virtutis veritatis: quia actus virtutis debet esse informatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praetatos suos debet esse talis modus, ut non praedictetur honori & reuerentiae praetationis: unde Apostolus 1. ad Tim. 5. Seniores ne increpaueris, sed obsecra, ut patrem, & Dionysius redarguit Demophilum monachum, quia sacerdotem & se maiorem correxerat irreuerenter cum percutiens, & ab ecclesia eiciens, in quo excessit non solum modum correctionis fratrem inferioris ad superiorem, quia irreuerenter correxit, sed etiam modum correctionis fratrem, quia correxit non solum verbo, sed verbere: quam correctionem non habent nisi praetati gerentes ex officio eorum quos corrigunt fratres. Nam autem correctionem habent omnes respectu omnium: unde Pelagius Papa dicit, & habetur 2. q. 33. ar. 3. Tam sacerdotes quam fideles omnes summam debent habere curam de illis qui pereunt, quatenus eorum redargutione, aut corrigantur a peccatis, aut si incorrigibiles appuerint ab ecclesia separantur, & sic patet secundum.

11. DE TERTIO sciendum est, quod cum de correctione fraterna sit praepceptum affirmatiuum, quod non obligat nisi per locum, & tempore, & ceteris circumstantiis debitis concurrantibus, inter quas praecipua est illa quae est de fine, ideo non semper obligat homo ad correctionem fratrem, cuius ratio est. Quia illud ad quod nullus obligatur nisi propter finem non cadit sub praepcepto nisi qualiter est necessarium ad finem, sed ad correctionem fratrem nullus obligatur nisi propter emendationem fratris, ut patet tam ex eius distinctione quam ex alijs la praedictis, ergo ad eam nullus tenetur ex praepcepto nisi speciatim, quod ex correctione sequatur emendatio. Et iterum si expectatur opportunus tempus quo magis potest prodesse correctio, non peccat qui correctionem differt, sed charitativus agit, sicut dicit Augustinus primo de ciuitate Dei, cum ratio eorum quae sunt ad finem ex fine sumatur.

12. AD PRIMUM argumentum dicendum est quod omnia praepcepta quae pertinent ad impendendum aliquis beneficium proximo reducuntur ad praepceptum de honoratione parentum: eis enim tanquam magis meritis primo impendenda sunt beneficia tam corporalia quam spiritualia, & deinde alijs: sed in igitur correctio spiritualis sit beneficium impensum proximo, patet quod reducitur ad praepceptum de honore parentum.

13. Ad secundum dicendum, quod religiosi tenentur ad correctionem fratrem, sicut & ceteri, nec tamen propter hoc oportet quod exeant claustrum ad corrigendum delinquentes, & ceteri corrigantur: quia nec hoc praepceptum sufficit quod corrigantur occurrentem, unde dicit Augustinus in libro de verbis Domini: Admonet nos dominus nolite non negligere inuicem peccata nostra non querendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas, alioquin efficeremur exploratores vite aliorum, contra illud quod dicitur Proverb. 24. Non querat impietatem in domo iusti, & non valtes reglem eius.

14. Ad tertium dicendum, quod vel Hieron. loquitur de corre-

ctione quae sit non solum verbo, sed verbere (quod patet ex hoc quod subiungit, quae est enim misericordia parcere uni & omnes in discrimen adducere) quae competit solum praetatis qui habent vim coactionis super subditos quam non habet frater in fratre: vel hoc dicit non quia ad solos sacerdotes pertineat praepceptum de correctione fraterna, sed quia ad eos specialius pertinet, quia sicut dicit Augustinus de ciuitate Dei: Grauior est negligentia praetatorum in correctione fraterna quam aliorum: sicut enim beneficia temporalia potius debet aliquis illis impendere quorum curam temporalis habet, ita & beneficia spiritualia (ut correctionem & doctrinam) magis debet exhibere illis qui sunt suae speciali curae commisi, licet alij ad hoc teneantur quamvis non tantum, &c.

QVAESTIO III.

Verum in correctione fraterna debeat secretari monitio praecedere denunciationem.

Th. 2. 2. q. 33. ar. 7.

ECUNDO quaeritur verum in correctione fraterna debeat secretari monitio praecedere denunciationem. Et videtur quod non: quia accusatio est grauior quam denuntiatio, sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere nulla secreta admonitione praecedente, sed sola inscriptione, ut dicit Innocentius extra de accusatione, qualiter & quidodo. Ergo videtur quod nec denunciationem debeat praecedere secretari monitio.

1. Item secundum Augustinum in libro contra mendicium. Ex factis sanctorum colligimus quod in scripturis sentire debeamus, sed Christus denunciat apostolos Iudam ante admonitionem factam, ut patet Ioan. 13. Similiter Petrus damnauit Ananiam & Sapphiram ante aliquam admonitionem factam, ut patet Act. 5. Similiter Paulus reprehendit Petrum coram omnibus nulla monitione facta secreta, & eodem modo Ioseph accusauit fratres suos apud patrem crimine pessimo. Gen. 37. ergo videtur quod non semper secreta monitio debet praecedere denunciationem.

2. IN CONTRARIUM est quod dicit Dominus Mat. 18. si peccauerit in te frater tuus corripe eum inter te, & ipsum solum, &c. ubi manifeste innuit, quod secreta monitio debet praecedere denunciationem. Et ibi dicit glossa hoc ordine vitare (scilicet) debemus.

3. RESPONSIO. Aduertendum est quod peccatum fratris potest esse vel omnino publicum & notorium, vel sic occultum quod probari non potest, nec de eo infamatus est, vel partim occultum, & partim notum, quod est quando innotebit pluribus per quos conuincitur potest, vel apud graues personas diffamatus est quauis publica fama non sit. In primo casu dicendum quod secreta admonitio non habet locum. Cuius ratio est, quia cum admonitio secreta fiat propter emendationem fratris quae est eius sanatio spiritualis, sicut est in sanando aliquem corporaliter, sic faciendum est in corrigendo aliquem spiritualiter, sed in sanatione corporali sic est quod medicus si potest hominem totaliter sanare ab infirmitate, si autem non potest negligit minus malum ut occurrat maiori malo, sicut amputat unum membrum ne totum corpus inficiatur, ergo similiter debet esse in correctione quae est sanatio spiritualis: ex peccato autem homo duplex damnum incurrit, scilicet et damnum innocentiae quod est maximum, & dispendium famae si sciatur eius peccatum, & illud est minus quam primum. Est tamen magnum quia per amissionem famae homo patitur detrimentum non solum in temporalibus, sed etiam in spiritualibus: quia praeterea timore infamiae multi a peccato retrahuntur. Et ideo sic sanandus est peccator per correctionem si fieri potest quod totaliter ei innocentia restituatur nec fama perdat, si aliter debet negligi fama ut conscientia reparetur. Et quod potest fieri ar-

git, ubi iam est perditam fama non habet locum admonitio secreta: licet admonitio possit locum habere, sed quando peccatum alicuius est notorium iam est perditam fama, ergo hic non habet locum admonitio secreta. Si autem peccatum sit omnino occultum modo quo dictum est prius, aut illud non solum est occultum peccanti, sed in detrimentum aliorum temporalium vel spiritualium, ut potest cum aliquis tractat de prodenda ciuitate hostibus, vel quando latet haereticus innitens ad corruptionem fidei & morum in alijs, aut est solum nocuum peccanti. In primo casu si scilicet creditur quod peccator propter admonitionem secretam sibi factam delinquit a malitia, omnino prius est admonendus antequam alij reueletur propter rationem prius dictam, scilicet ut peccator famae cum emendatione conscientiae. Si autem probabiliter timeatur de emendatione eius denunciantium est illi qui potest periculo occurrere, salua tamen fama eius quantum est possibile. Cuius ratio est, quia charitas plus diligit bonum quam bonum bonum singulae personae. Si ergo in hoc casu bonum commune non possit seruari nisi cum dispendio famae sin-

gularis personae, illud ex charitate est negligendum, ut bonum commune ex charitate possit seruari. Et sic est intelligenda auctoritas Hieronymi dicens, quod misericordia est parcere uni, & multos in discrimen adducere. Possunt enim populi ex uno peccatore, sicut ex una ovis morbida vniuersus grex. Si autem peccatum sit solum nocuum peccanti, nec sit ita notum quod possit probari, nec de eo sit peccator infamatus: tunc secreta monitio locum habet, quae siue valeat, siue non sitendum est in ea, nec procedendum est ad aliquam denunciationem faciendam superiori ut superiori est & persona publica. Cuius ratio est, quia de denuntiatio ad hoc sit superiori ut ipse de peccato inquirat & peccatorem corrigat, sed ad hoc non potest praetatis procedere nisi peccatum illud possit probari, vel peccator sit de eo infamatus, ergo ubi neutrum istorum est, locum non habet denuntiatio: si autem dicatur quod denuntiatio non habet hic locum ut fiat immediate post admonitionem secretam, potest tamen habere locum ut fiat mediante inductione testium, ut Dominus videtur dicere Mat. 18. Si te non audierit adhibe tecum unum vel duos testes, ut in ore duorum vel trium testium, &c. non valet, quia inductione testium vel sit ad probandum factum, vel ad probandum admonitionem non ad probandum factum, quia aut ad probandum praeteritum, aut ad obseruandum futurum: ut probetur factum praeteritum probari non potest per eos, quia nihil sciunt, futurum vero obseruari non debet vel saltem nullus ad hoc tenetur, sicut allegatum est de Aug. supra, quod non tenemur esse exploratores vite aliorum. Et si probabiliter crederetur quod peccatum esset iterandum, magis esset secundum charitatem statim indicandum illi qui posset impedire quam inducere testes ad conuincendum eum post factum: nec potest dici quod testes debeant induci ad probandum admonitionem ut eis inductis postea sequatur denuntiatio, quia talis inductio siue fructus esset unum per eam non possit sequi correctio peccatoris, magis etiam esset proditio criminis quam correctio peccatis. Quod autem non possit sequi correctio patet, quia in nullo probatur crimine, quia vox omnium non est nisi vox unus. Item denunciatio exponit se periculum, quia si peccator neget crimen potest conueniri superiori de eo quod denunciatus cum infamauit imponendo coram pluribus crimen quod non commisit, & sic alter merito puniretur. Videtur ergo quod in hoc casu sitendum sit in monitione secreta, sic quod nunquam sit vltius procedendum ad denunciationem faciendam praetatis vel alteri persona publica: quod dico pro tanto, quia si probabiliter credatur quod praetatis ut bonus vir & non ut iudex potest prodesse peccatori & non obesse vel per secretam admonitionem, vel precludendo occasionem peccandi sine reuelatione peccatoris, potest ei in secreto dici peccatum fratris ut adhibeat remedium quod poterit adhibere, & eodem modo posset dici alij non praetato si crederetur quod vellet & posset alteri prodesse. Et hoc est quod dicit beatus Augustinus super Leuit. quinto capitulo, super illo verbo: Qui audierit aliquid falsum iurare & tacet, &c. Et recitatur 22. q. 6. cap. Hoc videtur, ubi dicit sic: Videtur mihi quod se ob hoc clauat peccati vinculo ille supple qui se perituri alterius, si indicet talibus qui magis possent prodesse quam obesse peccatori siue eum corrigendo, siue Deum pro eo placando.

5. Si autem peccatum non sit omnino occultum, nec omnino notum, hoc est quod innotebit pluribus per quos conuincitur potest, vel apud graues personas diffamatus est quauis publica fama non sit contra eum, sic videtur habere locum processus quem Dominus ponit in euangelio, ut scilicet primo secreta admonetur de correctione, quae si non proficit admonetur de correctione coram illis qui factum sciunt, quod si nec istud proficit tunc deinde denunciantur ei ecclesiae. Et ratio huius est, quia ex charitate subueniendum est conscientiae quantum possibile est absque detrimento famae: sicut ergo ex praepcepto charitatis tenetur quis sanare fratris conscientiam non ledendo in aliquo eius famam si hoc potest fieri per aliquam secretam admonitionem quod peccatum est penitus occultum, sic quando non potest emendari conscientia seruando totaliter famam quae iam apud aliquos lesa est, subueniendum est ex charitate emendationi conscientiae absque vltiori lesione famae, quod sit per admonitionem quae sit coram testibus qui aliam sciunt factum. Et hi inducuntur non ad sciendum factum cum prius scirent, sed ut coram ipsis efficacior sit correctio, & ut probetur correctio si contingat ad publicam denunciationem procedere, ne denunciatus repellatur a denunciatione tanquam in inimicus vel suspectus.

6. His tamen quae prius dicta sunt videtur obulare quod dicit beatus Augustinus in regula, ubi innuit, quod qui non corrigitur per secretam admonitionem fratris, denunciatus est praetato non tanquam publicae personae, sed tanquam ei qui vult prodesse & non obesse. Et in hoc bene concordat cum secundo membro praecedentis determinationis: sed vltius dicit, quod neganti adhibendi sunt alij etiam coram omnibus: ut possit non ab uno teste argui, sed a duobus, vel tribus conuinci. In quo videtur

tur innuere quod testes inducendi sunt ad explorandum peccatum futurum, ut per eos convincatur coram prelato, quod est contra prius dicta. Sed aduertendum est quod Augustinus non videtur loqui de eo quod est crimen secundum se, sed de eo quod potest esse occasio criminis, ut est aspectus fixus in muliere de quo ibi loquitur, nec ad hoc explorandum debet testes induci, sed si contingat iterari & praesentes sint aliqui qui forte non aduertunt, inducendi sunt, ut aduertant & sic testimonium ferant, ut talis possit à 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 alijs reuelari, vel convincendum debeat explorari, & ita non est contra praedeterminata.

7 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum, quod sicut aliqui dicunt, in accusatione non agitur ad emendationem delinquentis, sed ab bonum commune, scilicet ad conservandum iustitiam per punitionem delinquentis. Et ideo accusatio in iudicio potest fieri etiam si admonitio non praecedat nec est contra praecceptum domini quod intelligitur quando agitur ad emendationem delinquentis. Alijs videtur quod quia secundum forum causam non requiritur quod praecedat admonitio, sed solum in scriptis, tamen secundum forum conscientie non est ad eam procedendum nisi ad monitionem praemissa, & emendatione expectata, si speretur propter rationem prius positam: nec cogit ratio alterius partis, quia bonum commune non est legem per peccatum alicuius quousque deductum est in publicum. Et ideo si admonetur de correctione antequam crimen eius publicetur per accusationem, sit secundum charitatem. Si autem non praemittitur admonitio ad eius correctionem, pervertitur ordo charitatis, quia iniuste dimittitur charitativa emendatio fratris.

8 Ad secundum dicendum quod Christus ut Deus novitatem in dam incorrigibilem, & ideo non oportuit quod admoneretur eum secretò, quod sit propter correctionem. Petrus autem publicavit peccatum Ananias & Sapphires eadem ratione cum sciret hoc per sancti spiritus revelationem, & iussit eis tanquam incorrigibilibus poenam ad terrorem aliorum. De Paulo autem patet responsio: quia Petrus coram omnibus peccavit, & ideo oportuit ipsum coram omnibus redargui iuxta illud Timothee. Peccantem coram omnibus argue. Ioseph autem praemonuit fratres, licet non legatur, vel si praetermisit erravit licet posset propter defectum aetatis aliquantulum excusari saltem à tanto. Alij excusant eam dicentes, quod ipse non denunciavit, sed accusavit sicut textus dicit quod accusavit fratres suos apud patrem erimi ne pessimus non est autem necesse quod accusatione praecedat 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 strictè, sicut sumunt iuristi: sed pro quacunque revelatione seu declaratione criminis: nec est conandum ad excusandum omnia facta antiquorum qui in multis erraverunt.

Sententia huius distinctionis xx. in generali & speciali.

RENDVM est, &c. Superius determinavit magister de poenitentia & eius partibus, & de potestate ministrorum hoc sacramentum dispensantium hic determinat de quibusdam poenitentiarum consequentibus. Et dividitur in duo. Primum determinat de tempore poenitentiae. Secundò determinat quidam quae ad effectum poenitentiae pertinent. Et 22. ibi, ceterum multis auctoritatibus. Prima in duas. Primum ostendit tempus poenitentiae usque in finem vitae esse. Secundò movet quidam quaestiones quae ex dictis ortu habent. Et 22. ibi, solet etiam queri verò post. Prima est principalis lectionis, & dividitur in tres. Primum ostendit tempus poenitentiae esse usque in finem vitae, & opponit per Augustinum contrarià & soluit. Secundò movet quaestione de illis qui quandoque condignam in hac vita satisfactionem implent. Tertiò inquirat qualiter sit agendum cum illis qui in fine vitae poenitent. Secundò ibi, si verò queritur de illis. Tertia ibi, solet etiam queri utrū. **1 IN SPECIALI** sic procedit, & proponit primum quod tempus poenitentiae durat usque ad finem vitae. Ansauer videtur dicere quod illi qui solum in fine vitae poenitent in saeculo non transeunt de hac vita. Sed quia poenitentia satisfactoria est vel peritiam faciens, & ideo Deo acceptanda: ideo verba Augustini praemissa intelligenda sunt de illis qui non ex amore Dei, sed timore mortis poenitentiam agunt, & pro tanto securitate non dat Augustinus, quia difficile in tali statu poenitentia agitur propter filios, uxorem, modum & dolorem mortis, quae in illo statu retrahit hominem à conversione ad Deum, tamen qui in fine vitae poenitent, bene possunt poenitentiam

tere, sed in purgatorio solvant poenam quam in praesenti non absolunt, nisi forte tam vehementer esset contritio, ut sufficeret ad debitam punitionem, ubi etiam incidit dicit quod ignis purgatorij est gravior quam aliqua poena temporalis. Postea movet duas quaestiones de solutione poenae post hanc vitam. Prima est de illis qui poenitentiam sibi imposuerunt in hac vita non implerunt, utrum in purgatorio poenitentiam solvant. Et respondet quod sic, nisi in eis fuerit tanta contritio, vel illa solvi, vel illa cum poenitentia quam fecit sufficiat ad poenitentiae completionem. Deus enim impunitum crimen non dimittit. Secunda est de illis qui fecerunt poenitentiam sibi impositam à sacerdote, quae tamen poenitentia non fuit condigna peccato commissio, utrum in purgatorio pro ea puniantur. Et respondet quod sic, nisi vehementer contritionis peccata sufficienter puniat. propter quod Augustinus vult cordis contritionem in poenitente multum attendi. Sed quia de contritione non constat, ideo poenitentia non imponitur, quae ut idem Augustinus dicit, secundum restrictionis modum diversimodè imponenda est. Ultimo dicit quod morientibus non est negandae conciliatio si petant, quod si tunc petere non possunt propter gravitatem infirmitatis & prius petierunt testimonio fidelium altissimi reconciliandi sunt: sacerdos autem qui talibus poenitentiam negat, reus est animarum. Solenniter autem poenitente non debet praeter reconciliare inconfulto episcopo nisi in extrema necessitate. Subdit etiam quod si aliquis ad poenitentiam festinans non inveniat sacerdotem & sic mortuus est, oblatio eius est recipienda, & elemosyna pro eo faciende. Et in hoc terminatur sententia, &c.

QUESTIO I.
Vtrum ille qui implet poenitentiam à sacerdote sibi iniunctam sit totaliter liberatus.

TRIA distinctionem istam queritur de duobus. Primum est de taxatione poenae per sacerdotem. Secundum est de relaxatione poenae per indulgentiam. Circa primum primum queritur utrum ille qui implet poenitentiam à sacerdote sibi iniunctam sit totaliter liberatus. Et arguitur quod sic, quia sacerdos est arbiter inter poenitentem & Deum, ergo sicut poenitens debet acceptare taxationem poenae per sacerdotem, ita videtur quod Deus debeat illa taxatione esse contentus. **2** Item primum est Deus ad misericordiam quam ad condemnationem, sed si sacerdos imponeret peccatori maiorem poenitentiam quam debatur culpa, peccator tenetur ad faciendum eius, ergo similiter si iniungat minorem videtur quod faciendum eam sit totaliter liberatus.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia Deus pro maiori culpa exigit maiorem poenam, & pro minori minorem, hoc habet ordo iustitiae. Sed sacerdos & etiam canones imponunt quandoque pro minori culpa maiorem poenam & econverso, 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 RESPONSIO. Videtur sunt duo quae tanguntur in argumentis. Primum est qualiter poena sit à sacerdote taxata, unde pro maiori culpa sit semper imponenda maior poena. Secundum est supposito quod sacerdos discretè taxet poenam, utrum sciens eam sit à poena totaliter liberatus.

5 QVANTVM ad primum sciendum est, quod poena in confessione taxatur propter duo. scilicet propter remedium praestandum contra recidivum, & propter debitum soluendum. Quantum ad debitum soluendum semper esset imponenda maior poena pro maiori culpa. Cuius ratio est, quia poena soluitur, ut inaequalitas iniustitiae commissae per culpam reducat ad aequalitatem iustitiae per solutionem poenae. Sed maior inaequalitas iniustitiae commissae per maiorem culpam, ergo non reducat ad aequalitatem iustitiae nisi per maiorem poenam. Si autem consideretur poena prout praestat remedium contra recidivum in peccatore, & contra scandalum quod oritur in plebe, sic non semper imponenda est maior poena pro maiori culpa, sed quandoque minor. Cuius ratio est, quia poena praestat remedium contra recidivum & scandalum in quantum prohibet pronitatem ad peccandum: ubi est ergo maior pronitas ad peccandum ibi requiritur maior retractivus, sed in eo qui committit minorem culpam quandoque est maior pronitas ad recidivum, sicut in iuvene fornicatore maior est pronitas quam in seniore, ergo indiget maiori poena ipsum retractante quae senex, licet minus peccet, quia maius incentivum habet. Eadem ratio est de scandalum, quia minus peccat quandoque: est magis scandalizans & magis trahitur in exemplum in persona quae debet esse maioris edificationis (sicut est fornicatio in sacerdote) quam sit minus peccatum in privata persona (puta homicidium) & praecipue, quia non est in communitate tanta pronitas ad hoc peccatum

etiam, & sic patet primum qualiter est taxanda poena & culpa. **6 QVANTVM** ad secundum dicendum est quod si poena imposta à sacerdote non sit condigna pro solutione poenae debite culpe, tunc exolvenda est poena non est simpliciter libera, sed facit residuum in purgatorio. Cuius ratio est, quia error sacerdotis seu qualicumque indispositio poenitentis non debet mutare iustitiam divinam quod ad punitionem peccatorum: sed quod imponatur poena non condigna culpe provenit vel ex errore sacerdotis, vel ex ignorantia poenitentis ponderare quantum culpae vel saltem ex eius negligentia, 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 à poenitentia agenda impediri propter debilitatem corporis vel infirmitatem mentis, & ideo eligit minus damnum ut maius evitet, ergo propter hoc non debet impediri iustitia divina quia peccator puniatur poena condigna peccato: quod est intelligendum de poena quae soluitur per modum debiti, non autem de illa quae imponitur ad remedium recidivi, quia in purgatorio solum exigitur poena ad soluendum debitum & non ad praeservandum contra recidivum, cum non maneat ulterius locus vel tempus peccandi, si autem poenitentia iniuncta totaliter omittatur vel in parte, si fiat de voluntate & auctoritate imponentis poenitentia vel ex impotentia faciendi eam, vel ex alia causa iusta & necessaria tunc omittens eam facere non peccat, faciet tamen eam postea in praesenti saeculo vel in purgatorio: si autem omittat eam facere ex sola voluntate sua temeraria non solum faciet ea postea hic, vel in purgatorio, sed peccat mortaliter: quia si in foro contentio non obediens sententiae iudicis reputatur & puniatur tanquam contumax, multo magis in foro poenitentiae in quo agitur causa salutis hominis, si recipiens poenitentiam sibi iniunctam pro satisfactione peccatorum contumax eam facere, sola temeritate ductus, contumax debet reputari & contempnitor ecclesiastici sacramenti, quod non potest esse sine peccato mortali.

7 Ad primum argu. dicendum quod licet sacerdos sit arbiter, habet tamen limitatam potestatem, scilicet quod ad remissionem culpe & dimissionem poenae virtute clavium quantum exigit contritio poenitentis, non autem quod ad taxationem vel dimissionem poenae pro arbitrio voluntatis, nisi quod peccator si plus non faciat in hac vita quam sit ex taxatum non imputatur ei ad transgressionem.

8 Ad secundum dicendum quod quo ad forum ecclesiae obligatur peccator ad faciendam poenitentiam sibi impositam, & liberatur faciendam eam sive sit condigna, sive 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 peracta sola medietate poenitentiae, eouaret ad caelum, nec exolveret residuum in purgatorio.

QUESTIO II.

Vtrum vnus possit pro alio satisfacere.

RENDVM queritur utrum vnus possit pro alio satisfacere. Et arguitur quod non, quia contritio, confessio, & satisfactio ad se invicem ordinantur, & sibi invicem correspondent: sed vnus non potest pro alio contreri, aut confiteri, ergo nec satisfacere.

2 Item quando aliquis suscipit satisfactio nem pro altero, si ille decedens moriatur antequam ille satisfactio nem expleat, aut puniatur pro peccato illo aut non. Si non, ergo ante satisfactio nem debita glorificatur: si sic, et alius postea satisfaciatur, idem peccatum bis puniatur: utrumque 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 potest ex amore pro alio debitum soluere, ergo fortiori ratione apud Deum potest vnus ex charitate pro alio satisfacere.

4 RESPONSIO. Quaestio ista non intelligitur de quacumque satisfactio ne peccato debita, sed solum de satisfactio ne, vel solutione poenitentiae iniunctae à sacerdote: circa quam sciendum est quod sicut patet ex praecedenti quaestione poena satisfactoria quae imponitur poenitenti valet ad duo, scilicet ad solutionem debiti, & ad praestandum remedium contra recidivum. Si ergo poena consideretur prout praestat remedium contra recidivum, sic impossibile est quod vnus exolvat poenam pro altero. Cuius ratio est, quia poena non praestat remedium contra recidivum nisi quia bene disponit hominem ad bene resistendum occasionebus recidivi, sed ex hoc quod vnus sustinet poenam pro alio ille alius in nullo melius disponitur, sicut ex seipso vnus non mactatur pro altero, sed melius resistendum concupiscentiis carnis, & sic est in omnibus alijs: quilibet enim bene vel male disponitur, actu proprio & non alieno, ergo poena quae sustinetur ab vno, in nullo praestat remedium contra recidivum alterius.

5 Si autem poena consideretur ut est solutio debiti, sic circa maiorem istam sunt quaedam clara, quaedam verò 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 potius ad satisfaciendum siue impotens. Cuius ratio est, quia nullus tenetur ad poenitentiam sibi impositam, nisi secundum modum quo est sibi imposta. Si ergo imponens determinet quod poenitentia fiat per illum qui peccavit, vel per alium, liberatus est à poenitentia quae sit per alium, siue illud sit seipsum, siue peregrinatio, siue quodcunque aliud. In tota enim ista quaestione non loquimur de satisfactio ne absolute an vnus possit pro alio satisfacere, sed solum de satisfactio ne imposta confecti per sacerdotem absolute. Secundo clarum est, vel saltem est multum probabile quod si ille cui imponitur poenitentia à sacerdote fiat impotens ad faciendam 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 utrum ille cui iniuncta est poenitentia & potest eam per semetipsum facere liberetur si faciat eam fieri per alium absque voluntate & licentia sacerdotis poenitentiam imponentis. Et videtur probabiliter quod non, quia condemnatus iuste & 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 dicit, 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 contemptor 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 solvatur de poena peccati debita, quantum si fieret per illum qui deliquit, quia poena per poenam recipiatur, sed magis est unicuique poenale illud quod facit per semetipsum quam illud quod fit per alterum, ergo plus recompenatur de poena peccati debita quando ille qui peccavit facit poenitentiam iniunctam per semetipsum quam quando fit per alterum.

7 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de contritione, & confessione, & satisfactio ne: quia contritio ordinatur ad dimissionem culpe quae pertinet ad dispositionem hominis, & quia vnus non disponit ex actu alterius, ut dictum est prius, ideo vnus non potest contreri pro alio. Similiter confessio fit per absolutionem per quam gratia datur, vel data augetur ipsi consistenti, & 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 eo suscepit, sit completa, puniatur in purgatorio pro eo quod non est completum, nec tamen vnum 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 satisfactio nem propriorum delictorum, & non illius qui iam expeditus est. Si vero ea non faciat puniatur pro ea tanquam pro promisso non expleto. Et sic pro alio punietur qui principalis sit punitus in purgatorio.

9 Argumentum alterius partis non concludit universaliter, quia & si apud homines vnus possit pro altero potente vel impotente satisfacere quo ad rem debitam, non tamen quo ad iniuriam illam nisi procedat de voluntate iudicis, vel partis: & similiter est in proposito cum agatur de poenitentia quae imponitur pro offensa divina.

QUESTIO III.

Vtrum indulgentia aliquid valeat.

RENDVM principaliter queritur de indulgentijs per quas poena satisfactoria dimittitur, & queruntur duo. Primum est de valore indulgentiarum. Secundò est quid possit facere indulgentias. Circa primum queruntur duo. Primum est utrum indulgentiae aliquid valeant. Secundò est utrum tantum valeant quantum sonant. Ad primum sic proceditur, & arguitur

quod indulgentia nihil valeant ad dimissionem pene peccati debita: quia ad potestatem excellentiam quae soli Christo compete- rit, nec est hominibus communicata pertinet, ut effectus sacramen- ti deat sine sacramento, sed dimissio pene pro peccato debite secundum totum vel partem est effectus sacramenti poenitentiae, ut pa- tet ex precedentibus, ergo nullus purus homo potest aliquid di- mittere de pena peccati debita, nisi quantum dimittitur per abso- lutionem sacramentalem virtute clausi, igitur per indulgentiam quae datur sine sacramento poenitentiae nihil de pena dimittitur.

2. Item inferior non potest tollere ordinationem superioris, sed Deus absolvens a culpa ligat hominem ad penam tempo- ralem, ergo de illa nullus purus homo potest aliquid dimittere per quantumque indulgentiam.

3. IN CONTRARIUM est generalis consuetudo & doctrina ecclesiae quae continet falsitatem nisi per indulgentias dimittitur aliquid de pena peccati debita.

4. RESPONSIO. De indulgentiis pauca dici possunt per consuetudinem, quia nec scriptura expresse de eis loquitur. Quod enim dictum est Petro Mat. 16. Tibi dabo claves regni celorum. Et quodcumque ligaveris, &c. intelligitur de potestate ei data in foro poenitentiae. De collatione autem indulgentiarum non est clarum quod debeat intelligi: sancti etiam, ut Ambrosius, Hilarius, Augustinus, Hieronymus minime loquuntur de indulgentiis. Gregorius tamen loquitur qui etiam indulgentias Romae instituit in stationibus, ut dicitur. Et ideo loquendo de eis sequens est modus communis. Duo ergo faciendū sunt. Primum est per quem modum indulgentiae valeant ad remissionem pene, secundum est unde vel ex qua causa valorem habeant.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod pena pro peccato debita tripliciter potest remitti. Uno modo: ex mera gratia quando offensio totam offensam & penam offensa debita gratis remittit offendenti. Alio modo quando aliquis penam debitam soluit pro alio, ita quod pena non condonatur gratis, sed soluitur per alium de voluntate seu ordinatione illius qui fuit offensus. Tercio modo quando partim remittitur, & partim exoluitur, quod fit quando magna pena remittitur pro modica. Primum modus, & tertius videtur habere locum in indulgentiis, si attendatur communis usus nominis, tunc enim dicitur aliquis indulgere alteri delictum contra eum commissum quando gratia & totaliter remittit culpam seu offensam & penam pro culpa debita, vel quando magna penam condonat pro modica: quando autem tota pena exoluitur per illum qui peccavit, vel per alium loco eius (quod pertinet ad secundum modum) non dicitur esse indulgentia, sed solutio. Sed quia secundum Hilarium non res sermonis, sed sermo rei debet esse subiectus, ideo magis est attendendum ad veritatem rei quā ad proprietatem sermonis: constat autem quod solus Deus potest gratis condonare totā penam vel partem pene debita peccato vel contra praecepta eius commissio, vel illi cui super hoc dedisset potestatem, non apparet autem quod Deus hanc potestatem dedit hominibus (quos fecit solum ministros novi testamenti & dispensatores ministeriorum Dei) quod ipsi sine sacramentis quorū sunt dispensatores possint gratis condonare penam pro peccato debitam, vel partem eius, nec etiam mediatis sacramentis: nam quando tota pena dimittitur in baptismo, vel pars virtute clausi in sacramento poenitentiae, non dicitur condonari, sed dicitur quod communicatur meritū passionis Christi ad dimissionem totius pene in baptismo, vel ad dimissionem partis pene in sacramento poenitentiae, ita quod de merito pene Christi exoluitur tota pena peccati debita, vel pars eius.

6. ET IDEO communiter tenetur quod modus quo valet indulgentia est per modum solutionis pene peccati debita, quod pertinet ad secundum propositum. Quod declaratur sic: unus potest satisfacere pro alio & maxime cum procedat ex auctoritate superioris, ut patet ex precedentibus. Hic autem in ecclesia thesaurus spiritualis ex merito passionis Christi & sanctorum qui multo plura sustinuerunt tormenta quā meruissent peccata eorum: & ideo ecclesia de hoc thesauro potest communicare alicui, vel aliquibus, quod sufficit ad satisfaciendum pro eorum peccatis in parte vel in toto secundum quod placet ecclesiae de hoc thesauro plus vel minus communicare, hoc autem fit per indulgentias quae non sunt aliud quā communicatio pene Christi & sanctorum quae sit nobis ad satisfaciendum pro peccatis nostris. Unde indulgentia secundum hanc viā valet per modum solutionis, quatenus per Christum & sanctos soluitur pena nobis debita, & de merito Christi nullus est dubium quin pertineat ad thesaurū ecclesiae & sufficiat. Christus enim per passionem suā satisfecit quantum ad sufficientiam pro peccatis totius mundi, sicut praedixerat Ioannes baptista. Ecce agnus Dei, ecce qui tollis peccata mundi: ut habetur Ioan. 1. Et prima canonica Ioan. 1. cap. dicitur quod ipse est propitiarius pro peccatis nostris, & non solum nostris, sed totius mundi: constat autem quod non omnes de mundo saluantur sed pauci respectu aliorum secundum illud evangelicum: Multi sunt

vocati, pauci vero electi, ergo de pena Christi quae sufficere potest ad recompensandum penam omnium peccatorum mundi debita multum semper restat. Cui pro paucis qui saluantur satisfiat. Et si omnes de mundo saluarentur adhuc meritū passionis Christi superabundaret: quia quā ratione sufficiens est ad satisfaciendum pro peccatis totius mundi, eadem ratione sufficeret ad satisfaciendum pro omnibus peccatis plurimum mundorum si essent. 7. De merito autem passionis sanctorum potest verti in dubium utrum pertineat ad thesaurum ecclesiae. Potest enim videri quod non, quia sicut patuit tertio libro distinct. 18. unus non potest mereri alteri, sic quod meritū unius cedat alteri ad meritum, sed solum quia fructus seu merces meritū unius redundat in alterum: ut cum aliquis servit diuiti, ut pauper ei obligatus a debito liberetur, vel ut habeat mercedem operis in toto vel in parte prout placet operanti transferre. Ex hoc sic arguitur: intentio merentis est necessaria ad hoc quod fructus seu merces meritis redundet in alterum: sic enim fructus meritū passionis in nos redundat ex eius expressa intentione. Dixit enim, hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur, & hic est calix sanguinis mei qui pro vobis fundetur. Quid autem intentio quorūcumque sanctorum fuerit fructus passionum suarum in nos transferre nulla historia docet, nec in gestis Martyrum legitur, qualiter ergo & per quem modum fructus passionum suarum communicabit nobis per indulgentiam factam a quoqueque, non bene apparet. Item probatur sic illud quod est plene remuneratum, vel postea remunerabitur, quia si sit pro alio satisfactorio, sed quod quidam ponit sustinuerunt sancti martyres ultra quā peccata sua meruerant est eis plene remuneratum vel resumpto corpore remunerabitur plene, ergo non videtur quod illud possit nobis cedere ad satisfaciendum, sed de thesauro ecclesiae datur nobis per indulgentiam unde satisfaciamus secundum hanc opinionem, ergo pena quae sustinuerunt sancti non pertinet ad thesaurum ecclesiae, sed solum passio Christi quae excedit penam omnium peccatis mundi debitam Minor supponitur. Maior etiam videtur ex precedentibus satis clara: quia si tota merces meritū reddatur merenti & eam in seipso & pro seipso recipit, nihil restat quod possit in utilitatem alterius cedere, quia extra totū nihil.

8. Contra tamen hanc rationem dicunt aliqui quod secundum eam sequitur quod nullus homo, nec etiam homo Christus possit satisfacere pro alio, nec in toto, nec in parte, nec aliquis pro seipso, quae omnia sunt erronea & falsa. Quod probant sic, quia ut dicunt ipsi, Christo & omni homini plene remuneratum est vel remunerabitur in resurrectione quicquid meruerunt sustinendo quascunque passionem & quoscunque labores: si ergo illud quod plene remuneratum est alicui non potest cedere ad satisfaciendum pro altero, sequitur quod nec Christus per passionem suam, nec aliquis sanctus fecit, vel passus est aliquid quod possit alius cedere ad expiationem alicuius pene, imo nec sibi ipsi, cum totum remuneretur ei. Hec autem instantia continet quod tam manifeste falsa constat enim quod merita Christi non fuerunt in seipso a Deo plene & perfecte remunerata, nec remunerabuntur sicut ceteris sanctis, nam summa merces quae remuneratur sanctis pro suis meritis est visio beata & fructus cetera enim omnia, sicut dotes corporis, & quaecunque alia pertinent ad primum accidentale quod est minus & respectu alterius premij, est quasi secundum quiddam ergo Christus pro suis meritis non fuerit remuneratus visione & fruitione beata (hoc enim habuit plenissime absque ulla mercede ab instanti fuit conceptionis) patet quod merita eius non fuerunt ei in seipso remunerata neque plene ac perfecte, sicut ceteris sanctis, nec illo premio summo quo Deus merita sanctorum & passionem remunerat si pra condignum secundum illud Romanorum octavo: Non sunt condigne passionem huius temporis ad futuram gloriam quae reuelabitur in nobis, igitur quod est ei minus plene remuneratum potest nobis cedere ad satisfaciendum: & illud fuit potissimum fructus passionis meritum. Unde omnes doctores concorditer dicunt quod Christus per passionem non meruit sibi nisi gloriam corporis & exaltationem sui nominis, nobis autem meruit redemptionem seu liberationem a peccatis: & sic clare falsum est illud quod ipsi dicunt de merito Christi & eius remuneratione in seipso. Et falsum est quod dicunt quod secundum nostram rationem sequitur quod nullus homo possit satisfacere pro alio, nec pro seipso: quia pena pro peccato recompensatur. Si quis ergo pro peccato suis sit debitor pene, & ipse contritus sit propria sponte, vel ex sacerdotis impositione faciat aliquā poenitentiam, quare non satisfacet in aliquo pro seipso? Similiter si de voluntate sacerdotis unus faciat poenitentiam pro alio imponente, quare non satisfacet in aliquo pro eodem apparet, nec ex ratione nostra sequitur.

9. Circa quod est intelligendum quod omne opus bonum factum pro Deo, & in charitate est meritorium vitae aeternae: si autem sit penale non solum est meritorium pro se, quia bonum, imo est satisfactorium pro pena debita, nec plus remunerabitur in quantum poenale

poenale, nisi per expiationem poenae debita, semper tamen acceptum erit a Deo in quantum est bonum & virtuosum, & remunerabitur premio essentiali. Si autem operans non sit debitor alicuius pene, vel non tantum opus suum poenale remunerabitur non solum premio essentiali quia bonum fuit, sed premio accidentali, quia fuit poenale. Et secundum hoc martyres non solum dicuntur habere auream quod est premium essentialiale, sed aureolam, hoc est aliquid premium accidentale propter poenitentiam in martyrij. Cum ergo dicitur quod omne opus bonum remuneratum est vel remunerabitur culibet in resurrectione, verum est quantum ad premium essentialiale, sed si sit non solum bonum, sed poenale, & operis seu sustinentis penam 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 pene: collatio primi effectus pertinet ad potestatem auctoritatis & non ad potestatem excellentiam nisi meritorie: ut dictum fuit supra cum ageretur de baptismo: collatio autem secundus effectus qui est remissio vel diminutio pene potest pertinere non solum ad potestatem excellentiam, sed etiam ad potestatem ministerij. Si enim purus homo non habens potestatem, nec excellentiam, nec ministerij potest satisfacere pro pena alteri debita, multo magis hoc potuit Christus, & ille etiam qui constitutus est ab eo summus minister ecclesiae, cui commissum est a Christo quod de thesauro passionis Christi possit communicare fidelibus ad expiationem pene quae 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 penam non ordinavit quod illa poena non possit expiari per illum qui debitor est poenae, vel per alium qui penam soluit pro eo: & sic fit in indulgentiis, quia per indulgentias communicatur de pena passionis Christi illi cui sit indulgentia, unde soluit vel satisfaciatur pro pena sibi debita, quare &c.

QVABETTO III.

Virum indulgentiae tantum valeant quantum sonant.

AD SECUNDVM sic proceditur. Et arguitur quod indulgentiae non tantum valeant quantum sonant: quia quandoque datur indulgentia quod non praebet auxilium ad faciem alicuius ecclesiae obsequium tertia partem remissionis peccatorum. Si ergo in indulgentia tantum valeant quantum sonant, qui tunc daret unum denarium, & secundo alium, & tertio tertium consequeretur plenam absolutionem ab omni pena peccati sui debita, quod videtur absurdum.

2. Item quandoque datur indulgentia euntibus ad ecclesiam aliquam non distinguendo an veniant de remotis an de propere. Si ergo indulgentia tantum valeat quantum sonat, videretur quod tantum valerent illi qui est iuxta ecclesiam quantum illi qui veniret a remotis partibus, quod tamen non videtur equum.

3. Item ad talem ecclesiam posset quis pluries in die ire: sed forma indulgentiae non dicit nisi quod euntes ad ecclesiam participant talem indulgentiam, ergo quotienscunque aliquis ibit ad ecclesiam eodem die, totiens habebit indulgentiam, & ita uno die poterit consequi facillime expiationem totius pene sibi debita, quod non videtur conueniens.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia ecclesia non decipit filios suos, sed decipere nisi indulgentiae tantum valerent quantum sonant, ergo &c.

5. RESPONSIO. Ista quaestio supponit ex precedente quaestione quod indulgentiae aliquid valeant: & 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 culpe debita secundum iudicium Dei qui eam rotam exolat in purgatorio. Sed secundum hanc opinionem indulgentiae non valerent, sed magis nocerent. Cuius ratio est, quia remittere minorem penam & transmutare ad grauiorem non est alleviatio, sed nocementum, sed si indulgentiae valerent solum primo modo, tunc remitterent leuiore penam, scilicet huius vitae, & transmutarent ad grauiorem, scilicet purgatorium, imo non esset ibi aliqua remissio pene, sed dilatio eius augmento eiusdem, ergo indulgentiae non valerent, sed potius no-

cerent, quod non est dicendum. hac ergo opinione reiecta videntur sunt duo. Primum est, utrum indulgentiae tantum valeant quantum sonant. Secundum est, quibus valeant.

6. QVANTVM ad primum est multiplex modus dicendi. Unus est, quod indulgentiae valeant secundum mensuram deuotionis illius cui sit indulgentia, & non quantum sonant. Sed istud non tenetur, quia vel indulgentia valet praecise secundum mensuram deuotionis 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 ire haberet deuotionem eundem 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 facienda vel iam facti, ergo qui non implet illud pro quo datur indulgentia, non habet indulgentiam. Si autem intelligatur quod valor indulgentiae est secundum mensuram deuotionis illius cui datur indulgentia non praecise, sed supposito quod faciat illud pro quo datur indulgentia adhuc non est verum: quia licet ille qui habet maiorem deuotionem habeat plura de merito apud Deum, tamen non habet plus de relaxatione poenae per indulgentiam, alioquin forma indulgentiae contineret falsitatem, in qua dicitur quod quicunque fecerit hoc vel illud habebit tantam indulgentiam: igitur quilibet faciens illud pro quo datur indulgentia habet totā 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 satisfactionem. Si igitur tunc pro elemosyna data, vel peregrinatione facta non datur per indulgentias alicui, nisi quantum hoc ponderatur, tunc non valeret 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 sit indulgentia est condigna quantitate indulgentiae: verbi gratia, si accipientibus crucē transmarinā datur indulgentia plenaria, videtur sufficiens causa, quā quā mors tolerata pro Christo expiet omne penam illi qui vadit ultra mare, quā expiat se morti pro Christo, videtur iustum esse quod datur indulgentia plenaria, in aliis similiter est considerandum an causa indulgentiae sit eis proportionata. Hec autem opinio bene est probabilis, tamen non est totaliter eorum consuetudini communi e. clesiae, quae non obseruat hanc proportionem, sed pro visitatione alicuius ecclesiae certa die dat magnā 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 deuotione suscipientis, ut dicit prima opinio, nec ex quantitate rei datae, ut dicit secunda, nec ex proportionem ad causam indulgentiae, ut dicit tertia, sed ex abundantia meritorum Christi, supposito quod indante sit auctoritas, in suscipiente idoneis (de qua dicitur in secundo articulo) in causa pietas, scilicet ad honorem Dei & utilitatem ecclesiae. Quod probatur sic: meritū Christi est sufficiens ad expiationem omnis pene, si ergo per indulgentiam applicatur alicui qui sit eius capax, & per illum in quo est auctoritas, & pro causa pia in qua est honor Dei, & ecclesiae utilitas ad quem ordinantur merita Christi, patet quod tantū de pena expiatur ad quantum expiandum applicatur, & hoc modo tantum valet indulgentiae quantum sonant: & sic patet primum, videlicet quod indulgentiae tantum valent quantum sonant. Sed videamus nunc qualiter sonant. Certum est quod forma indulgentiarum expressa in litteris papalibus est talis: Omnibus verē poenitentibus & confisus qui hoc vel illud fecerint tantū de poenitentia sibi iniuncta misericorditer relaxamus. igitur forma indulgentiae non sonat nisi quod certa pars de iniuncta poenitentia relaxatur. Poenitentiae autem iniunctae sunt illae solum quae imponuntur a sacerdote cōfidenti, canones enim nulli imponunt poenitentiam, sed docent qualis & quanta sit imponenda. Et ideo de praedictis poenitentis sic a sacerdote iniunctis certa quantitas per indulgentiam relaxatur, ita quod licitū est recipienti indulgentiam omittere tantā partem poenitentiae sibi iniunctae, & valet ei indulgentia ad expiationem tantae poenae quantum valisset poenitentia si per eum esset facta, alioquin non essent utiles, sed nocivae, ut supra dictū fuit.

10. Sed quid erit de illo qui completē facit omne poenitentiam sibi iniunctam, 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 penitentibus sibi iniunctis, sed eas completè facit, ergo nihil ei valet. Et dicendum est quod in eo ei valet, quia ille qui facit id pro quo datur indulgentia statim consequitur fructum indulgentie: videlicet quod non teneatur facere illam penitentiam quæ sibi relaxata est per indulgentiam, & de pena peccatis suis debita tantum remissum est, quantum remissum fuisset si illam penitentiam fecisset. Si autem ultra hoc vult penitentiam facere, & facit eam, licet non teneatur, hoc valet ei ad meritum & remissionem ulterioris penæ, quia pena per penam re-compensatur. Quod ergo dicitur: indulgentie non valet illi qui propter eas non omittit facere aliquid de penitentibus sibi iniunctis, cum ad hoc per se & directè valeant indulgentie, dicendum est quod in eo: quia semper absoluitur ab obligatione faciendi illas penitentias, & à pena penitentie proportionata. Sed si gratia vult illam vel magis similem penitentiam facere, hoc cedit ei ad meritum, & ad expiationem ulterioris penæ.

10 QVANTVM ad primum dicendum est, quod indulgentia non valet existentibus in peccato mortali, nec eis qui sunt in charitate, nisi explant conditionem indulgentiarum. Primum patet, quia indulgentie ordinantur ad expiationem penæ, sed pena non expiatur nisi culpa dimissa, ergo perseverantibus in peccato mortali non valet indulgentia. Secundum patet, quia sicut dictum est prius, indulgentie dantur sub conditione alicuius operis faciendi, ut est elemosyna data ad fabricam operis, vel visitatio liminum aliquorum sanctorum, vel oppugatio hostium fidei, vel aliud simile, quam conditionem qui non explet, non habet indulgentiam: & ideo pauper & religiosus qui non facit illud quod in indulgentia continetur, licet possit habere meritum ex devotione 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 sententie, & nullus potest esse iudex sui ipsius, indulgentiam tamen potest recipere à seipso, faciendum illud pro quo datur indulgentia, quum fiat per modum dispensationis, quia quilibet potest uti & ad se & ad alium. Dico autem si sit confessus: quia communis forma indulgentie est, quod datur verè penitentibus & confessis. Sed nunquid absque supradictis conditionibus possit dari indulgentia, videlicet contritis et non confessis, & absque hoc quod imponeretur aliquid dandum vel faciendum, puta elemosyna, vel peregrinatio? Credo quod sic: quia enim aliquis est in charitate, capax est indulgentie, & ideo potest ei conferri antequam sit confessus. Papa etiam concedit multis quod possint absolvi generali absolutione quantum extendunt se clausæ Petri. Ista autè absolutio non solum est à culpa, quia illa semper est generalis, cum una culpa non possit remitti sine alia, sed extendit se ad dimissionem penæ, & tamen Papa non imponit talibus aliquid faciendum. Et simili modo videtur quod possint dari indulgentie (ut videtur) absque hoc quod Papa imponat ad dandum vel faciendum.

11 Per idem patet quod indulgentie non valet existentibus in purgatorio directè, quamvis ipsi sint in charitate: quia ipsi non possunt facere id pro quo datur indulgentia, & iterum non sunt de foro ecclesie. Et quia potestas data Petro est absolvere & ligare super terram, sicut dictum est ei: Tibi dabo claves regni cælorum, & quodcumque ligaveris super terram, &c. Unde potestas papæ per se & directè extendit se solum ad statum præsentis vite: possunt tamen in eis indirectè valere per modum suffragij, quatenus aliquis qui indulgentiam recipit faciendum id pro quo datur indulgentia ex intentione transfert eam in satisfactionem eius qui est in purgatorio.

12 **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod quando datur se indulgentia quod qui dat elemosynam vel auxilium ad fabricam ecclesie, &c. intelligitur de auxilio quod est conveniens ei qui auxilium dat, & negotio pro quo datur. Et ideo cum pauper datur unum denarium ad fabricam ecclesie det convenienter secundum conditionem paupertatis suæ: dives autem dans unum denarium non det convenienter secundum conditionem divitiarum suarum, patet quod pauper consequitur totam indulgentiam, quam dives 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 sustinendo pro nobis passionem, cuius virtute fit indulgentia.

13 Ad secundum dicendum quod ille qui est vicarius ecclesie, & sacerdotes & clerici, scholares & religiosi officiales in ecclesia consequuntur tantam indulgentiam, sicut illi qui veniunt à multis diebus, sed non tantum meritum: quia secunda quantitas devotionis & laborum est quantitas meriti essentialis & accidentalis: nec est in hoc aliqua iniustitia, cum indulgentie non dentur ex debito, sed ex beneplacito illius qui habet thesaurum ecclesie dispensare supposita legitima causa: & ideo licet ei quod vult facere sine præiudicio cuiuscunque.

14 Ad tertium dicendum quod forma indulgentie videtur formare quod vadens ad ecclesiam aliquam solum habet indulgentias semel pro vno die. Dicitur enim in indulgentiis communiter, quod qui visitaverit talem ecclesiam die tali vel aliquo alio intra octavam habeat indulgentias, & non dicitur tali hora vel singulis horis. Vtrum autem indulgentiis datis ad aliquod magnum tempus, vadens singulis diebus consequatur eas quotiens vadit? Dicitur aliqui 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 indulgentias: 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.

QVARTO V.

Quis potest dare indulgentias.

INDE queritur quis potest dare indulgentias. Et videtur quod quilibet episcopus dare possit sicut papa, quia ad spiritum pertinet disponere de rebus sponse, sed quilibet episcopus est spiritus ecclesie. Unde & in consecratione sua recipit anulum tamen quia spiritus, ergo potest dispensare thesaurum ecclesie, sed hoc est facere indulgentias, ergo &c.

2 Item autem papæ convenit facere indulgentias ratione ordinis, aut ratione iurisdictionis: non ratione iurisdictionis, quia iurisdicatio pertinet ad forum contentiosum, indulgentie autem magis respiciunt forum penitentiarum quam ordinem: ad relaxationem penæ satisfactorie, ergo convenit ei ratione ordinis, sed in ordine pariter quilibet episcopus papæ, ergo potest facere indulgentiam sicut papa.

3 **IN CONTRARIUM** est quod ille solus potest dispensare thesaurum communem ecclesie, qui præest toti ecclesie, sed hic est solus papa, ergo &c. Pro hoc sunt iura que testantur papæ illimitatam quoad indulgentiam, potestatem verò episcoporum limitatam.

4 **RESPONSIO.** Sicut patet ex precedentibus indulgentie valent in quantum merita Christi applicatur per illum qui dat indulgentias alicui, ut satisfactoria pro pena ipsi debita, quod supposito est duplex modus dicendi. Vnus est quod duo pertinent ad illum qui dat indulgentias, unus est, potestas ordinis saltem sacerdotalis, per quam est, vel potest esse index in foro penitentiarum. Aliud est curæ ecclesie universalis ratione cuius pertinet ad ipsum dispensatio thesauri ecclesie. Ratio primi est, quia penam imponit per iudicem & iudicialiter, nullus potest remittere, vel relaxare nisi iudex qui eam imponit, vel superior eius qui potest de ea iudicare, & iudicialiter cognoscere. Sed per indulgentiam remittitur seu relaxatur pena per sacerdotem iunctam in foro penitentiarum, sicut patet ex forma expressæ contraria in indulgentiis ubi dicitur: tantum de iniunctis penitentibus misericorditer relaxamus: ergo talem indulgentiam nullus potest facere, nisi ille qui potest de pena prædicta iudicare, & iudicialiter cognoscere. Sed talis non est aliquis nisi sacerdos, ergo oportet illum qui facit indulgentiam per quam pena iniuncta in foro penitentiarum relaxatur esse sacerdotem.

5 Ratio secunda est, quia thesaurus ecclesie quæ Christus spiritus eius dimisit ei tanquam sponsæ non est divinus in ecclesia, ita ut in una particulari ecclesia sit una pars illius thesauri, & in alia, alia pars, sed est unus & indivisus in tota ecclesia. Et ideo ad illum unum qui loco Christi sponsi ecclesie universalis præest det toti ecclesie pertinet dispensare prædicto thesauro. Et secundum hanc opinionem solus papa iam consecratus, vel saltem in sacerdotem ordinatus potest auctoritate sua indulgentiam facere, cum ipse solus habeat curam universalis ecclesie. Episcopi autem quum habeant ordinem parem, sed non curam, quia soli sunt assumpti in partem sollicitudinis ex se non possunt facere indulgentias, nisi in quantum eis à papa committitur. Ceteri vero maxime non sacerdotes non possunt indulgentias facere etiam ex commissione, quum collatio indulgentiarum requiratur ordinem qui ex commissione non potest haberi. Quod ergo cardinales non sacerdotes vel electi in episcopos nondum ad sacerdotium promoti dicuntur ex commissione papæ, & iure facere indulgentias, exponendum est quod faciunt (id est) denunciant factas per papam, ut sint potius denunciatores quam darores.

6 Alius modus est tenens eandem conclusionem, scilicet quod solus papa competit facere indulgentias ex auctoritate, & non ratione alicuius ordinis, sed ratione solius iurisdictionis. Unde

Unde papa electus antequam sit sacerdos potest conferre indulgentias, & iste modus si poneret quod papa ratione universalis curæ quam habet super totam ecclesiam potest facere indulgentias esset tolerabilior: sed quia dicit quod ratione iurisdictionis hoc ei competit, non videtur rationabile, quia dare indulgentias non est actus iudicialis, nec per modum iurisdictionis exercetur, ut prius dictum fuit: alioquin cum iurisdicatio transeat in intuitum, nec aliquis potest uti iurisdictione in seipsum, sequeretur quod inuitus possit habere indulgentias, & quod deus indulgentias non possit eas habere faciendo illud pro quo datur indulgentia, quorum utrumque est falsum. Verumtamen quævis ratione competat papæ facere indulgentias, non est dubium quin competat ei ratione curæ universalis ecclesie: & ideo tamen habet quod papa non consecratus, nec in sacerdotem promotus indulgentias facere. Aduertendum tamen est, quod licet sit sciendum sit de indulgentiis, tamen unaquæque personæ singularis potest merita sua alteri applicare ad satisfactionem pro eo. Et eodem modo videtur quibusdā quod ille qui præest alicui congregationi (ut abbas in monasterio suo) potest bona sue congregationis alteri applicare: & forte idem est de episcopo in sua diocesi, & de papa in tota ecclesia, quod non aliter nisi potestatem de voluntate personarum singularium: si tamen hoc sit possibile, talis applicatio non habet rationem indulgentie proprie loquendo, quia nec in una persona, nec in congregatione aliqua, nec in tota ecclesia est tanta copia meritorum excepto merito Christi, ut sufficiat ad satisfactionem pro peccatis debitis omnibus quibus applicari possunt, propter quod nunquā est certum quantum valet sicut de indulgentiis.

7 **AD PRIMVM** argumentum dicendum est quod episcopus potest sponsum ecclesie sibi committere, non autem universalem ecclesiam, sed solus papa.

8 Ad secundum dicendum quod papæ convenit dare indulgentias ratione curæ universalis quam solus habet super totam ecclesiam, & ratione ordinis saltem sacerdotalis secundum opinionem primam, vel ratione solius curæ universalis, sicut dicit secunda opinio, & vult ecclesia hoc tenet: & quia nullus episcopus habet curam universalem ecclesie præterquam papa, ideo nullus alius à papa potest dare indulgentias auctoritate sua, ideo &c.

Sententia huius distinctionis XXI in generali & speciali.

OLET etiam queri vtrum post hanc vitam, &c. Superius determinavit magister de tempore penitentiarum: hic vero movet quædam obiectiones incidentes circa determinatam, & soluit. Et dividitur in duas. Primò movet quæstionem circa penitentiarum tempus. Secundo circa confessionem quæ à penitentibus requiritur. Secunda ibi, post hæc con-

fiterendum est. Prima in duas, quia enim supra dixerat, quod tempus penitentiarum durat usque ad finem vite, & omnia peccata dimittuntur per penitentiam in hac vita: ideo primò queritur vtrum aliqua peccata post hanc vitam dimitti possint, & de terminat veritatem per auctoritates sanctorum. Secundo removet quorundam responsiones ad auctoritates inducias ibi, sed forte dicit. Prima dividitur in tres. Primò determinat veritatem quæstionis intentæ, ostendens quod post hanc vitam aliqua peccata dimittuntur in purgatorio. Secundo ostendit quod quidā tardius liberantur & purgantur à peccatis. Tertiò ex veritate determinat movet quorundam dubitationem, & soluit. Secunda ibi, in illo autem igne purgatorii. Tertia ibi, hic obicit potest. Secunda pars principalis, in qua inquirat de confessione dividitur in duas. Primò inquirat quædam ex parte consentientis. Secundo ex parte confessoris, qui scilicet confessionem audit. Secunda ibi, Caveat autem sacerdos.

IN SPECIALI sic procedit: & primò querit, vtrum post hanc vitam aliqua peccata dimittantur. Et respondet quod si per auctoritatem domini dicentis, aliqua peccata nec hic, nec in futuro dimittit: ex quo datur intelligi quod quedam peccata dimittuntur in hac vita, & quedam in futuro: & per auctoritatem beati Augustini dicentis eos qui edificat ligno, fessura, & ligna, id est, qui peccata venialia secum portant, per ignem purgatorii saluari quando illa peccata cremabuntur. Et per auctoritatem Gregorij qui dicit quædam culpas remitti in futuro quibusdam si hoc meruerunt. Postea dicit quod ille ignis purgatorii quosdam citius, quosdam tardius purgat secundum quod aliqui magis vel minus in hac vita bona temporalia dilexerunt, qui gradus dilectionis notatur per illa tria, lignum, fessuram, & lignum. Illi autem qui superedificat aurum, argentum & lapides pretiosos tamen ab igne eterno quomodo purgatorij securi sunt. Postea obicit contra dicta hoc modum. Si per hanc, ita intelligitur venialia, cum nullis sit sine venialibus, ergo nullus est qui non edi-

ficeret, & ita etiam perfecti. Unde qui edificat aurum, argentum & lapides pretiosos edificabunt li. se. & li. Et respondet quod illi sunt qui edificat li. se. li. sicut imperfecti qui quavis Dei contemplantur & proximum diligunt, & bona opera faciunt, tamen non habent tria prædicta excellenter, sed cum aliquo inordinato amore rerum temporalium: alij vero sunt qui superedificat aurum, & la. preti. sicut viri perfecti qui quidem intenti sunt contemplationi Dei quæ intelligitur per aurum, & dilectioni proximi, quæ intelligitur per argentum, & ceteris bonis operibus quæ intelliguntur per la. pret. & illi non dicuntur edificare li. se. li. quia cum committunt veniale, fervore tamen charitatis ita ea consumunt quod nihil secum criminale portant: sed imperfecti qui simul cum Deo cogitant quæ sunt mundi ad li. se. li. & cum talibus deficiis transiunt & cremabuntur in igne purgatorii, qui licet transitorijs, tamen graviter puniuntur: hic enim misericordia exhibetur, sed illis iustitia exercetur. Postea removet quorundam responsionem ad auctoritates inducias: dicunt enim aliqui quod in futuro dimittantur peccata quo ad penam quæ ibi soluitur, sed non quo ad culpam, & sic intelligendæ sunt sanctorum auctoritates. Sed magister hoc non approbat quod multi boni de aliquibus venialibus non penitent, unde si tales subita morte deprimuntur, falsum est dicere quod nunquā venialia eis dimittantur in pur. si enim intellexissent doctores magis commemorassent gravia peccata, cum gravium peccata hic inextrema post hanc vitam resisteret, igitur dicendum est peccata venialia post hanc vitam dimitti. Postea querit si confessio pro sit in ea venialia peccata non exprimantur. Et respondet quod omnia mortalia quorum quis memoriam habet debet quilibet sigillatim semel in confessione exprimere. Sed quorum memoriam non habet, oportet tantum generaliter confiteri. Venialia autem quia innumerabilia sunt sufficit confiteri generaliter: unde subdit quod confessio generalis fit in ecclesia per quæ remittuntur peccata venialia & mortalia de quibus memoriam non habemus. Addit etiam quod sicut penitentibus non debet celare peccata quæ fecit quorum scilicet habet memoriam, ita debet attendere quod non confiteatur peccatum quod non fecit, quia sic mitteretur & peccaret. Vltimò dicit quod sacerdos debet omnibus modis peccata consentientium celare: quod si non fecerit, deponendus est. Ad id etiam quod penitentibus nunquam debet proprium sacerdotem dimittere, nec sacerdos quicumque aliquid alteri sacerdoti commisit debet ad penitentiam suscipere, tamen propter ignorantiam proprii sacerdotis potest penitentem sacerdotem discredum petere & alium dimittere.

QVARTO V.

Vtrum post hanc vitam peccata alia qua remittantur quo ad culpam.

CIRCA distinctionem istam primò queritur vtrum post hanc vitam peccata alia remittantur quo ad culpam. Et videtur quod non, quia facilis est peccare quam resurgere à peccato: sed exilientes in purgatorio deegero 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, quia li. de corpore exibat. Si ergo aliquis de hac vita exit cum veniali, in iudicio apparebit cum veniali, & ita non purgabitur. Ad idem est illud quod dicit glossa super illud primæ Canonice lo. quinto. Est peccatum ad mortem. Quod in hac vita non corrigitur, frustra post hanc vitam venia postulat.

3 **IN CONTRARIUM** est Grego. quarto Daniel. Et August. in littera pertractans illud Apollonii Corinthiorum 3. Si quis edificat lignum, &c.

4 **RESPONSIO.** Quibusdam visum fuit quod nullum peccatum etiam veniale remittitur post hanc vitam, quorum ratio fuit, quia in fine vite aut penitet hominē de peccato veniali, aut nō, si penitet, culpa remittitur ei & pena in purgatorio soluitur. Si verò nō penitet peccat mortaliter (ut dicunt) quum cum culpa venialis retardet à consecutione gloriæ & tunc mortem tempus sit perveniendi ad gloriā, qui de culpa veniali post nō penitet, videtur diligere retardationem suæ gloriæ: hoc autem videtur esse contra charitatem qua summe debemus velle frui Deo, ergo tunc peccat mortaliter. Sed istud nō valet, quia contingit aliquem in charitate existentem cum multis venialibus obdormire, & dormiendo mori in tali autem nō penitere de peccato veniali si nullum novum peccatum est, cum pro tunc non sit in potestate eius penitere, ergo aut talis damnabitur, aut saluabitur: non dā nabitur cum sit in charitate, nec saluabitur nisi dimissa culpa veniali quæ secum portavit, ergo necesse est quod culpa venialis post hanc

hanc vitam remitti possit: nec ratio aliorum cogit, quia qui in fine non puniret a peccato veniali, aut quia de eo non recolat, aut si de eo recolat, non oportet quod peccet mortaliter. Et quod probatur quod talis videtur velle dilationem suae glorie, non est verum: quia etsi dilatio glorie sequatur ad commissionem culpae venialis, non tamen oportet quod sit volita, vel etiam cogitata. Item nec propter hoc differtur 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 primum quid sit peccatum dimitti quo ad culpam. Et secundo videbitur quae culpa possit dimitti post hanc vitam.

QUANTVM ad primum sciendum est, quod in peccato saltem mortali sunt tria (vt patuit supra distinct. 16.) scilicet deordinatio actus, in qua consistit macula (sicut in deordinatione membri corporalis consistit turpitudine corporis) privatio gratiae quae dicitur offensa, & reatus poenae, haec autem sunt in peccato veniali praeter privationem gratiae: dicitur ergo peccatum remitti quo ad culpam vel maculam, quando reordinatur actus voluntatis per debitam dispensationem quo ad offensam quando restituitur gratia: sed quo ad reatum poenae quando poena vel condonatur vel soluitur.

DICENDVM igitur quo 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 obdurata non potest in actu suo reordinari, ita vt velit bonum & bene, sed voluntas decedens cum peccato mortali est in malo obdurata, tam in hominibus quam in angelis, vt communiter ponunt doctores, ergo non potest reordinari, ita vt velit bonum & bene: sed aliter non dimittitur peccatum quo ad culpam, nisi quia voluntas reordinatur, ergo &c. Et quia aliqui dicunt quod voluntas damnatorum hominum & angelorum potest velle bonum mortali ex genere, & ex circumstantiis, licet tale velle non possit esse meritorium propter statum in quo sunt, vt tactum fuit libro 3. ideo adducenda est alia ratio talis: ille qui est in suo fine & termino non potest facere aliquid, quod ordinetur ad consecutionem finis vel termini contrarii, sed decedentes in mortali statum sunt in suo fine & termino, scilicet in inferno, qui est extremus terminus damnatorum, sicut paradisus extremus terminus bonorum, ergo non possunt facere aliquid quod ordinetur ad consecutionem finis, sed dimissio culpae ad hoc ordinatur, ergo &c. Ratio secunda est: quia ad dimissionem culpae venialis sufficit reordinatio voluntatis per debitam dispensationem, & hanc possent habere exiteutes in purgatorio, quum non sint obdurati in malo, sed sunt in charitate, nec sunt totaliter in termino, sed citra, ergo in eis potest remitti peccatum veniale quo ad culpam.

AD PRIMVM 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 detestatione consistit reordinatio voluntatis, & dimissio peccati venialis quo 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 mutat statum, vt est culpa venialis. Per idem patet ad gloriam illam quae intelligenda est de peccato mortali, sicut & textus quae exponit, qui expressè loquitur de peccato ad mortem quod non potest esse veniale.

QVAESTIO II.
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: peccata mortali, cum vtraque sit finita in se. Si ergo per peccata venialia puniuntur 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 docimo. 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, videretur quod non puniatur in damnatis aeterna poena.

IN contrarium est quod dicit Iob, In inferno nulla est redemptio, sed si peccatum veniale non puniretur poena aeterna in damnatis, in inferno esset aliqua redemptio, igitur &c.

RESPONSO. Peccatum veniale pro quo aliquis punitur in inferno, vel fuit dimissum quo ad culpam in praesenti vita vel non: si non fuit dimissum tenetur communiter quod punitur in inferno poena aeterna quo ad durationem, quia poena nunquam expletur manente reatu poenae, alioquin sequeretur quod aliquis reus poenae non pateretur poenam quod esset contra iustitiam, sed in damnatis semper remanet reatus poenae de huius peccato veniali, quod non fuit expiatum in vita praesenti, ergo semper remanet poena. Maior pater, minor probatur: quia reatus poenae est ex culpa, culpa autem quae non est in praesenti dimissa non dimittitur in inferno, cum existeret in inferno non sicut in statu viue, sed sicut simpliciter in termino, semper ergo manet in eis culpa, & per consequens reatus poenae. Nec istud est contra opinionem prius positam distinct. 16. scilicet quod peccatum veniale potest dimitti sine mortali, quia illud fuit dictum pro statu praesenti qui est status viue, in quo potest aliquis expiare culpam quamlibet, & vnam sine alia, quando connexionem non habent: hoc autem quod nunc dicitur locum habet in damnatis, qui sunt in termino, nec possunt expiare quantumcumque culpam. Si vero peccatum veniale fuerit in praesenti vita expiatum quo ad culpam, & puniatur in inferno quo ad poenam, potest probabiliter teneri quod puniatur tantummodo poena temporali intensius & extensius, quia sufficit solvere poenam taxatam. Sed poena debita veniali peccato iam dimissa taxata est quo ad Deum, vt sit finita intensius & duratione, ergo ea soluta liberabitur ille qui est debitor talis poenae.

AD PRIMVM argumentum dicendum, quod poena per se debita peccato veniali proportionem habet cum poena debita peccato mortali quo ad intensiorem poenam, quum quilibet sit finita, & cuiuslibet finitum ad finitum sit aliqua proportio: & etiam quo ad extensionem, si neutra culpa sit dimissa, quia qualibet culpa manente manet poena sibi debita, & sic est in damnatis. Quare ergo dicitur quod peccatum veniale nulla 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 damnatis aequaliter, sicut vnum peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod non est acceptatio personarum quando pro diversis causis & inaequalibus puniuntur aliqui in aequaliter, sed est iustitia. Si ergo iusti pro peccato veniali ipsis dimisso hic, vel in purgatorio puniuntur temporaliter, & damnati pro peccato ipsis non dimisso puniuntur aeternaliter, nulla est iniustitia: esset autem si damnati pro peccato veniali ipsis dimisso punirentur aeternaliter & iusti hic, vel in purgatorio temporaliter, & ideo dictum fuit quod pro peccato hic dimisso puniuntur damnati poena finita sicut alii.

AVCTORITAS Iob adducta in oppositum loquitur de poena debita per se peccato mortali, cui per se debetur interitum: non autem de poena debita veniali, nisi quatenus adiungitur culpa mortali non dimissa, quod concessum est.

QVAESTIO III.

Vtrum confessio generalis aliquid valeat.

NEXTO queritur vtrum confessio generalis aliquid valeat. Et videtur quod non, quia ad hoc ordinatur confessio, vt per eam peccata confitentis manifestentur sacerdoti cuius iudicio se supponit, sed per generalem confessionem non manifestantur peccata confitentis, imò remaneant adeo occulta, 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: sed non valet ad dimissionem venialium, ergo &c. Probatio minoris, quia quia ratione confessio generalis valeret ad dimissionem vniuersalium, ita & aliorum, ergo omnium vel nullius: non omnium, quia post talem confessionem posset confitens dicere se nullum habere peccatum, quod est contra illud

illud Ioh. 1. Si dixerimus quod peccatum non habemus, &c. ergo non valet ad dimissionem aliorum.

IN CONTRARIVM 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 prius accedat, ergo &c.

RESPONSO. 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 oblatorum.

PRIMUM patet, quia omnis actus virtutis charitate informatus est meritorius: 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 autem venit homo in specialem notitiam aliquorum 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 sufficiat displicentia voluntatis quae actualiter habetur de eis, & confessio superaddita aliquod dimittit de poena debita, aut statim solum in generali contritione & confessione, & adhuc videtur quod tunc dimittatur poena venialis: 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 grauiora quorum meminit, & alia venialis in generali alia est non sacramentalis quae fit coram omnibus in ecclesia, in prima & in completorio. Prima confessio ex quatuor habet virtutem remittendi peccata venialia quo ad culpam & quo ad poenam, vel in toto, vel in parte, scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis, & ex oratione absoluentis, & ex vi sacramenti: sed secunda solum habet virtutem ex tribus primis, sed non ex quarto, quia illi confessioni non adiungitur absolutio sacerdotis, sed solum oratio.

QUANTVM ad tertium dicendum est quod peccatum mortale vel est totaliter oblitum, eo 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 ad hominem plus quam 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 contritio de peccato oblitum tanquam de mortali, ex quo recolat illud fuisse mortale quo ad genus peccati, & nihilominus debet dolere de negligentia propter quam oblitus est peccatum commisit: tamen ad notitiam illius qui oblitus est peccatum suum mortale quocumque dictorum in modum veniat peccatum contritionem confitendum est in speciali, quia cessat ignorantia, quae excusabat eum a speciali confessione peccati.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod sola sacramentalis confessio sit vt per eam innotescat confitentis confitens sacerdoti, & illud debet fieri quotienscunque est possibile quo ad peccata mortalia solum semel: sed quo 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: unde ei non adiungitur absolutio, valet tamen ad dimissionem venialium in modis quibus dictum est.

Ad secundum dicendum quod per confessionem & contritionem generalem dimittuntur omnia peccata venialia, nisi forte aliqua retineantur in affectu confitentis, & tunc non est simpliciter contritio & confessio generalis: nec istud est contra dictum Iohannis primo, quia non intendit dicere quum sit aliquod momentum quo possit homo esse sine peccato mortali & veniali, sed quod vita ista a nullo agitur, quum quandoque meidat in aliquod veniale.

QVAESTIO IIII.

Vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae audiat in confessione.



QUANTO queritur vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae audiat in confessione. Et videtur quod non, quia quilibet plus tenetur conscientia suam seruare illam quam fama alterius, quia claritas ordinata est, sed sacerdos si semper celaret peccatum quod audiat in confessione incurreret damnum propriae conscientiae: incurreret autem in telum pro peccato illo, & cognoscitur de venialibus dicenda, ergo videtur quod in hoc casu liceat peccatum confessum revelare.

Item illud quod quis potest facere per semetipsum per alterum etiam facere potest: sed confitens per semetipsum potest suum peccatum revelare, ergo idem potest facere per sacerdotem interuenientem.

Item quod ex charitate & pro charitate inuitatum est, contra charitatem militare non debet, vt dicit beatus Bernardus. Sed celatio confessionis introducta est pro charitate vt ex hoc homines magis alliciantur ad confessionem faciendam: militaret autem contra charitatem nisi in aliquo casu revelari posset quod est auditum vel confessum, sicut quando aliquis in confessione scit aliquem haereticum quem non potest inducere vt desistat a corruptione plebis, bonum enim plebis ex charitate praeferendum est bono personae singularis, ergo in casu illo potest confessio revelari.

IN CONTRARIVM est quod habetur in littera, & id quod dicit Iuno, extra de penit. & remissa, omnis vniuersaeque sexus. Caneat sacerdos ne verbo vel signo vel alio quouis modo prodatur aliquatenus peccatorem.

RESPONSO. 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 confitentis possit sacerdos dicere quod in confessione audiuit.

QUANTVM ad primum dicitur communiter quod celatio confessionis est de iure diuino, quod patet sic ex eodem iure procedit institutio confessionis & celatio eius, sed institutio confessionis nostrae est a iure diuino, ergo & celatio. Minor patet ex precedentibus. Sed maior probatur, quia in sacramentis id quod geritur per ministrum significat & figurat id quod geritur interius per Christum, quia sacramenta efficiunt quod figurant, & minister sacramenti gerit vicem Christi, sed in Sacramento confessionis Christus peccatum illius qui subiicitur per confessionem sic tegit vt ex hoc non possit cedere in verecundiam, confusione, vel quacunque poenam, ergo ex ipsa natura sacramenti minister qui gerit exterius vicem Christi tenetur celare quod auditur in confessione, taliter quod confitens non possit cedere in confusione, verecundiam, vel poenam aliquam: hoc autem non potest esse nisi illud totaliter teneatur secrete quod auditur in confessione, ergo &c. Quicquid sit de conclusionibus, ratio tamen adducta ad probationem minoris deficit, quum enim in Sacramento illud quod geritur interius per Christum representetur exterius per ministrum factis & verbis vel altero eorum quantum ad principalem effectum sacramenti, non oportet tamen quod omnes circumstantiae represententur. Verbi gratia, minister baptizans facto suo quo lauat exterius & verbo suo quod dicit, ergo baptizato, &c. representat ablutionem spiritalem a peccatis, quia Christus facit interius, & hoc est principalis effectus baptismi, & similiter in confirmatione, ordine & extrema unctione, & eodem modo est in confessione, quia principalis effectus quae Deus facit interius est remissio peccatorum, & illud representatur exterius per ministrum cum dicit absoluo te &c. Celare autem peccata confessi non est effectus sacramenti, sed obligatio ministrum de qua queritur unde veniat, nec apparet quod veniat ex hoc id quod geritur interius in Sacramento, debet representari per hoc quod geritur exterius a ministris, hoc enim intelligitur de effectu sacramenti, sic enim & non aliter intelligitur quod sacramenta efficiunt, quod significant. Itē qualiter intelligitur quod Christus celat peccata confitentium, hoc enim intelligitur pro praesenti seculo vel pro futuro: non pro praesenti, quia sic Christus aequaliter celat peccata non confessi sicut confessi, non enim reuelat illa vel illa. Si intelligitur pro futuro non apparet qualiter sit verum, quia licet sacramenta significant id quod principaliter efficiunt, nisi recipiunt sit indispotus, tamen quod significant, id quod in futuro seculo agitur nullus vnquam dixit. Itē in futuro seculo non celabuntur peccata neque confessi neque non confessi, sed omnia erunt omnibus manifesta virtute diuina omnia reuelare, propter quod ex isto latere non apparet quod sacerdos debeat peccata sibi confessi celare. Propter quod pro eadem conclusione adducta est alia ratio, quia talis est id quod dicitur fecerit sacerdos vt confessor non solum est secretum, sed etiam est secretum sacramenti, & ideo 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 celatum

est celandum, quia secretum dicitur, sed quia dictum est in secreto sacramentali, & ut pars sacramenti, sed sacramenta secundum quod liber partem essentiali sunt de iure divino, & ex institutione Christi, ergo celatio secreti dicti in confessione est de iure divino. 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 posset 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 posset revelari peccatum confitentis. Est etiam aduertendum, quod cum dicitur quod sacerdos debet celare peccata confitentis, intelligendum est coniunctim, & non diuisim: 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 coniunctim dicere, talis est mihi confessus talia peccata, est violatio sacramenti confessionis, & sic patet primum.

8. EX QVO patet secundum, scilicet quod nullus potest dispense quod reuelentur ea quae audita sunt in confessione: quia ecclesia non potest mutare ea quae Christus praecipit, & quae pertinent ad veritatem articulorum vel sacramentorum, cum praeter ecclesiam 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. QVANTUM ad tertium an delicta 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 privatae personae, maxime cum celatio confessionis sit de iure divino. Verum tamen confitens potest facere quod illud quod sacerdos scit sciat 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 dicunt) quod confitens licentiet 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 auditum est in confessione, nisi habeatur noua notitia, tunc non sufficiunt verba per quae non habetur de peccato noua notitia, sed solum de praecedente notitia datur licentia: sed per haec verba, licentia te ad dicendum id quod a me in confessione audiuit, non datur aliqua noua notitia: alioquin omnis audire haec verba sacerdos de peccato dicto in confessione notitia, 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 & suspicionem 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 valet, habebit tellem contra se, si non dat, & dare possit, ut ponit haec opinio, meritum habebit amplius suspectus. Et ita non erit viqueque secretum quod dictum erat in confessione cum oportet talem licentiam dare ad reuelationem confessionis, vel incurere notam grauis suspicionis. Melius est igitur ut dicatur quod talis licentia non valet, nec verba praedicta quae sonant in talem licentiam sufficiunt: sed oportet quod poenitens 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 scrupulo 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 secum dicere se nescire. Si autem non cogitur, sed sponte testificatur, vel in communi locutione dicit se nihil scire mentitur, quia licet nesciat ut subditus homini propter quod excusatur eo cogitur scire 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 utraque 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 praerudicium sacramenti.

12. Ad tertium dicunt quidam quod sacerdos non tenetur celare nisi peccata de quibus poenitens emendationem promittit:

quia nec Deus cuius sacerdos est minister aliis celat. Sed illud non valet, quia fides suscipiens sacramentum licet impediatur ipsum a fructu sacramenti, tamen non euacuat sacramentum quod sit verum. Et ideo quum sacerdos obligetur ad celandum confessionem ex natura sacramenti, patet quod ad hoc obligatur quam tuncque suscipiens sit impositus vel fictus, loquendo de fictio ne respectu effectus sacramenti: quia si aliquis esset fictus respectu susceptionis sacramenti, tunc nullum est sacramentum sicut dictum fuit prius cum ageretur de poenitentia & baptismo. Et in isto casu sacerdos non teneretur ex vi sacramenti celare, id quod esset sibi secretum dictum. Verbi gratia, haereticus impositus & proponens alios corrumpere, nec credens sacramentum confessionis seu poenitentiae aliquid valere, nec intendens se subiacere sacerdoti pro absolutione, nec pro consilio, nec facere aliquid quod fideles ecclesiae faciunt, aut quod intendit ecclesia, sed volens prouocare & irritare sacerdotem dicens se esse haereticum, & 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 eius partem, & hoc habetur tanquam probabiliter dictum absque alia assertione. Si autem haereticus haesitans de errore suo venit ad confessionem, & dicit haereticum suum sacerdoti ut habeat ab eo consilium, an erret an non, dato quod habito consilio sacerdotis non credat ei, nec dimittat haereticum fuisse tale peccatum haereticum esse celandum, quia dictum est in confessione sacramentali quantum est ex parte confitentis. Quod autem talis haereticus sic dicta in confessione non debeat celari sicut alia peccata non potest esse propter grauitatem eius: quia quaedam alia inueniuntur quae grauiora, ut blasphemiam, nec quia infectum aliorum, quia multa alia sunt infecta, 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 fieret si reuelaretur confessio, potest tamen sacerdos sine reuelatione confessionis dicere praeter quod inuigilet diligenter super gregem suum, ne forte lupus sit inter oves, sicut &c.

Sententia huius distinctionis xxij. in generali & speciali.



1. Vnde multis auctoritatibus. Superius determinauit magister de tempore poenitentiae: hic vero determinat quidam quos pertinent ad effectum ipsius, qui est remissio peccatorum. Et diuiditur in partes duas. Primo quaerit utrum remissio peccatorum sit reuocabilis, an quandoque peccata redeant. Secundo, quid in quolibet Sacramento effectum est res ipsius, ideo inquit quid sit sacramentum, & quid res in poenitentia. Secunda ibi. Post praedicta restat. Prima diuiditur in tres. Primo mouet questionem intentam. Secundo circa eam diuersas opiniones tangit & persequitur conferendo. Tercio exstat se ad determinationem. Secunda ibi. Cuius questionis solutio est. Tertia ibi. Vtrique parti questionis. Secunda pars principalis in qua inquit quid sit sacramentum & res in poenitentia diuiditur in tres. Primo mouet questionem. Secundo ponit circa hanc vnam opinionem, & obicit dupliciter contra eam, & soluit. Tercio soluit secundum aliam opinionem. Secunda ibi. Quidam dicunt sacramentum esse. Tertia ibi. Quidam autem dicunt exterioriorem partem, &c.

2. IN SPECIALI sic procedit, & quaerit primum, utrum peccatis dimissis in contritione si postmodum homo confiteri contemnit, vel in pristina peccata vel in similia incidat, an peccata prius dimissa redeant. Postea inducit super hoc diuersas auctoritates: quidam enim ea redocunt & adducunt parabolam de seruo nequam a quo debitum etiam prius dimissum exactionem est: tanguntur etiam in littera plures auctoritates quae faciunt ad propositum. Sed contra hoc opponit, 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 perfectum & dignum poenitentia, quoniam non perfectauerit, sed ingratus fuerit. Aliorum vero opinio est, quod peccata dimissa iterum non redeant nisi quod ad ingratitudinem: propter enim ingratitudinem peccator constituitur, sicut ante fuerat, ac si peccata pristina redirent. Postea ab huius questionis determinatione se excusat relinquens iudicium eius studio seletorio, eo quod utraque opinio doctores fauente habeat. Postea quaerit quid sit sacramentum sit facere rei signum, quid in Sacramento poenitentiae sit sacramentum, & quid res. Postea soluit opinionem dicendum poenitentiam exterioriorem esse sacramentum, interioriorem autem rem: contra qua statim opponit, quod sacramenta non uae legis efficiunt quod signant, exterior autem poenitentia non efficit interioriorem, ergo non est sacramentum. Et respondet secunda

um eos quod quum sacramenta efficiant quod signant, verum est de illis sacramentis quae in noua lege instituta sunt poenitentia autem non est talis, quia etiam in primis parentibus fuit instituta, sicut & matrimonium. Obicit etiam alio modo quod sacramentum debet precedere rem, poenitentia autem exterior non praecedit interiori, sed e conuerso. Et respondet quod in aliis sepe res praecedit sacramentum, sicut e conuerso, sicut in adultis contritus iugitur ante baptismum confertur. Vltimo soluit secundum aliorum opinionem qui dicunt tam exterioriorem quam interioriorem poenitentiam vnum esse sacramentum, sicut species panis & vini non sunt duo sacramenta, sed vnum: exterior autem poenitentia est tantum sacramentum, interiori res & sacramentum. Remissio vero peccatorum est tantum res, & sic sunt tria in hoc Sacramento, sicut in praemissis sacramentis. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO I.

Verum peccata dimissa per poenitentiam redeant persequentem culpam.

1. IN hac distinctionem istam quaeritur, Verum peccata dimissa per poenitentiam redeant persequentem culpam. Et videtur quod sic, quia maior est culpa quae committitur in Deum quam quae committitur in hominem: sed seruus manus missus per culpam quam committit in dominum suum merito redit in seruitutem pristinam, ergo multo fortius peccator & seruus peccati liberatus per culpam in qua recidit, & per quod peccat in Deum merito redit in seruitutem pristinam peccatorum, & sic peccata dimissa redeunt.

2. Item sicut per poenitentiam dimittuntur peccata, ita per peccatum mortale mortificantur merita praecedentia, sed poenitentia quae tollit peccatum viuificat merita mortificata per ipsum, ergo ipsum peccatum quod mortificat praecedentem poenitentiam, 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 poenitentiam, cadit quod pro eis punietur in inferno: punietur autem poena aeterna, quum in inferno nulla sit redemptio, ergo tantum punietur aeterna poena poenitentia, ergo persequentem culpam redeunt peccata saltem quoad poenam eis debitam.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia de peccato eodem & aequali vnus non meretur maiorem poenam quam alius, sed eundem innocens & poenitentem peccare eodem peccato, & aequali ergo poenitens non fit deterior per tale peccatum quam innocens: fiet autem si peccata dimissa redirent, ergo non redeunt. 5. Ad idem est quod dicit Aug. lib. de responsionibus. Propter. Qui recedit a Christo & alienatur a gratia viuunt liquidum secundum hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit sed non in id quod dimissum est redit.

6. RESPONSI O. Peccata redire potest intelligi dupliciter, scilicet 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 homine: non homine, quia per hominem non potest fieri quod idem actus numero reparetur, licet similis secundum speciem posset iterum fieri. Sed actus praecedentium peccatorum transierunt, ergo non possunt idem numero per hominem reparari: nec per Deum reparari in homine recedente, qui tunc homo se habet ad ea passim, Deus autem actiue, & 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 possunt, quod si aliquo modo redeant, hoc sit quod ad poenam eis debitam.

7. Et hoc quidem dixerunt aliqui, scilicet quod persequentem culpam peccator efficitur debitor totius poenae peccatis dimissis debet: dicebant enim quod Deus poenam aeternam debita peccatis mortalibus non dimittit nisi sub conditione (haec scilicet) si non recidiant in culpam. Sed istud non valet, quia si causa sufficiat ponitur absolute, effectus eius debet poni absolute: sed sacramentalis gratia & virtus passionis Christi nobis communicata in sacramentis sunt sufficiens causa remissionis peccatorum quod ad culpam vel poenam in toto vel in parte secundum dispositionem recipientium, ergo cum exhibentur absolute & absque aliqua conditione respiciere futurum, ut patet ex formis sacramentorum quae nunquam sunt conditionatae, sequitur quod ea fiat absolute remissio peccatorum, quod concedendum est.

8. Dicitur est ergo aliter quod duplex est poena peccato debita. Vna est poena quae dicitur poena damni, quae consistit in sola cauentia gratiae & gloriae. Alia est poena sensus, quae includit dolorem mentalem de amissione visionis diuinae, quae vocatur veritas conscientiae, & poena ignis gehennae. Loquendo de prima poena dicendum quod persequentem culpam redeunt omnia pec-

cata prius dimissa quoad poenam damni eis debitam: quia per eam aequi priuatur homo gratia & gloria sicut per omnia praecedentia peccata. Omnia enim peccata mortalia in hoc habent connectionem quod auerunt a Deo, & per consequens priuant gratia, propter quod aequalis est effectus vnus sicut omnium quantum ad articulum iustum. Et sic loquitur beatus Iacobus in Canonica sua dicens: quod qui offenderit in vno factus est omnium reus. Loquendo autem de poena sensus, quoad eam non redeant peccata commissa prius nisi secundum quid: quia homo non est debitor tantae poenae ut prius, est tamen debitor aliqua tulum maioris poenae quam si peccata praecedentia non fuissent dimissa propter ingratitudinem quae est in peccato sequenti. Cuius ratio est, quia secundum quantitatem culpe taxatur apud Deum quantitas poenae, sed culpa in quam aliquis recidit non semper est aequi grauior vi fuerunt omnia peccata prius dimissa. Est tamen aliquantulum grauior propter circumstantiam ingratitudinis quam esset 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 culpe in qua aliquis recidit 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 recidit per simplex furum 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 attigit ad grauitatem altioris speciei: cum ergo ingratitudo sit circumstantia culpe in quam aliquis post poenitentiam recidit, ratio ne ipsius debetur maior poena illi culpe quam fuisset debita secundum se, & quo ad hoc dicitur praecedentia delicta redire, sed non debetur ei tanta poena sicut debebatur omnibus praecedentibus peccatis, & ideo non dicitur redire simpliciter quoad 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 vltimu tanta est ingratitudo quanta fuerit 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 comparando ingratitudinem vnam alteri, & beneficium vnum alteri, ut sicut se habet beneficium ad beneficium, ita ingratitudo ad ingratitudinem, verum est. Illa enim ingratitudo est maior quae est respectu maioris beneficii, & minor quae est respectu minoris: & hoc est quod aliqui dicunt quod illa proportio est intelligenda non secundum aequalitatem qualitatis inter ingratitudinem & beneficium, sed secundum aequalitatem proportionis, quia sicut se habet beneficium ad beneficium, ita ingratitudo ad ingratitudinem.

9. AD PRIMUM argumentum dicendum quod seruus manus missus propter ingratitudinem retrahitur in seruitutem non ex causa praecedente, sed ex noua, nec in eandem cum priore sed in similem: & eodem modo per culpam persequentem poenitentiam redit peccator in seruitutem peccati, non tamen ut sit seruus ex actibus peccatorum praecedentium, sed solum ex actu peccati sequentis, nec est eadem seruitus numero cum praecedente, sed alia haec 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 reuiscant per poenitentiam, & de peccatis dimissis per poenitentiam quod redeant persequentem culpam nisi loquendo de reductu actuum bonorum vel malorum secundum se: sic enim nec bona mortificata reuiscunt, nec peccata dimissa redeunt, quia actus qui transit tam bonus quam malus non redit idem numero. Sed quo ad praemium debitum meritis & quo ad poenam debitam peccatis est dissimilitudo: quia merita non mortificantur per peccatum, nisi quia praestatur impedimentum quo durante non consequitur praemium, & ideo eo amoto habent valorem suum, & poena debita peccatis non solum impeditur per veram poenitentiam, sed verè remittitur, & ideo persequentem culpam non reuocatur cum sit simpliciter dimissa & non solum impedita.

11. Ad tertium dicendum quod recidians in aliquam culpam, si in ea moriatur non punietur in inferno pro peccatis prius dimissis poena aeterna, sed temporalis: nec propter hoc sequitur quod in inferno sit proprie redemptio, quia ad poenam inferni non pertinet per se nisi poena debita peccato mortali non dimissa, & haec totaliter non soluitur, nec redimitur. Poena vero quae debetur peccato mortali iam dimissa cum sit temporalis ex taxatione diuina non pertinet per se ad poenam inferni, sed per accedens, in quantum debitor eius pro alio peccato puniatur in inferno, & haec ibi totaliter soluitur: nec est inconueniens quod quantum ad aliquid accedens

identale pena inferni minuat utque ad diem iudicii. Alij tamen dicunt, quod illa pena ratione fori in quo punitur erit eterna quamvis hic fuisset temporalis, si peccato dimisso pena expleta fuisset: sicut est de peccatis venialibus quae in inferno puniuntur per aeternam, & in purgatorio pena temporalis. Sed hoc non est simile: quia veniale, ideo in inferno punitur aeternaliter, cum semper in inferno culpa, cum ibi delicti non possit, & per consequens debet manere pena, ne culpa remaneat inordinata: nos autem in laqueum de pena debita culpa prius dimissa, quae eo ipso quod soluitur expiatur, &c.

QVAESTIO II.

Virum haec forma sit conueniens sacramentum poenitentiae. Ego te absoluo, &c.



poenitentibus: sed illa sit instrumentaliter virtute verborum ab solutionis, ergo illa verba debent esse supplicatoria.

2. Item verba sacerdotis in hoc sacramentum non sunt minoris efficaciae quam in aliis, sed in aliis sacramentis non sufficiunt verba ministri, nisi exerceat aliquem actum circa poenitentem: 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 quod exerceat aliquem actum circa poenitentem, vel imponendo manus ad recipiendum spiritum sanctum ad remissionem peccatorum, vel aliquid aliud faciendum: non ergo in illis verbis praecise consistit forma sacramenti.

3. IN CONTRARIUM est: quia sicut dominus dixit discipulis Matthaei ultimo, Docete omnes gentes, &c. ita dixit Petro Matthaei 16. Quodcumque solueris, &c. sed sacerdos auctoritate illorum verborum Christi fecutus dicit, Ego baptizo te, nec oportet quod imponat manus, ergo simili auctoritate debet dicere in Sacramento poenitentiae. Ego absoluo te.

4. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est an illa verba, absoluo te, sint de forma sacramenti. Secundum est, an praecise sufficiat in eis, an oporteat aliquid plus addere.

5. QVANTUM ad primum dicendum est, quod praemissa verba sunt de forma sacramenti. Quia ratio est, quia illa verba per se pertinent ad formam sacramenti, quae directe significant eius effectum: sed praemissa verba directe significant effectum sacramenti poenitentiae, ergo &c. Maior patet, quia sicut in naturalibus efficientia attribuitur formae, sic & in sacramentalibus efficientia & significantia, quum sacramenta significant quod efficiunt, & ideo forma verborum principaliter significat effectum sacramenti quem efficiunt. Minor manifestat est: quum enim effectus sacramenti poenitentiae sit remissio peccatorum, directe significatur per haec verba absoluo te a peccatis tuis, &c.

6. QVANTUM ad secundum dicendum est, quod probabiliter quod praedictis verbis oportet aliquid addere antequam vel consequenter quod pertineat ad invocationem domini nominis. Cuius ratio est, quia in omni Sacramento in cuius forma exprimitur actus ministri, debet fieri aliqua expressio principalis agentis, sed in forma absolutionis exprimitur actus ministri, ergo debet apponi aliqua expressio principalis agentis. Maior patet ratione & inductione ratione, quia actus non attribuitur ministro, sed principali agenti, & potissime in sacramentis in quibus secundum voam 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 unctione, in quibus quum actus ministri exprimitur, additur invocatio nominis Christi, vel trinitatis. Minor patet de se. Videtur ergo quod praedictis verbis vel praemittendum sit absoluo te auctoritate Dei vel Christi, vel quod addendum in fine, in nomine patris, &c. vel Christi, vel aliquid huiusmodi, sicut in ceteris sacramentis, sicut dicit Dionysius, cap. Ecclesiasticae Hierarchiae: quia tamen non est determinatum qualis debeat esse illa appositio, ideo relinquatur arbitrio sacerdotis.

7. AD PRIMUM argumentum dicendum est, quod verbum Leonis papa intelligendum est non de forma absolutionis quae est indicativa, sed de verbis de peccatis quae sacerdos praemittit, ne propter aliquam indispositionem poenitentis effectus sacramenti impediatur. Illa enim sunt supplicatoria, ut quum praemittitur, misericordiam, &c.

8. Ad secundum dicendum quod ad hoc sacramentum non est

necessaria manuum impositio: talis enim impositio fit solum in illis sacramentis per quae suscipiens deputatur ad solenne actum, eo quod manus est potissimum organum operationis, illa autem sacramenta sunt tantum duo, scilicet confirmatio per quam aliquis efficitur quasi miles fidei, iudicialiter conficiens fidem eorum persecutore: & ordo maxime diaconatus, & supra, per quos homo efficitur quasi dux & rector populi Christiani. Et ideo in his duobus sacramentis fit impositio manuum: per susceptionem autem baptismi, poenitentiae, eucharistiae, seu extremae unctionis, non acquiritur aliquis gradus super communem populum, & ideo ad hoc sacramentum non requiritur impositio manuum. Verumtamen in duobus eorum, scilicet baptismi & extrema unctione praeter verba sacramentalia requiritur aliquis actus ministri ratione materiae extrinsecus adiunctae, quam oportet applicare suscipienti per actum ministri. Sed quia in Sacramento poenitentiae nulla est talis poenitentis materia, sed sola verba poenitentis, ideo non requiritur aliquis talis actus: nec similiter in Sacramento eucharistiae, quia non consistit in applicatione materiae ad suscipiendum, sed in sola consecratione materiae per verba prolata super materiam eucharistiae.

DISTINCTIO XXIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



PRIMUM praemissa est etiam aliud sacramentum. Superius determinavit magister de baptismo, qui est sacramentum intrinsecum, & de confirmatione, & de eucharistia, & de poenitentia, quae sunt sacramenta progredientia: hic vero determinat de extrema unctione, quod est sacramentum executionis. Et dividitur in quinque.

PRIMUM determinat de huiusmodi Sacramento quantum ad quidditatem, secundum quantum ad eius institutionem. Tertio quantum ad eius effectum. Quarto quantum ad eius conformitatem. Quinto quantum ad eius usum. Secunda ibi, Hoc sacramentum unctionis. Tertia ibi, In quo ostenditur duplici ex causa. Quarta ibi, Et sicut in aliis sacramentis. Quinta ibi, Querunt aliqui si hoc sacramentum, &c.

2. IN SPECIALI sic procedit. Et dicit primum, quod praeter praemissa sacramenta est quoddam sacramentum unctionis extremae quae fit in oleo per episcopum consecrato, & tangit triplex genus unctionis. Huius enim quoddam unctionis primum quod sit ex chrismate (oleo scilicet misto cum balsamo) & tali unctione vnguntur Reges, & Pontifices in capite, confirmandi in fronte, baptizandi in vertice. Alia unctio quae videtur catechumenis in pectore & inter scapulas. Tertia unctio est, quae vnguntur infirmi, & de hac ad praesens agitur: & haec dicitur in oleo simplici benedicto. Postea dicit hoc sacramentum institutum fuisse ab Apostolis, ut habetur in canonica Iacobi. Postea dicit quod hoc sacramentum institutum est ad duplicem effectum, scilicet ad sanitatem animae & corporis: quia tamen non expedit homini semper quod corporaliter alleuetur, ideo non semper in hoc Sacramento sanitatem acquirit, qui hoc sacramentum deo est & fideliter recipit spiritualiter, scilicet quod ad animam. Postea ponit consuetudinem huius sacramenti ad alia, quia in hoc Sacramento est aliquid quod est sacramentum tantum, ut exterior unctio, aliquid vero quod est res sacramenti, ut unctio interior, peccatorum remissio, & virtutum appositio, & ideo hoc sacramentum continere vel negligere periculosum est. Ultimum querit utrum hoc sacramentum possit iterari. Et ostendit per Augustinum quod non, quia iniuriam facit si Sacramento, qui iterat sacramentum. Et respondet ad hoc, quod Augustinus solum loquitur de quibusdam sacramentis, scilicet baptismi, confirmatione, & ordine, quae nullo modo iteranda sunt. Alia vero saepius iterari possunt, ut eucharistia, poenitentia, & matrimonium, quare & unctio iterari potest. Si enim morbus iteratur & unctio quae est medicina morbi iterari potest. Secunda causa est haec, quia quum unctio cum oratione operetur (utrumque enim simul beatus Iacobus commemorat in canonica sua) oratio iterari potest, quare & unctio. Alij tamen 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 quod benedicitur, scilicet eo prima uxore, sic etiam secundum illud, quod dicit Augustinus, haec sacramenta iteranda non esse, si referatur ad sanctificationem rei, sicut de omni Sacramento est generaliter verum. Si autem referatur ad usum & ad assumptionem sacramenti quoddam non iteratur, ut baptismus, & confirmatio, & ordo: quaedam vero iterantur ut omnia alia, &c.

QVAESTIO

QVAESTIO I.

Utrum extrema unctio sit sacramentum.



PRIMUM distinctionem istam primo queritur, Utrum extrema unctio sit sacramentum. Et videtur quod non: quia principalis effectus sacramenti debet esse spiritualis, cum sacramentum sit spirituale remedium, sed principalis effectus extremae unctionis non est spiritualis, sed corporalis, ergo &c. Probatio minoris, quia apostolus Iacobus loquitur de extrema unctione in canonica sua quinto capitulo praemittit effectum curationis corporalis dicens: alleuiabit eum dominus. Item quod non est vnum sacramentum, non est sacramentum, sicut qui non est vnus homo non est homo, sed extrema unctio non est vnum sacramentum, ergo &c. Probatio maioris, quia vnitatis sacramenti videtur requirere unitatem ministri cum unitate materiae & formae, sed in extrema unctione non est vna forma numero, sed pluries replicatur, nec vna materia, sed plures: potest etiam exhiberi a pluribus ministris, sicut si prius in primam vel secundam unctionem factam moreretur, tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere, ergo extrema unctio non est vnum sacramentum.

1. SED CONTRA. Sacramenta ecclesiae conuenienter subueniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum, sed exuentibus de hoc mundo non subuenit aliud quam extrema unctio, ergo ipsa est sacramentum. Item sicut se habet immersio ad baptismum, sic se habet unctio ad hoc sacramentum: sed plures immersiones concurrunt ad vnum baptismum, ergo plures unctiones possunt concurrere ad hoc sacramentum.

4. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an extrema unctio sit sacramentum. Secundum est, quid sit effectus, quia istud est in hac questione potissimum dubium.

5. QVANTUM ad primum patet quod extrema unctio est sacramentum, quia omne remedium ordinatum in subsidium vite spiritualis sub rebus sensibilibus appositum est sacramentum, sed extrema unctio est huiusmodi, ergo &c. Maior patet ex his quae dicta sunt distinctione prima. Minor patet per beatum Iacobum in canonica sua, quinto capitulo, ubi loquens de extrema unctione dicit, quod si infirmus in peccatis sit, dimittitur ei.

6. QVANTUM ad secundum, scilicet quis sit effectus eius, oportet dicere quod dimissio culpae non solum propter auctoritatem beati Iacobi iam allegatam, sed propter rationem quae talis est: sacramenta illud efficiunt quod significant, sed per formam huius sacramenti directe significatur dimissio peccati. Est enim talis forma: per istam unctionem & piissimam misericordiam suam indulget tibi dominus quicquid deliquisti per visum, & sic de ceteris, ergo per hoc sacramentum fit dimissio peccatorum quantum ad culpam, vel quo ad penam culpae debitam, seu quae consequatur sequelam. Et quumvis istud sit clarissimum tam ex auctoritate sacrae scripturae iam allegatae, quam ex communi doctrina de formis sacramentorum, quod ipse efficiunt quod significant.

7. Tamen quidam dicunt quod proprius effectus huius sacramenti non est remissio cuiusque culpae vel poenae debitae propter culpam, nec sequelam, seu reliquiarum actuum peccatorum vel habituum acquiritorum, imo proprius effectus huius sacramenti est quaedam exaltatio mentis in remedium contra debilitatem quam habet homo ad opera gratiae, quae quidem naturae debilitas non solum consistit in hoc quod natura non potest in opera gratiae suae in opera meritoria vitae aeternae sine gratia, sed etiam in hoc quod habita gratia adhuc in talibus patitur aliquam debilitatem vel difficultatem quam tollit illa exaltatio mentis ad quam consequenter sequi potest deletio venialium, sed non ut primus effectus. Sed istud non videtur rationabiliter dici, quia talis debilitas naturae per quam patiuntur difficultatem ad opera gratiae est in sanis, sicut in infirmis: si ergo proprius effectus extremae unctionis est exaltatio mentis ad tollendam praedictam debilitatem, videtur quod sacramentum istud deberet exhiberi sanis sicut infirmis, quod nullus tenet. Item si talis exaltatio mentis est proprius effectus extremae unctionis, tunc non deberet dari infirmis qui iam propter debilitatem perdidit usum rationis quantumque prius petiissent hoc sacramentum, quia in eis non potest esse talis exaltatio. Hoc autem est falsum. Item praedicta debilitas naturae seu difficultas ad opera gratiae inest omnibus a natura, sicut a causa per se, quumvis sit a peccato originali, sicut a causa remouente prohibere, sicut de alijs defectibus dictum est in secundo libro, & ideo habet rationem defectus naturalis vel poenalis, quum autem per hoc sacramentum aliquid indulgetur, in ipsa forma huius sa-

cramenti expressè dicitur, qualiter potest dici quod praedictus defectus indulgetur, hoc enim non solum est improprie dictum, sed clare falsum. Subditur enim in forma verborum: indulget tibi dominus quicquid deliquisti per visum vel auditum, &c. Sic ergo per hoc sacramentum indulgetur delictum quod ad culpam vel poenam culpae debitam in toto, vel in parte, vel aliquam sequelam, quorum neutrum est ille praedictus defectus qui nobiscum perleuat pro toto tempore vitae praesentis, & praecedit omne nostrum actum peccati. Si etiam talis exaltatio mentis est proprius effectus huius sacramenti, mirum est, quod in forma eius non sit aliqua metio de ea, & sit expressa metio de remissione peccatorum quum isti dicunt non esse effectum proprium, sed casualiter contingentem: hoc enim est contra naturam formae sacramentorum quae efficiunt quod significant.

8. Melius ergo est quod dicatur quod proprius effectus huius sacramenti est remissio peccatorum: sed quia peccatum potest dimitti quo ad culpam vel quo ad penam ei debitam, seu quamlibet aliam sequelam, ideo adhuc est dubium secundum quod illud dicitur de ministri peccatum. Si enim dicatur dimitti peccatum quo ad culpam, quum duplex est culpa, scilicet mortalis & venialis, impossibile est quod per hoc sacramentum dimittatur culpa mortalis: quia sicut baptismus est spiritualis regeneratio, & poenitentia spiritualis suscitatio, sic extrema unctio est spiritualis sanatio vel medicatio, unde exhibetur per modum medicationis in pluribus enim infirmitatibus vtuntur medici unctiones, sed sanatio non est nisi habentis vitam, ergo extrema unctio cum sit spiritualis sanatio supponit spiritalem vitam, sed in eo in quo est peccatum mortale non est vita spiritualis, ergo extrema unctio non ordinatur ad dimissionem peccati mortalis quod ad culpam: si ergo ordinatur ad dimissionem alicuius peccati quo ad culpam, oportet quod illud sit veniale, quod est quasi quaedam infirmitas in vita spirituali.

9. Sed nec istud quibusdam videtur: quia contra vnum defectum sufficit vnum remedium, sed si sacramentum poenitentiae sufficeret delectare omne peccatum veniale quo ad culpam, ergo ad hoc non ordinatur aliquod aliud sacramentum. Ad hoc tamen potest dici quod vnum remedium solum est per se institutum contra vnum defectum interimentem vitam spiritalem, sicut baptismus contra peccatum originale, & poenitentia contra peccatum actuale mortale. Sed contra defectum qui non interimit vitam spiritalem, sicut est peccatum veniale nullum sacramentum est necessarium, multa tamen remedia sunt utilia, sicut poenitentia & generalis confessio non sacramentalis, & benedictio episcopalis, & idem posset esse de extrema unctione non obstante ratione supra dicta. Sed quia nulli peccatum dimittitur quo ad culpam nisi voluntas quae fuit deordinata per eam reordinetur per debitam displicentiam, ergo &c.

10. Adhuc est dubium quomodo per extremam unctionem dimittatur veniale peccatum, cum non appareat quid ipsa operetur ad talem displicentiam: potest tamen dici quod hoc modo operatur extrema unctio ad dimissionem peccati venialis, quia per eam datur digna suscipienti quaedam spiritualis hilaritas mentis, non quidem contra illam debilitatem vel difficultatem ad bonum nobis innotam (ut alij dicunt) sed contra oppressum nem quod infirmus tunc patitur, tum debilitate corporis, tum ex memoria peccatorum praecedentium, propter quae posset facilius in desperationem cadere, quam hilaritatem mentis forte vocat beatus Iac. alleuiationem, cum dicit: & alleuiabit eum dominus. Ad hanc autem sequitur conuersio mentis in Deum, & generalis displicentia omnium delictorum, quae sufficit ad deletionem peccatorum venialium. Et ideo postquam beatus Iac. dixit: & alleuiabit eum dominus, subiungit: Et si in peccatis sit, dimittentur ei. Et sic primus effectus huius sacramenti est exaltatio 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 quod significat unctio olei, quod est mitigatum dolorum.

11. AD PRIMUM argumentum dicendum quod principalis effectus extremae unctionis non est sanitas corporis, sed vltimus & accidentaliter qui non sequitur nisi expediat sanitas mentis, nec obstat quod primo nominatur, quia non semper principalis intenduntur quae 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 praedictum, & alleuiabit eum dominus, &c.

12. Ad secundum dicendum quod sacramentum non est vnum indiuisibilitate ut punctus, nec continuitate ut linea, nec supposito ut composita substantialia, vel accidentalia, sed perfectione ex concursu omnium quae faciunt ad consequendum effectum, vel finem ad quem ordinatur: sicut est de domo, quia ad effectum vel finem extremae unctionis debet consequendum faciunt plures unctiones cum pluribus replicationibus verborum (ut potest

R dice

dicetur) & ideo ex consensu omnium illorum efficitur vnum sacramentum unitate perfectionis. De ministro autem aduertendum est, quod si sacerdos postquam fecit vnam 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 unitatem sacramenti, quum non operentur nisi instrumentum, mutatio autem instrumentorum quibus fabricatur domus, non tollit unitatem eius.

QVÆSTIO II.
Vtrum oleum consecratum per episcopum sit conueniens materia huius sacramenti.

SECUNDO queritur vtrum oleum consecratum per episcopum sit conueniens materia huius sacramenti. Et videtur quod non, quia istud sacramentum immediate ordinatur hominem ad gloriam incorruptionis: sed incorruptio magis representabitur per balsamum qui cum oleo in chrisinate 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, ut patet in artibus, dignior est enim nauigatio quam nauis facta, quæ preparat materiam: sed episcopus est dignior simplici sacerdote, ergo non preparat materiam qua simplex sacerdos vtitur in extrema vntione, ergo non requiritur ad eam oleum consecratum per episcopum.

4. IN CONTRARIUM est quod dicitur Iacobi quinto, vngentes eum oleo, &c. Hoc oleum debet esse per episcopum benedictum, sicut in omnibus aliis benedictionibus materia per episcopum consecratur.

5. **RESPONSIO.** 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 grauidine & depressione quæ communiter tunc homines patiuntur: huius autem maxime conuenit oleum oliuarum, quod proprie dicitur oleum, est enim nitidum & liliolum, ideo &c.

7. **QVANTVM AD SECUNDVM** dicendum quod oportet illud oleum esse consecratum, quia oportet omnem materiam sacramenti quam Christus sibi non applicat consecrari, & quia Christus non fuit vltus vntionibus corporalibus: ideo necessarium est omnem materiam sacramenti pertinentem ad vntionem consecrari. Sed illud reprobatur fuit supra, distinctione prima. Dicendum est igitur (ut ibi tactum fuit) quod ubi minister vtitur, determinata certa ordinatione, materia qua minister vtitur, applicando eam ad suscipientem debet esse consecrata certa benedictione, sed in hoc sacramento minister est determinatus certa ordinatione scilicet sacerdotali (ut postea patebit) ergo materia debet esse consecrata certa benedictione.

8. **RATIO TERTII** est, quia ex eodem a quo dependet ordinatio ministrum, dependet etiam consecratio materie, quum sibi invicem correspondant, sed ordinatio ministrum huius sacramenti dependet a solo episcopo, ergo & consecratio materie. 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 quæ a Deo sunt, sunt ordinata (ut dicitur Romanorum decimotertio) congruit ut sicut ab ipso redundat gratia sacramentalis in populum mediatis ministris qui sacramenta dispensant, sic redundet auctoritas dispensandi sacramenta in ministros inferiores mediatis superioribus qui materiam sanctificant & ministros ordinant. Et ideo in omnibus sacramentis quæ indigent materia sanctificata, sicut sit ordinatio ministrum per episcopum, sic etiam sanctificatio materie.

9. **AD PRIMVM ARGVMENTVM** dicendum est quod incorruptio gloriæ non est res contenta in hoc sacramento, nec per sacramentum immediate facta. Et ideo non oportet quod sanctificatio materie ei correspondeat, propter quod non oportet balsamum imponi in materia huius sacramenti, quia balsamum propter odorem designat claritatem famæ, qua non indigent exuentes de hoc mundo, sed solum auctore conscientie quæ 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 materie non est de necessitate baptismi. Contrario autem est in sacramento extreme vntionis, ut dictum est.

11. **Ad tertium argumentum** dicendum est quod preparatio materie per quam nulla virtus actus materie acquiratur, pertinet ad inferiorem artificem, & vsus ad superiorem, ut dictum est de materia quam inferior ars preparat superiori. Sed quando per preparationem acquiratur virtus actus materie æqualis virtuti artificis, tunc vsus materie non est potior preparatione materie, quum tanta sit virtus materie sicut virtutis: & sic est in proposito, quia per sanctificationem materie tanta ei acquiratur virtus, sicut minister per suam ordinationem.

QVÆSTIO III.
Vtrum sacerdos sit proprius minister sacramenti extreme vntionis.

TERTIO queritur 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. Primum quod conueniat non sacerdoti, & ita non soli sacerdoti, quia forma huius sacramenti est deprecatia (ut patet ex verbis beati Iacobi, orat super eam, &c.) sed plus valet deprecatio boni laici quam mali sacerdotis, ergo bonus laicus magis potest ministrare hoc sacramentum quam sacerdos malus.

2. Item proba 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 inducit presbyteros ecclesie. Ex quo etiam potest specialiter argui quod minister huius sacramenti inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum: sed episcopus non posset conuenienter induci ad omnes infirmos suæ diocesis, ergo non est conueniens quod ipse solus sit minister.

4. **RESPONSIO.** Videnda sunt tria. Primum est, an aliquis non sacerdos possit esse dispensator huius sacramenti. Secundum est, vtrum omnis sacerdos, an solus episcopus. Tertium est qua forma debeat vti minister huius sacramenti.

5. **QVANTVM AD PRIMVM** dicendum est quod nullus laicus potest hoc sacramentum dispensare, nec clericus nisi sit sacerdos. De laico patet sic: 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. Aliquis 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 quæ ordinatur ad aliquod officium, recipit super alios aliquem gradum, & hoc est quod dicit beatus Dionysius in ecclesiastica hierarchia, quod sunt quidam excentes actiones hierarchicas, & quidam recipientes tantum, & hi sunt laici nisi in sacramentis necessitatis, puta baptismus, ut nulli desit facultas spirituali regenerationis. Quod etiam clericus non sacerdos, puta subdiaconus, vel diaconus hoc non possit per suadetur 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 SECVDVM** principale dicendum quod non solum episcopis, quod patet sic. Episcopo non reservatur administratio sacramentorum nisi tantum illorum quæ constitunt suscipientem in aliquo gradu super commune populum, sed talia solum sunt ordo & confirmatio, ergo illa sola reservantur episcopo. Maior patet: quia ad illum qui præstat in aliqua communitate non pertinet actus singulorum officiorum exercere, sed ordinare de singulis qui præstat communitati.

7. **IN CONTRARIUM** est quod dicit beatus Iacobus ministratur quis in vobis, &c.

8. **RESPONSIO.** 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.

9. **QVANTVM AD PRIMVM** tenetur communitati quod hoc sacramentum non est dandum nisi infirmis. Cuius rationem aliqui assignant dicentes: ea quæ in sacramentis geruntur interius debent representari per ea quæ geruntur exterius, sed effectus interior huius sacramenti est sanatio spiritualis, ergo debet representari exterius per sanationem corporalem, sed nullus est illius sanationis susceptor, nisi actu infirmus, quare de necessitate huius sacramenti est quod suscipiens

ultati specialibus gradibus & officiis. Minor etiam patet, quia confirmatio constituit hominem quasi militem in exercitu ecclesie, ordo autem quasi rectorem & ducem, baptismus autem & sumptio eucharistie, penitentia, extrema vntio, & coniugium non constitunt hominem in aliquo gradu super commune populum, propter quod illa duo tantum reservantur episcopo, cetera vero non. & sic patet secundum principale.

7. **CIRCA TERTIVM**, scilicet quæ sit conueniens forma huius sacramenti, tenetur communiter, quod ista est forma: Per istam vntionem & suam piissimam misericordiam indulget tibi dominus quicquid deliquisti per visum, auditum, & sic de ceteris sensibus. Et differt hoc forma à formis ceterorum sacramentorum, quia cetera forme sunt indicatæ, illa vero est deprecatia. Cuius ratio assignatur triplex. Prima est verba beati Iacobi, qui loquens de ea vocat eam orationem dicens: & orat super eam, &c. Secunda est, quia suscipiens hoc sacramentum est propriis viribus destitutus, unde indiget aliorum orationibus subleuari. Tertia quia datur exuentibus de hoc mundo qui iam desunt esse de foro ecclesie, & in manu solius Dei relinquuntur, & ideo debent ei per orationem commendari. Quædam tamen ecclesie vntunt verbis indicatis deusculo, vnto hoc oleo oleo sanctificationis, in nomine patris, &c. nihilominus quum adiungunt (ut dicitur) aliam formam, dicendo, per istam vntionem, &c. Quod si verum est, tunc forma sacramenti videtur consistere in oratione deprecatia, non indicatæ: quia apud omnes ecclesias debet observari id quod est de necessitate forme sacramenti. Omnes autem ecclesie observant formam deprecatiam, non autem indicatiam, ergo in verbis deprecatiosis consistit forma sacramenti. Si vero alie ecclesie sic vntunt formam indicatiam, quod non addant deprecatiam, tunc est magnum dubium quæ sit forma sacramenti. Et si quis veller tenere quod forma indicatia qua dicitur vnti fuisse beatus Ambrosius qui fuit de p-imitiis doctoribus, posset responderi ad rationes alterius partis: beatus enim Iacobus loquens de oratione forte non intendit de forma sacramenti, sed de applicatione quæ fit per orationem præcedentem, aut sequentem, per quam apud Deum subleuatur infirmus, & ei recommendatur.

8. **AD PRIMVM ARGVMENTVM** in oppositum dicendum est quod ministrare hoc sacramentum competit soli sacerdoti non laico: & quum dicitur quod oratio boni laici, &c. Dicendum quod oratio privata inuitur meritis personæ, & melior est si fiat à bono laico, quam si fiat à malo sacerdote: sed oratio publica quæ fit à ministro ecclesie, & inuitur communibus meritis ecclesie, melior est quum oratio privata cuiuslibet persone, dato quod minister sit malus in se.

9. **Ad aliud argumentum** dicendum est quod vsus chrismatum in confirmatione pertinet ad solum episcopum, quia per confirmationem acquiritur gradus super commune populum, sed per vsus olei in extrema vntione non acquiritur talis gradus, & ideo eius dispensatio conuenit omni sacerdoti, & non conuenit soli episcopo.

QVÆSTIO IIII.
Vtrum hoc sacramentum debeat dari sanis.

QUARTO queritur vtrum hoc sacramentum debeat dari sanis. Et videtur quod sic, nam sicut baptismus est sacramentum intrantium ecclesiam, sic extrema vntio est sacramentum excurrentium, sed baptismus datur omnibus intrantibus ecclesiam sanis & infirmis, ergo extrema vntio debet dari omnibus excurrentibus: sed aliqui sani cito sunt exiuri, sicut illi qui sunt decapitandi, ergo &c.

2. Item si hoc sacramentum non debet dari nisi infirmis, saltem videtur quod debet dari omnibus infirmis: sed pueri, ameci, & phrenetici quandoque infirmantur ad mortem, ergo eis conferendum hoc sacramentum.

3. **IN CONTRARIUM** est quod dicit beatus Iacobus ministratur quis in vobis, &c.

4. **RESPONSIO.** 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.

5. **QVANTVM AD PRIMVM** tenetur communitati quod hoc sacramentum non est dandum nisi infirmis. Cuius rationem aliqui assignant dicentes: ea quæ in sacramentis geruntur interius debent representari per ea quæ geruntur exterius, sed effectus interior huius sacramenti est sanatio spiritualis, ergo debet representari exterius per sanationem corporalem, sed nullus est illius sanationis susceptor, nisi actu infirmus, quare de necessitate huius sacramenti est quod suscipiens

ipsum sit infirmus: quia in sacramentis quicquid est essentialiter de necessitate significationis, est essentialiter de necessitate sacramenti. cum sacramenta in quantum sacramenta sint essentialiter quædam signa.

6. Sed contra hoc posset sic obici: sicut extrema vntio est spiritualis sanatio, sic penitentia est spiritualis resuscitatio, & baptismus spiritualis ablutio, igitur si spirituales sanationem necesse est significari per corporalem, ita ut necesse sit quod suscipiens sit infirmus corporaliter, similiter (ut videtur) necesse est et spiritualis resuscitationem quæ fit in penitentia significari per corporalem, ita ut suscipiens eam esset corporaliter mortuus, & ablutionem spirituale quæ fit in baptismo necesse esset significari per corporalem, ita ut baptizandus esset corporaliter immundus, hoc autem non est necessarium, ergo nec primum.

7. **Ad hoc potest dici** quod non est simile de penitentia & baptismis, & de extrema vntione: quia licet penitentia sit spiritualis resuscitatio, non tamen datur per modum resuscitationis, sicut extrema vntio per modum medicaminis. Et ideo non oportet penitentem esse mortuum sicut oportet illum qui inungitur esse infirmum. Item corporalis ablutionis susceptor est non solum immundus, sed & mundus, sed curationis non est susceptor nisi infirmus. Potest etiam alia ratio assignari, quia extrema vntio est quasi ad supplementum penitentia, ut qui non possunt congrue uti penitentia medicina tanquam medicina grauiori, vntunt hoc sacramento tanquam medicina leuiori, sed sani uti possunt penitentia, ergo pro eis non est institutum hoc sacramentum, sed solum pro infirmis grauius, de quorum exitu probabiliter timetur propter aggregationem infirmitatis: nec tamen omnibus infirmis quantumcumque grauius infirmantur 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 susipientis, & illi pueri hoc sacramentum non possunt cognoscere, & cum deuotione non suscipere, ideo illis dari non debet. Similiter nec furiosus, nec amens nisi habuerint lucida intervalla in quibus hoc sacramentum petierint, & nisi credatur quod non faciant irreuerentiam sacramento.

8. **QVANTVM AD SECVDVM** dicendum quod totum corpus non debet inungi, sed solum determinata 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 modo debet esse in spirituali, sed in curatione corporali non oportet quod medicina curans totum morbum adhibeatur toti corpori, sed sufficit quod adhibeatur illis partibus in quibus est radix morbi, ergo similiter debet esse in extrema vntione quæ est sanatio spiritualis, quæ non debet adhiberi toti corpori, sed illis partibus in quibus sunt principia & radices peccati venialis, tales autem sunt partes prius nominata: quia radix & principium peccandi in nobis est primo vis cogitativa, secundo appetitiva. Tercio vis motiva vel executiva. Vis autem cogitativa in nobis ortum habet à sensu, & ideo in nobis debent inungi loca quinque sensuum: oculi propter visum, aures propter auditum, manus propter tactum qui in pulpis digitorum maxime viget, & nares propter odoratum, os propter gustum. Sed propter vim appetitivam inunguntur renes à quibusdam, propter motiuam pedes. Sed quia primum principium nostrorum actuum est vis cogitativa, ideo illa vntio quæ fit in organo sensuum est de necessitate sacramenti, & seruatur ab omnibus. Quod si aliqui sint mutilati in aliquibus organo sensuum, debet inungi quanto propinquius possunt ad partes illas in quibus vntio fieri debuit. Aliæ vero vntiones non videntur sic esse de necessitate sacramenti, quia vis appetitiva & motiva sunt secundaria principia actuum nostrorum, & ideo aliqui illas non obseruant, & aliqui obseruant illa quæ est ad pedes, & non illam quæ est ad renes.

9. **QVANTVM AD TERTIVM** dicendum quod hoc sacramentum potest iterari: quia omne sacramentum quod non imprimit effectum indelebilem est iterabile, sed extrema vntio cum non imprimat characterem ut baptismus, confirmatio, vel ordo, non imprimit effectum indelebilem, ergo potest iterari non solum in diuersis infirmitatibus quando in singulis timetur de periculo mortis, sed etiam in eadē infirmitate quando est diuturna, ut ethica vel hydropisis quotiens ex tali infirmitate deducitur homo ad periculum mortis. Extrema enim vntio non respicit infirmitatem absolutam, sed statum infirmitatis, qui quotiens iteratur siue in eadem infirmitate siue in diuersis potest & vntio iterari.

10. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod intrantes statum ecclesie non habent aliud remedium nisi baptismum, & ideo debet esse communis omnibus tam sanis quam infirmis.

mis, tam adultis quam parvulis. Sed exitori de hoc mundo si sint
sunt habent aliud remedium, scilicet penitentia, & ideo non in
dignitatem extrema vntione, quae est quasi in supplementum peni
tentiae: infirmi vero indigent tali remedio, ideo eis solum est
conferendum.

Ad secundum patet responsio ex dictis in corpore qua
sionis.

DISTINCTIO XXIII.

Sententia huius distinctionis in ge
nerali & speciali.



Non ad considerationem sacrae ordinatio
nis. Superius determinavit magister de sacra
mentis, quae ordinantur ad remedium
vnius personae: hic vero determinat de sacra
mentis, quae ordinantur ad remedium
totius ecclesiae. Et dividitur in duas. Pri
mo determinat de sacramento ordinis, quod
ordinatur ad gubernationem ecclesiae, &
spiritualem multiplicationem. Secundo de matrimonio, quod
ordinatur ad multiplicationem carnalem fidelium. Secunda vi
gesima sexta distinctio, quoniam alia sacramenta post peccatum.
Prima in duas. Primo determinat de sacramento ordinis. Se
cundo de conferentibus & suscipientibus hoc sacramentum. Se
cunda vigesima quinta distinctio ibi. Solet etiam queri si ha
retici. Prima est principalis lectio, & dividitur in tres partes.
Primo determinat de ipsius ordinis. Secundo de quibusdam
officiis vel dignitatibus quae ordines consequuntur. Tercio
subiungit quandam salubrem admonitionem. Secunda ibi, sunt
etiam alia quaedam. Tertia ibi, his breviter iteratis. Prima in
quatuor. Primo ponit ordinum numerum, & effectum, & susci
pientium conditionem. Secundo determinat de quodam quod
ad ordines pertinet, scilicet corona. Tercio similiter primo
quod. Quarto ponit quandam ordinum differentiam & con
suetudinem. Secunda ibi, in sacramento igitur septiformis. Ter
tia ibi, ostendit autem saniores. Quarta ibi, cumque omnes spi
rituales. Tertia illarum dividitur in septem secundum septem
gradus quos prosequitur. Secunda ibi, secundus gradus est le
ctorum. Tertia ibi, tertius ordo est exorcistarum. Quarta ibi,
quarto loco succedunt acoliti. Quinta ibi, quintus est ordo sub
diaconorum. Sexta ibi, diaconorum ordo. Septima ibi, alius est
ordo sacerdotum. Secunda pars principalis in qua determinat de qui
busdam officiis dividitur in duas partes. Primo determinat de
nominibus dignitatum. Secundo de nominibus officiorum. Se
cunda ibi, vates vero qui.

IN SPECIALI vero sic procedit, & proponit primo
quod septem sunt gradus huius ecclesiastici, scilicet ostia
rii, lectores, exorcistae, acoliti, subdiaconi, diaconi, & sacerdo
tes, quorum omnia officia Christus in semetipso ostendit, & cor
pori suo (scilicet ecclesiae) huius ordines servandos reliquit.
Sunt autem septem propter septiformem gratiam sancti spi
ritus, cuius qui non sunt participes indigni ad gradus ecclesiasti
cos accedant: qui vero priusquam ad hos ordines accedant, hanc
gratiam habent, in ipsa promotione recipiunt ampliorem gra
tiam. Et quo patet ipsius sacramenti effectus. Hi autem ordines
propter sui dignitatem dignos requirunt ministros. Ex quo pa
tet suscipientium conditio. Postea dicit quod hos ordines pra
cedit clericalis tonsura, quae quidem tonsura regalem clericorum
dignitatem signat: quia vero summitas capitis nudat, erectio
nem mentis ad Deum per contemplationem signat: quia vero
supra aures & ceteras sensus fit, precisionem vitiorum siendam
signat. Vnus autem huius tonsurae a Nazareis institum habuit,
quorum ritus Paulus & Christiani imitari sunt: omnes vero in
ordinibus constituti vocantur in sortem domini, & in heredi
tatem sunt admissi. Cleros enim graecè, latine foris vel heredi
tatem dicitur: vel quia sunt omnes divinae maiestati servituti. Post
ea de his ordinibus determinat sigillatim incipiens ab ostiariis,
qui est primus ordo inter ordinis gradus, de quibus quadrupli
citer determinat. Primo figuram: quia figurati sunt in veteri te
sta, per saniores qui custodiebant templum ne ingrederetur in
illud immundus. Secundo nominis rationem, sive officij. Dicunt
enim ostiarii: quia praesunt ostij templi, ut dignos recipiant
& indignos excludant. Tercio ordinandi modum: quia in ordi
ne dantur eis claves ab episcopo, cui determinata forma verbo
rum quam episcopus dicit. Quarto institutionem: quia Chris
tus hoc officium exercuit quando vendentes & ementes eiecit
de templo. Unde & ipsemet de se dicit: ego sum ostium, per quod
& ostiarius se significat. Postea determinat de secundo ordine,
scilicet lectorum, de quo lex determinat. Primo nominis ratio
nem, quia dicitur a legendo, qui etiam pronuntiatores vocan
tur: quia prout auditori aures sunt, eorum clara vox adimplet. Se

cundo officium: quia ad eos pertinet prophetis & psalmos lege
re & pronuntiare. Tercio ordinandi modum: quia in ordinatio
ne librum divinarum lectionum ab episcopo accipiunt cum de
terminata forma verborum. Quarto conditionem: quia qui ad
hoc officium assumitur debet scientia litterarum esse instructus,
ut distincte & debite legat, & sic possit auditoribus prodesse.
Quinto institutionem: quia hoc Christus implevit quando le
git illud Eliae: Spiritus domini super me. Luc. 6. Sexto figu
ram: quia signatum fuit hoc officium in prophetis. Postea de
terminat de tertio ordine scilicet exorcistarum, de quo determi
nat primo rationem nominis. Dicuntur enim exorcistae quasi
adiutores. Secundo officium quod est demones effugare ab
obscuris. Unde debent esse mundi, qui spiritibus immundis im
perant. Tercio ordinandi modum: quia librum exorcismorum
recipiunt ab episcopo in ordinatione sua cum debita forma ver
borum. Quarto institutionem: quia Christus hoc officio usus
est quando tetigit salvia aures surdi & muti, & demones mul
tos eiecit. Quinto figuram: quia a Salomone videtur hic ordo
describisse, qui quendam modum exorcizandi invenit. Postea
determinat de quarto ordine scilicet acolithorum de quo deter
minat quinque. Primo rationem nominis: dicuntur enim acol
ithi graecè ceroserarii latine, quia ceros portantes ad significan
dum verum lumen, id est, Christum. Secundo officium, quia ad
eos pertinet luminaria preparare & ministrare subdiacono vi
num & aquam pro sacramento eucharistiae. Tercio ordinandi
modum: quia candelabrum cum cereo & vireolis in sua ordina
tione recipiunt. Quarto institutionem: quia Christus hoc offi
cio usus est quando dixit, ego sum lux mundi. Quinto figu
ram: quia huiusmodi figura praefertur in veteri lege in illis qui
lucernas & candelabra componebant in tabernaculo vel in tem
plo. Postea determinat de quinto ordine scilicet subdiaconorum,
de quo determinat quatuor. Primo nominis rationem. Dicunt
enim subdiaconi, quia diaconorum praecipue subiacent: hi
figurati sunt in veteri lege per Nathanael, de quibus primo Pa
ra. sexto & in Eldra dicitur quod erant ministri. Levitarum qui di
cantur Nathanael, quasi in humilitate domino servientes. Secū
do officium: quia calicem & patenam portant, propter quod
mundi esse debent ut impleant illud mandatum, qui fertis vasa
domini. Tercio ordinandi modum: quia patenam & calicem va
cuum in ordinatione accipiunt, & vireolis cum aqua & vino &
manutergio. Quarto institutionem: quia hoc officio Christus
usus est quando luto se preinxit, & misit aquam in pelum, &
pedes discipulorum lavit. Postea determinat de ordine dia
conatus qui sexto loco ponitur ad significandum perfectionem quae
in eis debet esse, sicut senarius numerus est perfectus, de quo
quinque determinat. Primo rationem nominis. Dicuntur enim
Levitae & diacones, id est ministri. Secundo officium: qui ipsi
sacerdotibus assunt, & ministrant in baptismo, & in omni
bus sacramentis, competit etiam eis praedicare & legere euan
gelium & portant stolum super humerum leuam, quia labores
huius vitae in leua portant, donec veniant ad dextram patris
sicut in veteri lege Levitae portabant tabernaculum, & ea quae
ad tabernaculum pertinebant. Tercio conditionem: septem enim
diacones apostoli elegerunt viros plenos spiritu sancto. Unde
in primitiva ecclesia & adhuc in quibusdam cathedralibus ec
clesiis septem diacones assunt ut ministrarent episcopo, qui
etiam figurati sunt per septem angelos tuba canentes in Apoca
lypsi. Hi secunda a apostolum antequam ordinentur probari de
beant, & si ministrare tanquam nullum crimen habentes. Quar
to tangit ordinandi modum: quia episcopus eis manum impo
nit, & stolum super humerum leuam, & librum evangeliorum
tradit. Quinto institutionem: quia hoc officio Christus usus est
quando post cenam sacramentum sui corporis & sanguinis dis
pensavit, & quando apostolos increpavit ad orandum: ad dia
conos enim pertinet commovere aures populi ut elevent cor ad
Deum. Postea determinat de sacerdotio, de quo determinat pri
mo rationem nominis: dicuntur enim presbyteri quasi senio
res, non quo ad aetatem sed quo ad prudentiam qui debent ex
cellere populum. Dicuntur etiam sacerdotes quasi sacra dantes
in administratione sacramentorum, vel quasi sacri duces in re
gimine populi. Secundo officium: quia ad presbyterum perti
net sacramentum corporis & sanguinis Christi conferre & do
na Dei benedicere. Tercio ordinandem: quia cum ordina
ntur inunguntur eis manus, accipiunt etiam stolum super vtrum
que humerum, quia debent esse muniti armis iustitiae inter pro
spera & aduersa: accipiunt etiam calicem cum vino & pater
nam cum hostia ut per hoc se faciant accipere potestatem offe
rendi sacrificium Deo. Quarto figuram. Hic enim ordo fi
guratus est in filiis Aaron qui sacerdotio fungebantur. Quin
to institutionem: quia Christus primo duodecim elegit quos
apostolos vocavit, quorum vices gerunt in ecclesia pontifici,
deinde septuaginta duos discipulos elegit, quorum vicem in
ecclesia

ecclesia gerunt simplices sacerdotes. Hoc officio Christus usus
est quum seipsum in ara crucis obtulit, & quando in cena panem
& vinum in corpus suum transubstantiavit. Postea dicit quod
omnes ordines in hoc conveniunt quod sunt facti, quia in eis ali
quid sacrum confertur, scilicet gratia: quod specialiter diacono
atus & presbyteratus dicuntur facri, pater, quia hos solum primi
tia ecclesia habuit, ceteros vero processu temporis sibi instituit.
In omnibus enim traditur aliqua spiritualis potestas, & ideo no
men ordinis omnibus convenit. Postea dicit quod quaedam sunt
nomina quae non important ordinem, sed dignitatem & officium,
ut nomen episcopi & confessoris: & assignat rationem nominis,
ponit etiam differentiam inter episcopos, patriarchas, metropo
litanos, & archiepiscopos, & declarat unde haec nomina sumptae
sint ex ordium. Postea declarat de quibusdam alijs officiis, sicut
sunt vates, cantores, quae omnia ponuntur in litera. Vltimo po
nit admonitionem salubrem dicens, quod qui praecellunt ordi
nis dignitate, debent praecedere vitae sanctitate, ut plebs ipsis co
muni corum imitatione proficiat. Addit etiam unde dicitur mil
se, quia scilicet in ea mittitur hostia, cuius commemoratio fit in
sacrificio, vel quia missus caelestis venit ad eam consecrandam.

QVAESTIO I.

Vtrum ordo sit sacramentum.



QUAESTIO I. Vtrum ordo sit sacramentum.
Ista distinctio illam queritur de duo
bus in generali. Primum est de ordine. Se
cundum de his quae ordini sunt annexa.
Quantum ad primum queritur v
trum ordo sit sacramentum, & arguitur
quod non: quia sacramentum est spirituale
medicamentum, ut dictum fuit supra distin
ctione prima, sed ordo non est medicamen
tum, quum debeat conferri sanis & non infirmis, ergo non est sa
cramentum.

Item quod non est vnum sacramentum non est sacramentum,
sunt quod non est vnus homo non est homo, sed ordo non est
vnum sacramentum, ergo &c. Minor probatur, quia si ordo est
sacramentum plures ordines sunt plura sacramenta: sunt autem
plures ordines, & non vnum tantum, ergo &c.

IN CONTRARIUM est, quia illud per quod homo
efficitur dispensator sacramentorum est sacramentum (quia
causa non est deterior effectu) sed per ordinem homo efficitur
dispensator sacramentorum, ergo ordo est sacramentum.

RESPONSIO. CIRCA quaestione istam videnda
sunt tria. Primum est, quid sit ordo, prout nunc loquimur de or
dine. Secundum est, an debeat esse in ecclesia. Tercium est, vtru
sit sacramentum.

QUANTUM ad primum sciendum est quod ordo tri
plex accipitur, vno modo pro relatione vel habitudine ordi
natorum: & sic loquitur de ipso beatus Augustinus libro de ci
uitate Dei, quod ordo est parium dispariumque rerum sua loca
tribuens dispositio, & hoc modo non loquimur hic de or
dine. Alio modo accipitur ordo pro gradu qui ordinem primo
modo acceptum facit: quum enim ratio ordinis prout est relatio
plura requirit (vnius enim solus non est ordo) ideo ubi primo
occurrit aliquid additum alteri, ibi incipit esse ordo, ita quod
secundum additum primo complet rationem ordinis, & ideo gra
dus iste secundus ordo dicitur, quia constituitur in tali gradu pri
mo dicitur ordinatum. Et si sit ibi gradus inferioritatis & supe
rioritatis additus communi statui dicitur ordo, & constitutus in
to dicitur ordinatus sive in statu seculari, sive ecclesiastico. Ter
tio modo accipitur ordo pro eo quod exterius sensibilibus geri
tur circa aliquem, ut in aliquo gradu super alios constituitur: si
cuti autem traditur calix cum pane & vino sub praescripta forma
verborum, ut constituitur in gradu sacerdotij super populum,
& hoc magis proprie debet vocari ordinatio quam ordo, sic
tamen accipit magister ordinem in litera, & diffinit dicens: quod
ordo est signaculum quoddam ecclesiae (accipiens signaculum pro
eo quod sensibilibus exterius geritur) per quod spiritualis pote
stas ordinato traditur & officium, his duobus ultimis modis per
tinet ad propositum nostrum ordo.

QUANTUM ad secundum dicendum est quod ordo v
troque dictorum modorum acceptus debet esse, & est in ecclesia:
quod patet primo de ordine prout dicit gradum superioritatis
in potestate, vel officio, quia a quo vel magis regulatus debet ef
ficere processus ecclesiae ordinatus ad esse gratiae, sicut processus na
turae ordinatus ad esse naturae. Sed in processu naturae est ordo
quo quaedam sunt alijs superiora, & eis habet influere, ergo simi
liter in ecclesia debet esse ordo, quo quidam sint alijs superiores
potestate & officio, ut habeant alii influere dispensando sacra
menta gratiae. Item ecclesia militans exemplata est a triumphan
te secundum illud Exodi vigesimo quinto: Inspice & fac secun

dum exemplar quod tibi in monte monstratum est, sed in eccle
sia triumphante est ordo quo quidam angelis sunt alijs superio
res, & habent eis influere divinas illuminationes, ergo similiter
in ecclesia militante debet esse gradus superioritatis in quibus
dam, qui habeant alijs divinas ministrare. Item patet de ordine
tertio modo sumpto, quia potestas ecclesiae per quam quidam ha
bent alii ministrare divina debet esse nota ecclesiae, sed non esset
nota nisi traderetur sub aliquo sensibili verbo, vel signo, vel
vetroque simul: cum omnis nostra cognitio ortum habeat a sen
su, & ex sensibilibus, ergo potestas dispensandi divina debet in
ecclesia tradi sub aliquibus signis sensibilibus: & talis traditio
vocatur proprie ordinatio.

EX HIS PATET FACILITER tertium prin
cipale, scilicet an ordo sit sacramentum, quia ordo primo modo
acceptus est sola relatio. Secundo autem modo acceptus est spiri
tualis potestas, vel deputatio ad dispensationem sacramentorum,
& necesse igitur modorum est sacramentum, ut de se patet.
Sed tertio modo est sacramentum, quod potest fieri: ubiqueque sub
velamento rerum sensibilibus confertur sanctitas, vel mancipa
tio ad aliquod sacramentum, ibi est verum sacramentum, sed in
ordinatione confertur sanctitas & mancipatio ad sacros actus,
ergo &c. Maior patet ex dictis supra, distinctio prima. Minor
quasi. I. similiter patet quantum ad alterum membrum, scilicet quod per
ordinationem traditur potestas & mancipatio ad actus sacros
sub velamento quorundam signorum sensibilibus, hoc enim pa
tet ex secundo membro: sed quod confertur sanctitas per gra
tiam nisi suscipiens ponat obicem patet, quia cuiusque datur
potestas aliqua seu officium distans, donatur & illa sine qua
bus exequutio illius potestatis vel officij non potest congrue
fieri. Deus enim non deficit in necessarijs, sed per ordinationem
confertur potestas sive officium ministrandi divina quae sine gra
tia congrue ministrari non possunt, ut probatum fuit supra, ergo
in ordine confertur gratia, vel potius augetur, quia ad sacros
ordines nullus debet accedere cum conscientia peccati mortalis,
alioquin peccat mortaliter. Et sic patet minor.

AD PRIMUM ARGUMENTUM dicendum
quod sacramentum ordinis est spirituale medicamentum, non
illius qui ordinem suscipit, quia iam debet esse sanus, sed com
munitatis: quia per ordinem efficitur homo dispensator sacra
mentorum, per quae confertur spiritualis gratia & sanitas, ut
sunt baptismus & penitentia, vel conformatur vel augetur, ut
eucharistia, &c.

Ad secundum argumentum respondetur dupliciter. Vno mo
do quod ordo proprie & simpliciter dictus, & qui est sacramen
tu est solum sacerdotium comprehendendo sub sacerdotio episco
patum, qui est sacerdotium completum & perfectum, ceteri
autem dicuntur ordines secundum quid, nec sunt sacramenta, sed
potius quaedam sacramentalia antecedentia ad sacerdotium de con
gruitate, & non de necessitate, ut omnes inferiores ordines, quae
admodum sacramento baptismi adiuncta sunt exorcismus, &
catechismus: & si hoc esset verum, tunc non esset nisi vnum sa
cramentum ordinis: de hoc tamen magis dicitur inferius. Alio
modo potest dici quod ordo est sacramentum non vnitatem indi
uisibilitatis, ut punctus, aut continuitatis, ut linea, sed vnitatem
perfectionis, quando concurrunt omnia quae requiruntur ad per
fectam consecrationem huius ad quam res ordinatur: sacramen
tum autem ordinis ordinatur ad sacramentum eucharistiae mini
strandum, & quod requiritur eius consecratio quae pertinet ad sa
cerdotem, & praeparatio materiae, & eius oblatio, quae pertinet
ad diaconum & subdiaconum, & dispositio populi, quae pertinet
ad minores ordines, ut postea dicitur, & ordinatio ministrorum
quae pertinet ad episcopum, propter quod omnes ordines sunt
vnum sacramentum vnitatem perfectionis, & vnus ordo vnitatem
attributionis, & hoc sufficit.

QVAESTIO II.

Vtrum sint tantum septem ordines.



SECUNDO queritur vtrum sint tantum se
ptem ordines. Videtur quod debeat esse plu
res: quia hierarchia ecclesiastica exemplata
est a ecclesia secundum Dionysium, sed in ec
clesia sunt novem ordines, ergo totidem de
beant esse in ecclesiastica.

Item prophetia psalmorum est nobi
lior inter alias prophetias, sed ad pronun
ciandum alias prophetias est vnus ordo, scilicet lectoratus, ergo
ad pronuntiandum psalmos debet esse alius ordo, scilicet psalmi
status, quod confirmatur per illud quod habetur d. 23, c. psalmi
sta, ergo sunt plures ordines quam septem.

IN CONTRARIUM arguitur & ostenditur quod sint
pauciores ordines quam septem: quia de ritu & numero sacra
mentorum

q. sequen.

q. sequen.

Cap. 5. par
tu prima.

torum debemus sequi traditionem apostolorum qui immedia-
te a Christo acceperunt, sed apostolica doctrina solum facit
mentionem de tribus ordinibus scilicet episcopo, presbytero,
& diacono, ergo non debemus plures ordines ponere.

4. **I T E M** ordines distinguuntur secundum actus ordinis, sed
actus ordinis secundum Dionysium sunt tantum tres, scilicet
purificare, perficere, & illuminare, ergo & ordines debent esse
tantum tres.

5. **R E S P O N S I O.** Videnda sunt tria. Primum est qualis
sit divisio ordinis communiter accepti in ordines specialiter di-
ctos. Secundum est de numero & sufficientia ordinum. Ter-
tium est de quadam divisione quasi accidentali quae est per sa-
crum & non sacram.

6. **Q U A N T U M** ad primum videtur aliquibus (sicut tañtū
fuit supra in prima solutione secundi argumenti) quod ordo in
generaliter acceptus non dividitur in speciales ordines sicut in sa-
cramenta, sed sicut in sacramentum & sacramentalia, cetera vero sunt ordi-
nes non tamen sacramentalia, sed solum quedam sacramentalia.
& hoc probatur tripliciter.

7. Primum sic: quando plures actiones ordinantur ad unum spi-
rituale effectum, ita quod una attingit ipsum, aliae vero solum
disponunt, illa sola quae principaliter attingit, est sacramentum,
ceterae vero sunt sacramentalia tantum, sicut patet de catechismo
& exorcismo respectu ablutionis sub determinata forma ver-
borum quia enim omnes istae actiones ordinantur ad ablutio-
nem peccati originalis, & ad hanc attingit sola ablutio, ceterae
vero solum disponunt, ideo sola ablutio est sacramentum, exor-
cizatio autem & catechizatio sunt sacramentalia tantum: nunc
est ita quod omnes ordinationes ministrorum ecclesiae sunt prin-
cipaliter propter sacramentum eucharistiae efficiendum & mi-
nistrandum, ad hoc autem attingit sola potestas ordinis sacer-
dotalis, ceterae vero solum disponunt, quodammodo est sacramentum,
ceterae vero sunt sacramentalia tantum.

8. Secundum sic: sicut potestas quae datur in baptismo est ad su-
scipiendum sacramenta, sic potestas ordinis (ut est sacramentum)
est ad conficiendum vel conferendum ea (correspondent enim sibi
in invicem sicut potestas actus & passiva) sed in ordinibus sub
sacerdotio non confertur aliqua potestas ad conficiendum vel
conferendum sacramenta, unde diaconus qui superior est inter
illos ex ordine non habet aliquod sacramentum conferre vel
conferre, quamvis sacramentum eucharistiae confectum a sacer-
dote habeat mediante vase portare vel dispensare solummodo
portando vel offerendo, ergo nullus ordo sub sacerdotio est pro-
prius sacramentum.

9. Tercio: quia in ordinatione sacerdotis confertur potestas
vel deputatio per quam ordinatus potest aliquid facere quod
non poterat prius etiam quod ad genus facti, sicut ordinatus in
sacerdotem potest conficere corpus domini & abolvere in so-
ro poenitentis, quod non poterat ante ordinationem, sed in or-
dinibus inferioribus sacerdotio nulla potestas vel deputatio co-
ferretur ordinato per quam possit aliquid facere interius vel ex-
terius quod non poterat prius, sed solum per quam licet facere
quod non licebat prius: quicquid enim potest diaconus ordina-
tus, puta legere evangelium, ministrare sacerdoti & cetera, totum
poterat prius facere, sed non licebat ei, & similiter est de inferiori-
bus ordinibus, ergo cum potestas sit ad posse & non ad licere, po-
testas quae confertur in aliis ordinibus a sacerdotio non est po-
testas simpliciter, sed secundum quid: nec illi ordines sunt ordi-
nes simpliciter, cum ordo sit signaculum ecclesiae mediante quo spi-
ritualis potestas traditur ordinato, ut dictum fuit prius, quare
nec sunt sacramenta simpliciter, sed secundum quid siue quedam
sacramentalia, & quod plus est in quibusdam minoribus ordi-
nibus non datur potestas per quam ordinatus possit aliquid fa-
cere vel ei liceat quod prius non posset vel ei non liceret, ut pa-
tet de ostiario, lectore, & acolito: omnia enim officia predicto-
rum ordinum licet faciant non ordinati sicut ordinati secundum
vsum universalis ecclesiae, unde deputatio ad praedicta officia
facienda videtur esse ab institutione ecclesiae ad solennitatem di-
vini cultus, ecclesia autem non habet instituire sacramenta sed
solum sacramentalia, quare &c. Et confirmatur hoc per commu-
nem dictorum doctorum: dicunt enim communiter quod distinctio
ordinum non est totius integralis in suas partes, nec totius uni-
versalis in partes subiectivas, sed totius potestativae, cuius haec
est natura quod totum secundum eam rationem est in uno,
in aliis autem est quaedam participatio ipsius, & ita est hic tota
enim plenitudo huius sacramenti est in uno ordine scilicet in sa-
cerdotio, in aliis autem est quaedam participatio ordinis. Ex quo
ergo tota plenitudo sacramenti est in sacerdotio, in aliis autem
est solum quedam participatio, patet quod non sunt sacramenta
proprie sed sacramentalia quaedam: nec video quare hoc non

q. prox-
me prec.

possit teneri probabiliter, imò non videtur quod aliter possit
salvari dictum fratris Thomae cuius sunt verba praecedentia,
quia si quilibet ordo est per se & simpliciter sacramentum, tunc
plures ordines sunt plura sacramenta, & non unum tantum (ut
ipse dicit) & iterum ordo erit totum universale ad speciales or-
dines, & sacramentum similiter, & speciales ordines erunt eius
partes subiectivae. Quia illae sunt partes subiectivae quae per se
& simpliciter recipiunt praedicationem sui totius, & sic esset in
proposito si quilibet ordo esset per se & simpliciter sacramen-
tum, quod tamen ipse negat. Si vero omnes ordines sunt unum
sacramentum, ut partes eius, quemadmodum consecratio panis
& consecratio vini faciunt unum sacramentum completum eucha-
ristiae, sequeretur quod speciales ordines essent partes integra-
les unius sacramenti ordinis: quemadmodum in sacramento eu-
charistiae consecratio panis & consecratio vini sunt partes inte-
grales eius, hoc autem iterum negat. Non restat ergo quod pos-
sit salvari eius intentio nisi supradictis modo, scilicet quod sa-
cerdotium sit per se & simpliciter ordo & sacramentum, cetera
vero sunt sacramentalia.

10. Posset tamen aliquis sic instare: Omne illud in quo con-
feratur gratia ex opere operato est sacramentum, sed in ordina-
tione diaconi & subdiaconi confertur gratia ex opere operato, ergo
sunt sacramenta. Minor probatur ut prius fuit: Quicunque
deputatur divinitus ad aliquod officium, cuius executio non po-
test congrue fieri sine gratia, illi datur gratia cum collatione offi-
cij: quia Deus non deficit in necessariis, sed diaconus & subdia-
conus in sua ordinatione deputantur ad officia quae congrue sine
gratia esse non possunt. Deputantur enim ad sacra tractanda
quae immundis tangere nefas est secundum Dionysium primo
capitulo ecclesiasticae hierarchiae, ergo in eorum ordinatione
confertur eis gratia, ergo sunt sacramenta.

11. Et dicendum est ad hoc quod maior propositio est vera in illis
operibus quae directe & immediate ordinantur ad tollendum
peccatum: quia quum peccatum non tollatur nisi per gratiam,
ideo actio per quam confertur gratia est ibi principalissima, &
est sacramentum, sicut est ablutio in baptismo: in operibus au-
tem quae immediate non ordinantur contra peccatum, sed ad
conferendum potestatem seu officium propter aliquem finem,
illa sola operatio est sacramentum per quam confertur potestas
quae directe & immediate ordinatur ad finem intentum, quia
illa sola est principalis, ceterae vero, est in eis confertur gra-
tia, sunt administrationes, & solum sunt sacramentalia, non au-
tem sacramenta: sic autem est in ordinibus, ut declaratum fuit
prius, ideo & cetera.

12. Potest etiam dici ad minorem propositionem quod ipsa non
sumitur universaliter pro omnibus ordinibus sub sacerdotio,
sed solum pro diaconatu & subdiaconatu, nec eius probatio lex-
tendit ad minores ordines, de quibus superius facta est mentio,
videlicet ad ostiarium, lectorem, & acolitum: quia officia pro-
dictorum ordinum possunt licite exerceri sine gratia, quamvis
non meritorie, quia sine gratia nullum opus est meritorium, &
ideo per illam rationem non probatur quod in collatione praedicto-
rum ordinum confertur gratia. Dictum etiam Dionysij quod
immundis sacra symbola tangere nefas est, intelligitur de ad-
ministratione sacramentorum, quae non pertinet ad diaconum
vel subdiaconum, sed solum ad sacerdotem.

13. Rursus si dicatur quod sacramenta & sacramentalia simul
debent conferri, cum sacerdotio autem non simul conferuntur
reliqui ordines, non valet: quia non oportet sacramentalia si-
mul conferri cum sacramento, nam in primitiva ecclesia mul-
tis diebus & quandoque pluribus annis catechizabantur aliqui
priusquam baptizarentur, sicut de beato Martino legimus. Et
eodem modo prius tempore promovebantur quis ad minores or-
dines gradatim antequam fiat sacerdos: ut probato in minoribus
bus maiora committantur, & sic patet primum. Si autem ali-
quis contendat omnes praedictos septem ordines esse sacramen-
ta quodlibet per se, & omnia simul esse unum sacramentum uni-
tate perfectionis modo quo dictum est in secunda solutione se-
cundi argumenti praecedentis quae istonis: ego puto, salva fide,
melius esse aliorum intellectui credere, quam actum contentumibus
deservire.

14. **Q U A N T U M** ad secundum scilicet de numero & suf-
ficientia ordinum sciendum est, quod ordo ordinatur ad eucha-
ristiae sacramentum: ordo enim ministrorum ecclesiae, qui
sunt mediatores inter Christum & populum, est ad faciendum
unionem populi cum Christo, hoc autem fit maxime per sa-
cramentum eucharistiae, in quo Christus continetur realiter,
& a nobis sumitur, unde dicitur sacramentum unionis: haec
autem unio fit duplici actu, scilicet per sacramenti consecrationem,
& populi dignam preparationem. In primo actu deferuntur
quatuor ordines, scilicet acolitus, subdiaconatus, diaconatus,
& sacerdotium, sed differenter: quia acolitus habet materiam conse-

q. prox-
me prec.

consecrandum preparare in vasis non sacris: ipse enim, ut dicitur
in littera, vireolum cum aqua & vino preparat & tradit subdia-
cono, subdiaconus vero habet ea ponere in vasis sacris in quibus
fit consecratio. Diaconus vero habet eam offerre sacerdoti ad
consecrandum, & consecratam dispensare saltem sanguinem me-
diante vase. Consecratio autem pertinet ad sacerdotem. In secun-
do autem actu, scilicet in preparatione populi, deferuntur alij tres
ordines, sed differenter: quia duo eorum disponunt remouendo
prohibens vel malum hominem, ut ostiarius, vel malum demo-
nem, ut exorcista. Tertius vero, scilicet lector preparat confe-
rendo bonam dispositionem quo ad cognitionem veri, & dile-
ctionem boni: quod fit legendo prophetias, in veteri testamento
contentas de Christo.

15. **Q U A N T U M** ad tertium sciendum est quod aliquid du-
pliciter dicitur sacramentum absolute, & antonomastice absolute lo-
quendo omnes ordines sunt sacri, quum sint quoddam sacramen-
tum vel sacramentale, diaconus vero antonomastice (id est, excellenter) tres
dicuntur sacri, scilicet sacerdotium, diaconatus, & subdiaconatus
duplici ratione. Primum ratione materiae circa quam habet
actus suos, habent enim actus suos circa materiam consecratam,
non subdiaconus habet vasa sacra tangere, & in eis materiam eu-
charistiae preparare: diaconus vero preparat materiam in eisdem va-
sis sacerdoti offerre: sacerdos vero habet eam in eis consecrare,
& consecratam immediate tractare quantum ad corpus domi-
ni. Secundo ratione continentiae annexae his ordinibus quantum
ad clericos occidentales: votum enim continentiae reddit nos Deo
quasi sacros, nihil autem horum est in quatuor minoribus or-
dinibus, quia nec actus eorum sunt immediate circa aliquid con-
secratum, nec eis est continentia annexa, & ideo non dicuntur sic
sacri ut alij tres.

16. **A D P R I M U M** argumentum dicendum est quod licet
hierarchia ecclesiastica sit exemplata à caelesti, non tamen potest
eam imitari in omnibus. In angelis enim sunt plures hierarchie
propter plures modos recipiendi divinam illuminationem, in
ecclesia autem est una tantum, quia est tantum unus modus quo
omnes homines pro statu viae recipiunt illuminationes divinas,
scilicet per similitudines rerum sensibilium, sicut ergo in homi-
nibus non sunt tot hierarchie quot sunt in angelis, sic non oportet
quod sint tot ordines quot sunt in illis, nec tamen ita pauci
quod sunt in una hierarchia angelica, quia quum distinctio ordi-
num in ecclesia sumatur in comparatione ad eucharistiae sacra-
mentum, oportet eos multiplicari secundum multiplicationem
actuum concurrentium ad ipsius consecrationem, vel propter prae-
parationem modo quo dictum est.

17. Ad secundum argumentum dicendum quod psalmistatus
non est ordo, tum quia actus cuiuslibet ordinis spectat ad singu-
larem personam, canere autem psalmos spectat ad totum chori:
tum quia ordo non confertur sine aliqua consecratione, quum
omnis ordo sit sacramentum vel aliquid sacramentale: psalmi-
stas autem in sola iussione presbyteri suscipiatur, est tamen of-
ficium quod inquit canon superius allegatum: nam postquam in prae-
cedentibus capitulis dictum est, presbyter quum ordinatur, &c.
diaconus autem quum ordinatur, & sic de singulis, subiungitur
Psalmista seu cantor (quia psalmi canendo dicuntur) potest ab-
sque licentia episcopi sola iussione presbyteri officium suscipe-
re, non dicit quum ordinatur sicut de alijs dixerat, sed vocat offi-
cium simplex: est aliqua glossa vel textus vocat psalmistatum
ordinem, improprie accipiunt nomen ordinis pro officio.

18. **A D R A T I O N E S** alterius partis similiter responden-
dum est quod in primitiva ecclesia propter paucitatem ministro-
rum omnes actus inferiorum ordinum committebantur diacono:
& ideo Apostolus sub diaconatu comprehendit inferiores ordi-
nes, nihilominus distincti erant inter se: unde & Onesimus di-
citur tunc temporis fuisse acolitus, ut patet ex argumento in se-
cunda epistola ad Thessalonicenses.

19. Ad secundum dicendum quod secundum illos actus, qui
sunt purgare, illuminare, & perficere, non distinguuntur ordines
neque angelici quum illi tres actus conveniant omnibus ordini-
bus respectu inferiorum: omnes enim superiores ordines pur-
gant, illuminant, & perficiunt inferiores: neque ordines ecclesia-
stici, sed per actus secundum quos ordinantur ad eucharistiae sa-
cramentum, qui sunt plures, ut frequenter fuit dictum: beatus ta-
mē Dionysius illos tres actus appropriat tribus, scilicet episco-
pato, sacerdotio, & diaconatu, attribuit episcopo omnes tres,
sacerdoti duos, diacono tantum unum, sub quo comprehendit
omnes alios minores ordines.

Q U A E S T I O I I I .

Utrum in singulis ordinibus imprimatur character.



T E R T I O queritur, utrum in singulis ordi-
nibus imprimatur character. Videtur quod
non, quia plura eiusdem speciei vel generis
proximi non possunt simul in eodem esse, si-
cut plures albedines vel plures colores non
possunt simul in eodem esse subiecto: sed si in
singulis ordinibus imprimeretur character,
illi characteres non differrent nisi solo nu-
mero aut specie, & non genere, ergo non possent esse in eodem:
& sic nullus posset omnibus ordinibus ordinari, hoc autem est
falsum, ergo &c.

2. Item unius sacramenti unus est effectus, sed omnes ordines
constituunt unum sacramentum (ut prius dictum est) ergo cau-
sant unum effectum tantum: sed ille non potest esse nisi unus cha-
racter, ergo &c.

3. **I N** contrarium est, quia illud quod non imprimatur caracte-
rem est iterabile, sed nullus ordo est iterabilis, ergo singuli ordi-
nes imprimant characterem.

4. **R E S P O N S I O.** Videnda sunt tria. Primum est, utrum
in singulis ordinibus imprimatur character. Secundum est, quod
dato quod sic secundum unam acceptionem characteris, in
quo actu ordinationis imprimatur character in unoquoque or-
dine. Tertium est, utrum character unius ordinis supponit cha-
racterem alterius.

5. **Q U A N T U M** ad primum sciendum est quod quum cha-
racter ordinis non sit aliud quam deputatio ad actus sacros ordi-
natos ad sacramentum eucharistiae secundum opinionem quam
sequimur, & secundum ea quae tacta sunt prius quum ageretur de
baptismo, sicut est duplex opinio de ordinibus, sic est duplex opi-
nio de tali deputazione: si enim quilibet ordo est vere & simplici-
ter sacramentum, quum sacramenta sint à Christo immediate in-
stituta (ut dictum fuit in praecedentibus) consequens est quod cha-
racter cuiuslibet ordinis sit divina deputatio ad actus illi ordini
competentes: si autem inferiores ordines, aut aliqui eorum non
sint simpliciter sacramenta, sed quaedam sacramenta instituta
per ecclesiam ad solennitatem cultus divini, tunc character talis
ordinis est deputatio ad actum ordinis non immediate facta à
Deo, sed ab ecclesia Deo inspirante: sed siue primo modo, siue se-
cundo modo dicatur, in omnibus ordinibus imprimatur seu da-
tur character, quia per quemlibet ordinem deputatur quis ad ali-
quem sacrum actum, quamvis in eis sit gradus: haec autem de-
putatio non operatur quod ordinatus quocumque ordine possit
aliquid facere quod prius non poterat quantum ad genus facti
exterioris, sed solum quod potest facere ex officio illud quod prius
non poterat. Cuius ratio est, quia secundum opinionem tactam
prius & quam insequimur, nec minister, nec sacramentum per
eum ministratum faciunt aliquem effectum in anima, sed totus
interior effectus est à Deo immediate: minister autem solum ope-
ratur illud quod sit exterius, quod potest facere non ordinatus si-
cut ordinatus, sed non ex officio, quia non est ad hoc deputatus:
unde non sacerdos potest dicere quicquid dicit sacerdos, & ta-
men non consecraretur corpus Christi, quia non est ad hoc depu-
tatus à Deo sicut sacerdos, ex qua deputazione provenit quod sa-
cerdos & non alio proferere verba consecrationis supra panem & vi-
num sit ibi corpus Christi & sanguis, super speciebus panis & vi-
ni virtute divina, & sic minister & verba sunt causa sine qua non
esset ibi corpus Christi & sanguis ex sola ordinatione vel pacto
ne divina, & similiter est in alijs sacramentis, & sic patet primum.

6. **Q U A N T U M** ad secundum sciendum est quod aliquo-
rum ordinum est tantum unus actus, aliquorum autem plures,
quorum tamen unus est alio principalior in ordinibus quorum
est tantum unus actus, character imprimatur seu datur in traditione
instrumenti pertinentis ad actum illum sicut ostiario imprimi-
tur character in traditione clavium, lectori in traditione libri pro-
phetiarum, exorcista in traditione libri exorcismorum, tamen
cum forma verborum singulis correspondentibus. In ordinibus au-
tem quorum sunt plures actus, character imprimatur in traditio-
ne instrumenti pertinentis ad principalem actum, ille autem
actus est principalior qui immediatus ordinatur ad eucharistiae
sacramentum: quum igitur acolitus sint duo actus, scilicet porta-
re cereum & suggerere aquam & vinum in vireolis ob sacra-
mentum eucharistiae quorum secundus est principalior primo, pro-
pter rationem statim dictam, ideo character acolithus imprimi-
tur in traditione vireoli, quumvis denominetur ab alio actu, quia
est magis patens & frequentior: nomen enim acolithi cerei depora-
tionem significat. Subdiaconus similiter habet duos actus, scilicet
legere epistolam, & materiam eucharistiae ordinare, & pone-
re in sacris vasis, & ut de se patet secundus actus est principalior
primo: quia sacramento eucharistiae immediatus, propter quod
character subdiaconatus imprimatur in traditione calicis & pa-
tenae. De diacono enim est magis dubium, habet enim duos actus,
unus est legere evangelium, alius est dispensare sacramentum

R. illj. median



DEINDE queritur de his quae sunt ordinibus annexa, quae sunt corona & episcopatus. Et primo queritur de corona, utrum 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. **I**N contrarium est, quia secundum ritum ecclesiae nullus ordo datur sine celebratione missae, sed corona datur praeter missam, & omni die, ergo non est ordo.

3. **R**ESPONSI O. 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 praesupposita ab ordinibus.

4. **P**RIMVM PATET sic: Per omnem ordinem confertur ordinata potestas vel deputatio ad aliquem actum sacrum, ut patet ex praecedentibus, sed per coronam nihil horum confertur: ex hoc enim solo quod aliquis tonsatur, nulli actui vel officio deputatur, ergo non est ordo.

5. **S**ECVNDVM sic patet: in omni transitu de statu ad statum convenienter interponitur aliqua media dispositio, sicut noviciatus est dispositio media inter statum seculare & religiosum, igitur inter statum laicorum & ministrorum ecclesiae convenienter ponitur media dispositio: haec autem est tonsura clericalis per quam illi qui tonsantur separantur a statu laicorum, & preparantur ad statum ministrorum, quare &c. Et quia separantur a statu laicorum, ideo deponunt capillos & tondentur in signum depositionis superfluae carnis, quia vero preparantur ad ministerium Dei, cui servit regere est, ideo raduntur in modum coronae, quae est signum regale: religiosi vero non clerici tondentur quidem, quia a statu secularium separantur, sed non in modum coronae, quia non applicantur ad ministerium divinum.

6. **T**ERTIVM patet sic: essentialius se habet ordo prior ad sequentem, quam tonsura ad aliquem ordinem, sed ad sequentem ordinem non praerogatur ex necessitate prior ordo, ut patuit prius, ergo nec ad recipiendum quemcumque ordinem praerogatur ex necessitate tonsura, sed tantum de congruitate.

7. **A**D ARGVMENTVM in oppositum dicendum quod illud per quod aliquis ponitur in gradu super communem statum absque potestate seu deputatione ad divinum officium potest esse ordo vivendi, sicut est ordo monachorum vel quovunque religiosorum: & sic tonsura potest dici ordo clericalis, quia aliter debet vivere clericus quam laici, & statum privilegiiatum habent. Sed non est ordo ministerii ecclesiastici, ex quo non est ibi deputatio aliqua ad aliquod sacrum ministerium, de quo ordine intendimus ad praesens.



DISTINDE queritur de episcopatu, & primo utrum 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 seipsum obtulit, sed nullus est maior Christo qui est caput ecclesiae, ergo nec sacerdote.

3. **I**N contrarium est Dionysius, qui episcopum collocat super sacerdotem, sicut sacerdotem super diaconum seu ministrum.

4. **R**ESPONSI O. Distingendum est primo de potestate: quia quaedam est iurisdictionis & quaedam consecrationis. Potestas iurisdictionis est ad regendum populum. Potestas autem consecrationis est ad consecrationem & administrationem sacramentorum, & harum duarum potestatum si quilibet praesens coparetur & conferretur una alteri, dignior est secunda quam prima: ordinatur enim 1. ad 2. ad hoc enim est potestas iurisdictionis, ut populus sic accedat ad malis, & exerceatur in bonis quo dignus sit participare divinis sacramentis: cum ergo querimus utrum sit aliqua potestas maior sacerdotali, non intendimus comparare dictas duas potestates ad invicem quae eorum sit maior, sed intendimus coparare potestates iurisdictionis inter se, & consecrationis inter se & habentes eas, & querendo scilicet utrum aliquis sit maior sacerdote quo ad potestatem iurisdictionis, vel quo ad potestatem consecrationis.

ET

1. **E**T proceditur sic: quia primo ostenditur quod in ecclesia sunt multi maiores simplices sacerdotes quo ad potestatem iurisdictionis, & secundo inquiritur an similiter sit de potestate consecrationis. Primum patet sic: quia potestas quae tota data est vni in suo fonte non est in alijs, nisi derivata & limitata pro illius voluntate: sed potestas iurisdictionis quae est ad regendum populum tota & in suo fonte data fuit soli Petro & successoribus eius quando cura ecclesiae ipsi fuit commissa, dicente domino 103. vlti. Pasce oves meas, hoc enim nulli aliorum apostolorum dictum est, nec tunc, nec ante, nec post, ergo talem potestatem plenam & perfectam habet solus successor Petri qui ob hoc Papa dicitur, quasi pater patrum. In alijs autem non est nisi derivata & limitata prout Papa placet, inter quos gradum infimum tenent simplices sacerdotes quibus de iure (cuius Papa est conditor) aut nulla iurisdicatio competat aut minima, ut excommunicare pro furis notorijs, & huiusmodi in locis ubi hoc de consuetudine obtinet. Supra autem simplices sacerdotes sunt episcopi qui habent iurisdictionem ordinariam super tota diocesi. Super hos autem sunt archiepiscopi qui non solum habent iurisdictionem in sua diocesi, sed super totam provinciam in quibusdam casibus, super omnes denique Papa collocatur, penes quem residet plenitudo & primitas huius potestatis, & hoc est rationabile quia optimus regimine vnius multitudinis est, quando regitur per unum supremum a quo descendit auctoritas regendi in medios & usque ad infimos, & propter hoc regimen est optima politia secundum Philosophum 2. Politicorum, sed regimen ecclesiae optime est a Christo institutum, ergo in tota ecclesia debet esse unus vniuersalis rector a quo descendat auctoritas regendi in medios usque ad rectores infimos, & hic est Papa, & propter hoc stat unitas ecclesiae, quod omnia membra sunt sub vno capite: quia de causa illi qui hanc potestatem negant schismatici dicuntur quasi unitatis ecclesiae diuiores, & sic primum patet, scilicet quod multi sunt maiores simplices sacerdotes quo ad potestatem iurisdictionis.

2. **D**I. Potestate autem consecrationis vel ordinis est magni dubium. Hieronymus enim videtur consensisse quod summa potestas consecrationis huius ordinis erat potestas sacerdotalis, ita quod omnis sacerdos quantum est de potestate sacerdotali potest omnia sacramenta ministrare, confirmationem, omnes ordines, omnes benedictiones, & omnes consecrationes facere: sed propter periculum schismatis fuit ordinatum, ut sacerdotes vni ex seipsis eligeret qui diceretur episcopus, quasi super alios intendens, cui alij obediret, & cui reseruat esset ordines facere, & huiusmodi quae non faciunt, nisi soli episcopo: episcopus ergo maior est sacerdote quantum ad potestatem iurisdictionis, sed non quo ad potestatem ordinis vel consecrationis, sed sunt pares, quia ex ordinatione ecclesiae aliqua sunt reseruat episcopis & prohibita presbyteris.

3. **E**t quod ita sit probatur ex dictis Hieronymi multipliciter ostendendo quod scriptura eosdem vocat presbyteros quos episcopos & conuersos, non distinguens inter eos ubi loquitur de his quae sunt ordinis & consecrationis. A post. enim scribens ad Phil. cap. dicit, cum episcopis & diaconibus, per episcopos intelligens presbyteros, cum in vna ciuitate (ut in Philippis) plures episcopi esse non debeant. Rursus A. 20. dicit idem. Attendite vobis & vniuerso gregi in quo posuit vos spiritus sanctus episcopos, & loquebatur illis de sola ciuitate Ephesina. Expressus autem hoc patet ad Titum ubi dicitur sic: Huius rei gratia reliqui te Crete, ut ea quae desunt corrigas & constituas presbyteros per ciuitates, sicut ego tibi disposui, si quis sine crimine est, vnius uxoris vir, & statim subdit oportet enim episcopum sine crimine esse. Ecce quem prius dixit presbyterum nunc vocat episcopum. Et 1. ad Tim. 4. dicit: Non negligere gratiam quae in te est quae data est tibi per impositionem manuum presbyteri, id est episcopi, & vocat se Paulus presbyterum cum esset episcopus qui cum ordinauerat, & in eadem epistola tertio capitulo loquens de ordinatione episcopi & diaconi, de presbyteris retinet, eosdem intelligens presbyteros quos episcopos in his quae ad ordinationem pertinent.

4. Item videtur posse probari per rationem: quia nulla potestas ordinis vel consecrationis fuit in apostolis, in quorum locum successerunt episcopi nisi a Christo, sed Christus non ordinavit eos nisi ordinatione sacerdotali, ut probatur, ergo nec apostoli prius, nec episcopi modo habent potestatem ordinis, nisi sacerdotali. Probatio minoris, Christus enim solum videtur ordinasse apostolos in cena quando tradidit eis corpus & sanguinem suum dicit: hoc facite in meam commemorationem: Et iterum post resurrectionem quando dixit: Accipite spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata, &c. utraque enim ordinatio est simplicis sacerdotis, quare &c. Sic ergo dicit Hieronymus quod episcopus & presbyter olim fuerunt nomina synonyma & etiam administrationis, quia communis consilio sacerdotum regebantur ecclesiae, sed in remedium schismatis ne vnusquisque ad se trahens ecclesiam, rumperet eam, ordinatum est, ut vnus praesentet,

& quo ad nomen, ut ille solus episcopus diceretur, & quo ad administrationem aliorum sacramentorum & sacramentalium, & sibi reseruentur de consuetudine & institutione ecclesiae. Et hoc expressè vult Hieronymus 93. dist. cap. legimus in Efa. & super epistolam ad Titum, & recitatur 90. dist. cap. olim presbyter, &c. consuetudo autem & institutio ecclesiae potest dare iurisdictionem, sed non potestatem ordinis, aut consecrationis, quare &c. Qui ergo reputat hoc erroneum vel periculosum imputet hoc Hieronymo ex cuius dictis in praedicta cap. legimus in Efa. sumpta sunt auctoritates praedictae, ubi etiam ponit exemplum quod sit de episcopo respectu presbyterorum, sicut esset de archidiacono respectu diaconorum, si diaconi eligerent vnus ex seipsis quem archidiaconum vocarent, & in ca. olim di. 95. dicit sic de verbo ad verbum. Olim idem erat presbyter qui & episcopus, & antequam diaboli instinctu studia vel schismata in regione hereret, & diceretur in populis ego sum Paulus, ego Apollo, ego sum Cephe, &c. omni presbyterorum consilio ecclesiae gubernabatur, postquam autem vnusquisque eos quos baptizauerat suos esse putabat & non Christi, in toto orbe decretum est, ut vnus de presbyteris superponeretur & schismatici semina tollerentur (& paulo post) sicut ergo presbyteri sciunt se ex ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi nouerint se magis consuetudine quam dispensationis dominicae veritate presbyteris esse maiores, & in communi ecclesia debere regere.

9. Alij dicunt quod potestas ordinis vel consecrationis est maior in episcopo quam in simplici sacerdote non solum ex ordinatione ecclesiae, sed ex natura ordinis & consecrationis secundum diuinam institutionem. Cuius ratio est, quia ea quae sunt in noua lege figurata sunt per ea quae fuerunt in veteri: modo ita est quod in veteri lege episcopus seu summus sacerdos ex diuina ordinatione consecratur speciali consecratione, & ad specialem actum ultra simplices sacerdotes: nam ut habetur Leui. 8. caput solius summi sacerdotis qui habebat alios in suis officijs ordinare, & cui soli erat licitum in sancta sanctorum ingredi vnguebatur oleo sacre unctionis, ergo similiter videtur, quod ex diuina ordinatione sit, ut caput episcopi qui est summus sacerdos consecratur unctione christiana ad specialem actum qui ei soli competit, sicut est ministrorum ordinare, & huiusmodi quae soli episcopis conueniunt. Et haec opinio est communior & securior, quia magis est concors doctrinae ecclesiae quae est maxime auctoritatis in his quae pertinent ad articulos fidei & ad ecclesiastica sacramenta.

10. **N**EC obstant auctoritates adductae per Hieronymum, quia secundum nomen & rei veritatem omnis episcopus est presbyter & conuerso quantum ad nomen: omnis enim presbyter eorum habens potestatem dici episcopus quasi alijs superintendens, quamvis amplior sit consecratio episcopi seu summi sacerdotis quam simplicis presbyteri, sed forte in primitiua ecclesia non faciebant tantam vim in differentia nominum, sicut modo, propter quod omnem habentem curam vocabant episcopum.

11. Dicunt etiam aliqui quod tunc omnibus qui praeferebantur plebibus, conferebatur utraque potestas, ut plebes in promptu haberent principem ecclesiasticum, qui posset omnia sacramenta ministrare, & ministros instituere, sed hoc non est verum: quia etiam reprobis apostolorum fuit secundum rem distinctio inter episcopos & presbyteros, ut patet per Dionysium 5. ca. ecclesiasticae hierarchie. Magis autem mirandum est quod Hieron. per verba sua quae ponit in fine illius capituli olim videtur equare presbyteros episcopis non solum quo ad consecrationem, sed etiam quantum ad regimen ecclesiae quod pertinet ad potestatem iurisdictionis, cum illa potestas super totam ecclesiam data fuerit soli Petro, & ab eo derivata in alios, ut dictum fuit in primo articulo: unde Aug. in libro de heresibus dicit, quod Arius dicebat presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni, quod ipse reputat haeticum. Ratio etiam adducta ad confirmationem illius opinionis non valet. Primum, quia Christus multa fecit quae non sunt scripta in euangelijs, & ideo non est bona consequentia, Christus non legitur hoc fecisse, ergo non fecit. Secundo, quia Christus habuit potestatem excellētiā & potuit dare & etiam dedit effectum sacramenti sine sacramento, unde in cena quando tradidit discipulis corpus & sanguinem suum sub speciebus panis & vini, & dixit: hoc facite in meam commemorationem, si per haec verba dedit eis potestatem sacerdotalem hoc non fuit mediante sacramento sacerdotalis ordinationis, quia sacerdotibus in ordinatione sua sacramentali traditur in vasis materia non consecrata, Christus autem tradidit materiam consecratam & ad vsum tantum dicens, accipite & comedite, &c. & non ad consecrandum. Verba etiam quae dicuntur in consecratione sacerdotali sunt alia a supradictis verbis Christi, unde si tunc dedit eis potestatem sacerdotalem, hoc non fuit mediante sacramento ordinationis sacerdotalis, sed per modum potestatis excellentiae: & simili modo tunc vel alijs dedit eis potestatem episcopalem per modum excellentiae, quamvis in euangelijs non legatur.

12. **A**D PRIMVM argumentum dicendum, quod nullus

Vide enim in epistola ad Rusticum Narbonensem episcopum de unitate consuetudine episcopali, &c. recitatur di. 15. cap. Ecce ego.

canissa. & 31. dist. cap. presbyter.

4. IN CONTRARIUM est: quia ordinibus est annexum officium docendi, sed pueris & mulieribus non conuenit docere: pueris quidem propter defectum rationis, mulieribus propter interdictum Apostoli Timot. 2. Mulierem docere in ecclesia non permittitur, neque dominari in virum, quare &c.

5. ITEM ordinis contingit sacra vasa tangere, sed hoc non est licitum mulieribus: ut habetur 23. dist. cap. 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 sexus mulieris a susceptione ordinis: quia sexus virilis est de necessitate sacramenti, cuius causa principalis est institutio Christi, cuius fuit instituire sacramenta tam quo ad ministrantes, quam quo ad suscipientes. Christus autem non ordinauit nisi viros in eorum quando potestatem consecrandi eis tribuit, & post resurrectionem quando spiritum sanctum dedit eis dicens: quorum remiseritis peccata, &c. nec matrem suam (quamvis omnium mulierum esset sanctissima) ad aliquem gradum ordinis promouit: Apostolus etiam qui tradidit nobis quod a domino accepit, ut habetur 1. Corin. 11. inuit mulieres non de bere ordinari, nec habere gradum doctrinae in ecclesia, qui comperit ordinari, ut tamen est in arguendo. Nec potest dici quod illud solum est ex ordinatione apostolorum, & non ex statuto Christi: quia auferre alicui dignitatem sibi utilem ad salutem & concessam a Christo non potest esse sine praedictio, quia etiam hoc esset praedictio in rebus temporalibus, sed dignitas ordinis uti lis est ad promotionem salutis in rebus utentibus, ergo si fuisse concessum a Christo quod mulieres potuissent ordinari, istud non posset eis sine praedictio auferri. Tenendum est igitur quod mulieres non possunt ordinari ex institutione Christi: ratio autem congruitatis est, quia per ordinem ponitur aliquis in gradu excellentiae super alios: non ordinatos, sed talis gradus non comperit mulieribus super viros, sed potius status subiectionis propter infirmitatem corporis & imperfectiorem rationis, ergo &c. Sic ergo sexus mulieris impedit a susceptione ordinis: quia oppositum est de necessitate sacramenti.

7. Aetas 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 continentiae ex statuto ecclesiae, sed ad illud nullus potest se obligare nisi habens usum rationis & discretionis, ergo nullus debet secundum statum ecclesiae ad maiores ordines promoueri ante annos discretionis. Ratio secundae est: quia congruum est ut nulli detur gradus cuius actum exercere non potest, sed actus quorumcumque ordinum etiam minorum non potest debite exerceri nisi ab habentibus usum rationis & discretionis, ergo non est congruum quod ante hoc tempus aliqui promouantur etiam ad minores ordines, nisi forte esset virgens necessitas & spes magni profectus: verumtamen aetas puerilis non impedit a susceptione ordinum quantum est de necessitate sacramenti (ut videtur eisde) 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, & pro cessu temporis actum eius exercere.

8. Illud vltimum videtur satis dubium, praecipue si per paruulos intelligantur pueri qui omnino careant usu rationis: primum quia satis videtur absurdum quod talis paruulus posset sacerdos fieri vel episcopus ordinari. Secundo quia ad susceptionem cuiuslibet sacramenti requiritur propria intentio suscipiendi si sit adultus, vel interpretatiua si sit paruulus, sed in tali paruulo si ordinatur de facto non potest esse propria voluntas suscipiendi ordinem cum non habeat usum rationis, nec interpretatiua, quia licet voluntas parentum vel eorum qui vicem parentum gerunt possit esse interpretatiua voluntatis paruulorum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis paruulorum corporalis vel spiritualis, propter quod intentio parentum eos ad baptismum offerentium vel ecclesiae suscipientium sufficit ad hoc ut paruuli suscipiant sacramentum ordinis quod non est de necessitate salutis, sed supererogationis & constituit hominem in gradu dignitatis, quia quod ad hoc non bene patet quomodo voluntas parentum, vel quocumque aliorum sit interpretatiua voluntatis paruulorum, ea paruuli licite possint talibus dissentire postquam ad annos discretionis peruenerint. Et iterum, quia baptismus ordinatur ad deletionem peccati originalis quod contrauit paruulus ex actu parentum, congruum est quod voluntas parentum sufficiat eis ad suscipiendum baptismum: sed haec causa in aliis sacramentis non habet locum.

9. AD ARGUMENTA in oppositum. Ad primum dicendum quod non est simile de ordine & aliis sacramentis po-

tissimè quantum ad mulieres, quia alia sacramenta ordinantur contra defectum communem viris & mulieribus, ut baptismus & eucharistia, & penitentia, extrema unctio: vel ad actum communem utriusque, ut confirmatio quae ordinatur ad confessionem fidei ad quam tenentur tam viri quam mulieres, sacramentum autem ordinis constituit in gradu excellentiae super alios & doctorem, 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 naturae, non autem quando agit voluntarie, vel ut instrumentum ageris 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 ab ordine diaconatus, sed a benedictione, quia competit ei legere homilias in matutinis, non autem euangelium in missa, vel ministrare circa altare in missa ut diacono conuent: presbyteram verò vocat canon viduam quae habet custodire res ecclesiae, sicut apparet ex sequenti capitulo, mulieres.

QUESTIO III.

Verum sit licitum spiritualia vendere vel emere pretio temporali.

Thom. 2. 2. q. 100.



DICITUR quod ritus de simonia quae est vitium cōtingens quandoque in collatione ordinis. Et primum vtrum sit licitum spiritualia vendere vel emere pretio temporali. Videtur quod sic: quia nihil est magis spirituale quam regnū calorum & remissio peccatorum, sed ista licite possunt emi pretio temporali. Dicit enim Gregorius in homilia: regnū calorum tantū valet quantum habes. Et Dan. 4. dicitur: peccata tua elemosynis redime, ergo multo fortius alia spiritualia possunt emi licite.

2. Item totum ecclesiasticū officium est spirituale quoddam, maxime missae, deinde orationes publicae & privatae, sed pro his licite accipiuntur temporalia: assignantur enim redditus pro missis in capellis dicendis, pro anniuersariis celebrandis, & elemosynae datur bonis viris pro orationibus privatis, ergo &c.

3. Item spiritualis actus est prophetizare, praedicare, visitare, & corrigere, sed pro his licite accipiuntur temporalia, ergo &c. Probatio minoris, prophetis enim dabantur temporalia, ut patet Ro. 9. & Ro. 14. Item praedicatoribus licet accipere stipendia, ut patet 1. Corin. 9. Et praeterea, corrigentes & visitantes accipiunt procuraciones, quare &c.

4. IN CONTRARIUM est quod dicit Gregorius in registro, & recitatur in decreto Paschalis pri. q. 3. cap. altare. vbi dicitur: falcitare & decimas & spiritum sanctum emere vel vendere simoniacam haerem esse nullis fidelium ignorat.

5. RESPONSIO. Dicendum est quod aliquid potest dici spirituale a spiritu sancto increato vel a spiritu sancto creato. Si a spiritu increato, hoc potest esse dupliciter: quia vel est spirituale per essentiam, ut gratia & cetera dona spiritus sancti, vel per attributionem, ut sacramenta quae sunt spiritualia per causam sine qua non, & ad hoc antecedentia concomitantia & consequentia. Spirituale per essentiam nullo modo vendi potest nec de iure nec de facto. Cuius ratio est: quia in omni venditione res vendita potest transferri a vendente in eumentem de facto vel de iure, sed gratia & cetera dona spiritualia per essentiam non possunt ab vno transferri in alterum, nec de iure, nec de facto, ergo non possunt aliquo modo vendi, propter quod in venditione talium semper committitur simonia.

6. Sacramenta verò quae sunt spiritualia per causam vendi quidem possunt de facto, sed nunquam de iure nec licite. Cuius ratio est triplex secundum tria quae sunt in venditione ad quae res vendita habet comparisonem: quae sunt pretium, vendens, & ipsa venditio. Primum ergo patet propositum ex comparisone rei venditae ad pretium sic illa venditio est de se illicita in qua res vendita non potest per pretium recompenari (hoc enim habet natura emptionis & venditionis quod res empta vel vendita compen setur per pretium) sed res spiritualis non potest tergeo vel temporalis pretio recompenari, iuxta illud Proverbiorum 3. de sapientia (& fortiori ratione veritate habet de gratia & spiritualibus pertinentibus ad gratiam) quia pretiosior est cunctis opibus, & omnia quae desiderantur huic non valent coparari, ergo venditio cuiuscunque spiritualis pro quocunque temporali est de se illicita. Hanc rationem tangit beatus Petrus condemnans Simonem primatē simoniae, Actuum 8. dicens: pecunia tua tecum sit in perditionem: quia estimasti donum Dei pecunia possideri.

7. Secundo patet idem comparando rem venditam ad vendentem sic illa venditio est de se illicita in qua venditor non est dominus rei venditae, sed tantum minister ad dispensandum & non ad ven-

ed vendendum, sed praeterea ecclesiasticus constitutus est minister tantum spiritualium ad dispensandum non ad vendendum, ergo si vendantur, venditio illa est de se illicita. Maior patet de se, & 1. questione 1. cap. eos qui per pecunia. vbi dicitur sic: omnis enim dominus quod habet si vult vendit siue seruum siue quid aliud eorum quae possidet, & applicat ad casum nostrum de simonia. Minor probatur. Si quod praeterea non sit constitutus a Deo dominus spiritualium, sed tantum minister & dispensator, primum per illud quod habetur 1. Corin. 4. Si 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 illam administrat sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei. Acceptor autem gratias non ex venditione, sicut dominus dixit Matth. 10. gratias accepistis gratis date, ergo nullo modo licitum est talia vendere.

8. Tertiū patet ex cōparatione rei venditae ad naturam venditionis sic: ille contractus est illicitus in quo natura rei repugnat naturae contractus, est licitus in venditione & emptione rei spiritualis, ergo talis est simpliciter licitus. Maior patet de se, quia natura rei debet competere contractui & e contrario. Minor patet: quia accessorium sequitur naturam principalis, sacramenta autem accessorio sunt ad gratiam, & ideo sequuntur eius naturam. Natura autem gratiae est quod gratis deitur, alioquin non esset gratia, ut habetur Ro. 1. natura autem emptionis & venditionis est quod sit contractus non gratuitus, igitur natura gratiae & spiritualium annexorum repugnat emptioni & venditioni. Patet igitur ex his quod emptio & venditio sacramentorum est de se illicita, & dicitur simoniaca a Simone qui voluit emere gratiam conferendi spiritum sanctum quod videt vbi dicitur dari in sacramentis cōfirmationis per impositionem manuum apostolorum, ut habetur Actuum 8. Vendentes verò propriē Giezū dicitur propter illud quod dicitur de Giezi 4. Reg. 4. quauis omnes tam ementes quam vendentes possint dici simoniaci: quia Simon voluit illam gratiam emere ut posset opera sua venderet.

9. Et idem dicendum est de antecedentibus ad sacramenta, ut sunt vasa sacra, & ius patronatus quod est praesentandi aliquem ad beneficium ecclesiasticum: vasa enim sacra nullo modo carius ratione consecrationis sunt vendenda, ut scilicet ratione consecrationis eorum aliquid plus exigitur, tamen in necessitate ecclesiae vendi possunt quo ad valore eius, quod est in eis potius corporale, ut materia auri vel argenti, & tunc si vendatur personae ecclesiasticae possunt integra vendi, si autem aliis & non ad usum ecclesiae, debentur primo frangi ne sacra tradantur ab aliis quā a ministris ecclesiae: ius verò patronatus per se vendi non potest nec in feudum dari, sed si villa cui ius patronatus est annexo venditur vel in feudum datur, ius patronatus transit cum vniuersitate, ut patet extra de iure patronatus cum feudum. nec propter ius patronatus debet villa vel castrum pluri vendi.

10. Concomitantia verò illa maxime quae inseparabilia sunt ab administratione sacramentorum (ut labor corporalis qui est in administrando sacramenta vel in conferendo ecclesiae) nullo modo vendi possunt sine vitio simoniae, quia labor operantis nunquam cadit sub venditione, sed solum opus, etiam in pure corporalibus: quia si operarius, puta carpenter vel fissor vinearum posset opera sua exercere sine labore quocunque, nihilominus posset ea vendere, & si laborando exerceat praedicta opera & ea vendat plus propter laborem, nihilominus emens non emit plus propter laborem, sed propter factum operis ad quod nihil facit labor operantis, quia si sine labore fieret & quales fructus fieret ementi praedicta opera, unde labor secundum se nunquam emitur ex intentione emētis, sed solum opus cui annexus est labor. Et ideo si opus cōfessionis & administrationis sacramentorum & aliorum spiritualium non potest cadere sub venditione sine vitio simoniae, nec per confessionem labor qui est in tali opere vendi potest nisi simoniace: & dicere oppositum est ridiculum & praeterea velamentum exculatio nis simoniacorum qui possunt dicere non vendimus sacramenta, sed laborem quae habemus in baptizando & in celebrando missas, & in confessione, & in administratione aliorum sacramentorum.

11. Si quid ergo licite recipit minister ecclesiasticus dispensando sacramenta, non recipit illud ut pretium operis, vel laboris, sed ut sustentationem ministerii. Et idem dicendum est de officiis consequentibus ad sacramenta suscepta ut praebit in solutione argumentorum. Eorum autem quae dicuntur spiritualia a spiritu creato, quaedam sunt spiritualia per essentiam, ut scientia & virtutes acquisite: & haec nullo modo vendi possunt etiam de facto per eandem rationem quae sita est prius de gratia & spiritualibus per essentiam. Alia verò sunt spiritualia per attributionem, ut docere, cōsulare, testificari: & vendere talia non est simoniacū, sed quandoque est aliud genus peccati, quandoque verò nullum. Quando enim aliquis tenetur tales operas exhibere, vendere eas est iniustum, propter quod cum iudex ex officio suo teneatur iu-

dicare & testis ex eo quod subditus est iudicio teneatur testificari, non potest iudex absque iniustitia vendere suū iudicium, nec testis suum testimonium, licet possit expensas petere quas facit veniendo ad locum iudicij & redeundo. Ex quo sequitur quod cum sigillum iudicis non sit nisi testimonium sui iudicij, non video quomodo pro sigillo suo iudex possit aliquid petere, nisi forte expensas earum & 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 consilium & aduocatus suum patrocinium.

12. AD PRIMUM argumentum dicendum quod regnum caelorum proprie non venditur cum Deus nihil recipiat a nobis, sed meremur illud bonis operibus: quod meritum Greg. vocat emptionem, & improprie. Per idem patet ad illud quod dicitur Daniel. 4. Peccata tua elemosynis redime.

13. Ad secundum dicendum quod pro missa, anniuersario, oratione quocunque publica vel privata non est licitum accipere aliquid temporale, ut pretium, sed ut aliquid ordinatum ad sustentationem ministerii, unde super illud Timo. Qui bene praesunt presbyteri dicit glossa Aug. accipiunt necessitate sustentationis a populo, mercedem autem dispensationis a domino.

14. Ad tertium dicendum quod manera exhibebatur bonis prophetis magis in sustentationem eorum, ut libere vacarent spiritualibus quam ad emenda munera prophetiae. sic dicit Hieron. super Michiam. Mali tamen prophetae talia recipiebant, ut munera prophetiae & peccabant. Similiter opus praedicationis potest esse pro pecunia non tanquam pretio sed tanquam re de qua est praedictio: potest enim praedicari, ut pecunia detur ad fabricam ecclesiae, vel ad sustentationem pauperum, sicut de aliis operibus ecclesiae, licitum est etiam eam accipere ad sustentationem praedicationis. Per idem patet id ad quod arguitur sic de visitatione & correctio ne: quia procuratio quae recipitur non est pretium correctionis vel visitationis, sed sustentatio ministerii, similiter cum quis absoluitur ab excommunicatione pecunia quandoque recipitur non ut pretium absolutionis, sed ut pena delinquentis: in quo tamen casu multum esset caueda nota cupiditatis.

QUESTIO IIII.

Verum simonia committatur illis tribus modis cōsuetis assignari, scilicet per munus a manu, per munus a lingua, & per munus ab obsequio.

Thom. 2. 2. q. 100. ar. 5.

DICENDUM quod ritus de simonia committatur illis tribus modis cōsuetis assignari, scilicet per munus a manu, per munus a lingua, & per munus ab obsequio. Arguitur sic quod non, quia simonia committitur sola voluntate, unde & dicitur quod est sitio diuoluntatis emendi vel vendendi aliquid spirituale pro temporali: sed talis voluntas potest aliquis habere sine praedictis tribus vel aliquorum, ergo &c.

2. Item simonia ortū habuit a Simone a quo nomen accepit, sed ille obrulit solum pecuniam quae est munus a manu, ut habetur Actuum octauo, ergo per solum munus a manu committitur simonia.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Urbanus Papa, & habetur in decretis 1. q. 3. cap. saluator. vbi dicitur, quod simonia committitur per munus a lingua, & per munus a manu, & per munus ab obsequio.

4. RESPONSIO. Dicendum est quod simonia ut est solum peccatum sola voluntate committitur sine quocunque exteriori opere, sicut & cetera peccata: cum omne peccatum essentialiter consistat in actu voluntatis, sed talis simonia non inducit poenam iuris sed solum poenitentia purgatur, sicut habetur extra de simonia circa finem. Simonia autem quae inducit poenam iuris committitur tripliciter, scilicet per munus a lingua, & per munus a manu, & per munus ab obsequio. Et ratio huius est, quia simonia consistit in emptione vel venditione spiritualium, emptio autem & venditio non solum consistunt in datione & acceptione pecuniae, sed omnium eorum quorum pretium potest numerari: potest enim emi vinum soluendo pretium de blado vel de quocunque alio temporali, sed omnis rei temporalis pretium potest numerari mensurari, ergo quicunque pro aliqua re temporali vel commodo dat aliquid spirituale, simoniam committit.

5. Commodum autem temporale potest aliquis expectare tripliciter ab alio, vel ex parte animae, sicut est amicitia vel fauor aliquis: & quantum ad hoc est munus a lingua quod consistit in precibus quas exaudiendo acquirit quis amicitia vel fauorē temporalem. Vel ex parte corporis, sicut est aliquis actus corporali ter exercitus: & quantum ad hoc est munus ab obsequio. Vel est aliquid exteriorum bonorum, mobilium vel immobilium, & sic est munus

est munus à manu: propter quod his tribus modis committi potest simonia, cum pro aliquo eorum confertur aliquod spirituale, vel spirituale annexum.

6. Est tamen hic advertendum quod munus à manu, vel est tale & tantum quod presumitur inclinare affectum ad collationem rei spiritualis, & tunc committitur simonia, aut est ita modicum quod non presumitur inclinare affectum, & tunc non est simonia: hoc quidem est verum quantum ad iudicium ecclesie que ex exterioribus sic presumit, sed quo ad Deum & conscientiam semper est simonia, si propter munus magnum vel parvum conferatur quodcumque spirituale. Similiter de munere à lingua, quod consistit in precibus, distinguitur: quia preces vel sunt pro digno vel sunt pro indigno: si pro indigno, clare patet quod nihil aliud movet ad exaudiendum tales preces nisi favor precantis, aut periculum quod timeatur, nisi preces potentis exaudiatur, quare preces dicuntur armate: & ideo in hoc casu semper est simonia, cum ad tales preces aliquod spirituale datur. Si vero preces sunt pro digno quantum ad iudicium hominum, probabile est quod dans magis moveatur intuitu dignitatis personae quam favore precis. Verum tamen si principaliter moveatur favore precum vel timore rogantis, quantum ad Dei iudicium simoniam committunt, & rogatus qui dat, & rogans si hoc intendat.

7. Similiter intelligendum est de obsequio: quia quantumcumque sit honestum simonia est, si pro eo datur ecclesiasticum beneficium. Alio enim modo potest episcopus clericum sibi servientem remunerare. Si vero episcopus expertus est dignitate clericum ex diuturnitate temporis quo ei servivit, potest ei licite conferre officium & beneficium ecclesiasticum, habendo oculum ad dignitatem & non ad servitium impensum. Dicit enim Greg. in regitro: ecclesiastici utilitatibus deservientes, ecclesiastica digno est remuneratione gaudere. Ratio autem omnium prædictorum talis est. Id est iudicium de pecunia & de omni comodo temporali quod potest per pecuniam comparari, sed quodcumque munus à manu magnum vel parvum, quodcumque obsequium quantumcumque honestum, favor personæ, est comodum temporale quod potest per pecuniam comparari, ergo sicut est peccatum simoniae si conferatur aliquod spirituale digno vel indigno pro pecunia, similiter est peccatum simoniae si conferatur digno vel indigno aliquod spirituale pro munere ab obsequio, à manu, & à lingua, si ad hoc habetur respectus: habet autem respectus ad hoc, quando sine his non esset aliis collatorum.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod simonia ut est solus peccatum, sola voluntate committitur, ut autem inducit penam iuris, committitur illis tribus modis, scilicet per munus à manu, & munus à lingua, & munus ab obsequio: sic intelligendum est dictum Urbani papæ allegatum in argumento ad oppositum.

9. Ad secundum dicendum est quod licet emptiones & venditiones fiant communiter mediante pecunia, sunt tamen etiam mediantibus aliis que per pecuniam possunt compensari: & ideo licet communiter mediante pecunia committatur simonia quam Simon obtrulit, quia eam in promptu habuit potest tamen committi aliis modis qui per pecuniam possunt compensari.

QUÆSTIO V.

Utrum prælatus aliquis possit excusari à vitio simoniae conferendo pro pecunia simplicem canonicum, vel simplex beneficium cui non sit annexa cura animarum, vel sacer ordo.



ITEM queritur, utrum prælatus aliquis possit excusari à vitio simoniae conferendo pro pecunia simplicem canonicum, vel simplex beneficium cui non sit annexa cura animarum vel sacer ordo. Et videtur quod saltem papa vel inferiores prælati ex commisso sione papæ possint in hoc casu excusari à peccato: quia quod non est simoniacum de se nisi ex iuris prohibitione non ligat papam nec inferiores cum quibus papa dispensat, sed conferre simplicem canonicum, vel aliud beneficium cui non est annexa cura animarum nec sacer ordo non est de se simoniacum, sed solum ex prohibitione iuris, ergo &c. Maior patet, quia iustitia canonum non ligant papam nec illum cum quo papa dispensat sicut nec leges imperatorem. Probantur hæc ff. de le. princeps. & 9. quæstione 3. cap. cuncta per mundum. Minor probatur primo per Hostiensem qui dicit hoc expressè extra de simonia. supra vltimum capitulum. Et probatur per rationem: quia non videtur quod aliquid sit de se simoniacum nisi emptio & venditio sacramentorum, ut patet per illud quod legitur Actuum 8. unde radix simoniae processisse videtur. Simoni enim à quo & simonia dicta est voluit pro pecunia emere gratiam conferendi spiritum sanctum quem videbat visibiliter dari in sacramento confirmationis per impositionem manuum apostolorum, sed in simplici canonicatu & beneficio sine cura & sacro ordine nulla est obligatio ad susceptionem vel

administrationem cuiusvis sacramenti, ergo vendere vel emere tale beneficium non est de se simoniacum.

2. Item quando spirituale & corporale sunt annexa, licitum est ex venditione temporale transire spirituale in alterum, dum modo propter spirituale non augeatur pretium, ut patet in iure patronatus quod transit villa vendita: ut habetur extra de iure patronatus, cum seculum, sed in simplici canonicatu sunt annexa spirituale cum temporalibus, scilicet officium cum præbenda, ergo cum præbenda possit vendi, videtur quod cum ea possit transire canonicatus licite, dummodo non plus vendatur præbenda propter canonicatum.

3. Item non minus sunt spiritualia sacramenta antecedentia quam consequentia, sed antecedentia ad sacramenta ut sunt vasa sacra possunt licite vendi dummodo non plus vendantur ratione consecrationis (ut dictum est in præcedente quæstione) ergo quodcumque beneficium ecclesiasticum cum sit consequens ad sacramenta vel natum consequi potest licite vendi dummodo non plus vendatur ratione spiritualis. Et confirmatur, quia pure spirituale nullo modo licitum est vendere, temporale vero omnino potest vendi: ergo quod est partim spirituale & partim temporale (ut canonicatus & præbenda) potest aliquo modo vendi.

4. Item sicut ad imperatorem pertinet dispensatio magistratuum, sic ad papam dispensatio officiorum ecclesiasticorum, & sicut non licet ambire magistratum pro pecunia, sed est vitium ambitus, sic non licet ambire beneficium ecclesiasticum pro pecunia, sed est vitium simoniae: sed imperator vendens magistratum pro pecunia non committit in legem Iuliam ambitus, immo tenetur committere quod in curia principis non potest committi ambitus, ergo similiter si papa conferat beneficium ecclesiasticum pro pecunia non committit simoniam.

5. IN CONTRARIUM arguitur: quia magis est spirituale auctoritas officii ecclesiastici quam auctoritas docendi quantumcumque per humanam scientiam, sed auctoritas vel licentia docendi non potest sine peccato vendi, ut habetur extra ne pro licentia docendi aliquid exigatur, quasi per totum, ergo fortiori ratione auctoritas officii ecclesiastici nullo modo licite potest vendi, sed in simplici canonicatu est auctoritas officii ecclesiastici, ergo &c.

6. RESPONSIO. A. Aliquem excusari à simonia in collatione simplicis beneficii potest dupliciter intelligi. Uno modo quod non incurrat penam debitam simoniaci ex statuto iuris. Alio modo quod nec culpam committat nec penam iuris incurrat. In primo casu clarum est quod papa vel ille cum quo papa dispensat non potest committere simoniam, quia sicut dictum fuit in arguendo, sicut leges non ligant imperatorem ita nec canones papam, sed potius leges vim habent ex imperatore & canones ex auctoritate papæ: propter quod papa vel ille cum quo dispensat non ligatur statuto canonum, ut incurrat penam à canone taxatam, & in hoc articulo quæritur non est dubium. Si autem intelligatur secundum modo, an aliquis possit excusari ne in casu nostro committat simoniam, id est culpam simoniae, sic quæritur dubitabile est maxime de papa. Circa quod proceditur sic, quia primo ostenditur in generali quod papa potest committere culpam simoniae, sicut quicumque inferior prælatus. Secundo ostenditur specialiter quod in casu nostro papa peccaret vitio simoniae, sicut quicumque alius.

7. PRIMVM declaratur sic: omne peccatum est de iure ab aliqua lege naturali, vel divina, vel humana recte positum. Unde Ambrosius dicit, quod peccatum est dictum factum, vel concupitum contra legem Dei, quæcumque autem lex loquitur hic qui sub lege sunt, R. o. 3. Ex quo potest licet argui omnis homo faciens contra legem cui subiectus est peccat, sed omnis homo vendens spirituale pro temporali peccat contra legem naturalem & divinam cui omnes subiecti sunt tam papa quam alij, ergo omnis talis peccat, & non nisi peccato simoniae, ergo &c. Maior patet ex his quæ dicta sunt statim. Minor vero ex his quæ dicta sunt in præcedente quæstione.

8. QVANTVM ad secundum sic proceditur, quia primo ponitur opinio aliorum, deinde illud quod verius creditur. Primo ergo sciendum quod quidam distinguunt quod aliquid potest dici simoniacum dupliciter. Uno modo de se, & id est prohibetur in iure. Alio modo ex sola iuris prohibitione. De se sunt simoniaca quæ prohibentur vendi in nouo & veteri testamento, ut sacramenta, cetera vero sunt tantum simoniaca, quia prohibita: & hæc distinctio habetur extra de officio iudicis de le. cap. ex parte. in glo. ordinaria, cui concordat Innocentius & Hostiensis. Hoc supposito dicunt quod papa peccaret peccato simoniae in omnibus quæ essent de se simoniaca, in alijs autem non: vendere autem simplicem canonicum vel simplex beneficium ecclesiasticum non est simoniacum, nisi quia prohibetur, ut in eadem glo. dicitur, propter quod papa qui non ligatur aliqua prohibitione iuris potius non committit vitium simoniae in hoc casu etiam quo ad culpam.

Sed hic

9. Sed hic est duplex defectus. Primus est, quia distinctio non est bona. Secunda est, quia conclusio non est vera. Primum patet duabus rationibus & exemplo. Primi ratio est talis: circa illud quod non est de se malum, nisi quia prohibitum non convenit peccare nisi peccato simplicis inobedientie, quia in talibus tota ratio peccati est ex transgressione prohibitionis & non ex natura facti, transgressio autem prohibitionis est peccatum simplicis inobedientie: si ergo venditio simplicis beneficii non sit de se simoniaca, impossibile est quod ex prohibitione iuris sit ibi nisi sola inobedientia. Secunda est talis: simonia est venditio rei spiritualis pro temporali, sed prohibitio iuris non mutat naturam rerum ut de temporali faciat spirituale vel e converso, ergo ubi non est simonia ex natura rei non potest esse ex prohibitione iuris, hoc etiam patet per exemplum, quia comedere plures in die non est de se illicitum, sed solum ex prohibitione iuris quo ad dies ieiuniorum, qui autem comedit debet ieiuniorum plures in die non peccat, nisi peccato foris inobedientie, similiter mentiri iocose, non est nisi peccatum veniale. Si autem superaddatur præceptum prælati ne quis mentitur, tunc mentiendo non additur simplicis mendacii, nisi peccatum simplicis inobedientie, & sic est in omnibus: quia prohibitio hominibus vel iuris non addit nisi peccatum simplicis inobedientie: quia tamen prædicta distinctio in iure notatur per iurisperitos, ideo ne videamur totaliter reprobare dictum iuristarum potest exponi sic: quod illud quod non est simoniacum de se potest esse simoniacum ex prohibitione, non quidem quo ad culpam, quia ibi non potest esse culpa simoniae, sed inobedientie, ut dictum est, sed quo ad penam. Quia faciens contra talem prohibitionem iuris similiter pena puniatur ac si esset verè simoniacus, contingit autem quandoque quod illa peccata similia nomine censentur quæ pena simili puniuntur, & hoc modo aliquid dicitur simoniacum, quia prohibetur, sicut permutatio beneficiorum quæ sit sine auctoritate superioris non est de se simoniaca: possit enim quis licite permutare canonicatum suum in canonicatum alterius (si hoc faceret ea intentione, ut proficeret magis in alia ecclesia quam in ea quam habet) nisi prohibitio iuris esset in contrarium, propter quam hoc iudicatur simoniacum nisi fiat auctoritate superioris cuius est iudicare, ne quis transiret de ecclesia in ecclesiam cupiditate maioris lucri & non animo magis proficendi.

10. Conclusio etiam non est vera, quia venditio beneficii ecclesiastici est de se simoniaca, ut postea patebit, & est prohibita iure divini in evangelio Mat. 10. non quidem in se, sed in suo simili: non enim minus spirituale auctoritas eligendi episcopum, & officii ecclesiastici quam auctoritas predicandi, sed in simplici canonicatu est auctoritas eligendi episcopum & officii ecclesiastici: cum ergo prædictum prohibetur vendi Mat. 10. similiter (imò fortiori ratione) prohibetur vendi auctoritas eligendi episcopum siue officii ecclesiastici quæ est in simplici canonicatu.

11. DICENDVM est ergo aliter quod conferre pro pecunia simplicem canonicum est simoniacum de se, & non solum ex iuris prohibitione. Quod patet sic: in simplici canonicatu sunt duo, scilicet officium ad quod quis mancipatur, & beneficium temporale quod inde percipitur, beneficium enim datur propter officium ad sustentationem ministerii. Illud autem beneficium non est aliud quam quoddam emolumentum temporale datum à fundatoribus ecclesiarum & alijs devotis personis loco & officio pro sustentatione ministerii qui debet in loco officii, institui autem ministerium pro tali officio & pro tali loco pertinet ad prælatum cuius est iudicare de idoneitate ministerii, sed quod institutus recipiat beneficium non est ex dono prælati qui nihil iuris habet in beneficio quo ad hoc, sed ex dono fundatorum qui tale beneficium dederunt ministro servituro, & in tali loco & in tali officio, & hoc facit in iure in authent. de sanctissimis episcopis & clericis. Si quis oratorij domum collatione ex. ubi expressè dicitur, quod fundatores ecclesiarum debent expensas clericis ministrare, sed clerici debent institui per episcopum, & institui debet obsequium dare suis ecclesijs & adimplere ministerium ecclesiasticum. Ex quo licet arguitur: dare spirituale pro temporali est de se simoniacum & contra ius naturale & divinum, ut patet ex præcedenti quæstione, sed vendere simplicem canonicum est dare directè spirituale pro temporali, ergo est de se simoniacum, & contra ius naturale & divinum, sed hic nullus potest excusari à peccato, ergo &c. Minor patet ex dictis: quia prælatus non dat aliquod beneficium nisi quia instituit ministerium ecclesiasticum, institutio autem ministerii ad divinum officium est pure spiritualis pro ut loquimur de spirituali, quod de facto vendi potest, ergo &c.

12. AD PRIMVM ARGUMENTVM principale dicendum est per interemptionem minoris: & quod dicit Hostiensis non est necessarium sequi nisi quis voluerit: quod autem subditur quod in scriptura sacra non invenitur damnatum aliquem ut simoniacum nisi benedictio sacramentorum & operatio miraculorum, falsum est. Mat. enim 10. prohibetur vendi omnes

actus spirituales ad quorum aliquos simplex canonicatus deputatur, in lege etiam veteri reprobatur quod aliquis fieret minister per pecuniam, ut habetur 3. Reg. 13. quod quicumque volebat, implebat manum suam & fiebat sacerdos excelsorum.

13. Ad secundum dicendum est quod non est simile de iure patronatus & de collatione beneficiorum quia ius patronatus cum transit vendita villa vel caltro non venditur directè & primo, quia super ipsum non cadit venditio sed super villam vel caltrum, nec venditur etiam secundario, quia non plus venditur villa vel caltrum propter ius patronatus annexum alioquin esset simonia, sed si venderetur beneficium ecclesiasticum venditio caderet directè super illud quod esset spirituale, quia prælatus non habet aliter dare beneficium, nisi quia habet instituire ministerium ad officium. Et ideo si aliquid venderetur hoc primo modo venderetur, & ratione huius quodcumque temporale annexum: & sic caderet venditio directè super illud quod esset spirituale, quod non potest fieri sine vitio simoniae.

14. Ad tertium patet per idem, quia antecedentia ad sacramenta (ut vasa sacra) possunt vendi licite dummodo non vendantur plus ratione consecrationis: quia super illud quod est corporale cadit venditio directè, sed officium consequens ad sacramentum est secundum se spirituale, & ideo vendi non potest, nec ratione temporalis beneficii annexi consequentia, cum non transferatur, nisi prius translatum beneficium, propter quod oportet venditionem primo cadere super officium quod est spirituale.

15. Et per hoc patet ad sequentem confirmationem: quia quando aliquid est partim corporale & partim spirituale, potest aliquo modo vendi ratione corporalis, quando vendens directè & per se potest illud corporale in aliud transferre & non mediantem spirituali, quod non est in proposito.

16. Ad quartum dicendum quod imperator vendens magistratum, licet non peccet in legem Iuliam, peccat tamen in legem naturalem cui subicitur: similiter papa si vendat quodcumque officium ecclesiasticum, licet non peccet in canonem cui non subicitur, peccat tamen in legem divinam cui subicitur.

Sententia huius distinctionis xxvj. in generali & speciali.



CUM ALIA sacramenta. Superius determinavit magister de sacramento ordinis quod pertinet ad spirituales ecclesie multiplicationes: hic determinat de sacramento matrimonij quod pertinet ad multiplicationem eius carnalem: unde ille tractatus dividitur in quatuor. Primo determinat de matrimonio in se. Secundo quantum ad eius causam efficientem. Tercio quantum ad eius causam finalem. Quarto quantum ad eius bonam. Quinto quantum ad eius causam materialem, scilicet personas contrahentes. Secunda in principio sequentis distinctionis ibi. Post hæc advertendum est. Tertia circa finem post 30. dist. ibi. Postposita quæ sit causa efficiens. Quarta 31. dist. ibi. Post hæc de bonis coniugij. Quinta 34. dist. ubi superest attendere. Prima est præsentis sectionis. Et dividitur in duas. Primo determinat matrimonij institutionem. Secundo eius significationem. Secunda ibi. Cum ergo coniugij. Prima in duas. Primo ponit duplicem matrimonij institutionem ostendens cum hoc earum differentiam. Secundo remouet quorundam errorem ibi, fuerunt autem nonnulli.

2. IN SPECIALI sic procedit, & primo proponit hoc sacramentum ante peccatum institutum fuisse cum dixit Adam: nunc o es ossibus meis. Fuit etiam matrimonium post peccatum institutum, & sic habet duplicem institutionem: differt autem prima institutio à secunda. Quia prima facta est in paradiso, secunda extra paradisum. Item prima ad effectum naturæ multiplicandæ. Secunda ad remedium concupiscentiæ. Item prima fuit in præceptum necessitatis. Secunda fuit voluntaria à tempore multiplicationis generis humani, & est accipienda secundum indulgentiam accipiendæ est autem quandoque indulgentia pro remissione, quandoque pro concessione, quandoque pro permissione, hic autem pro permissione accipitur: permittitur autem coniugium non quali malum, sed quasi minus bonum. Postea condemnatur error damnantium & desertantium nuptias, ostendens quod bona res est matrimonium per hoc quod Christus interfuit nuptijs, & præcepit uxorem à viro non dimitti. Vltimo dicit quod matrimonium est signum coniunctionis Christi & ecclesie in conformitate naturæ, & signum unionis in charitate, quæ duo matrimonium carnali copula consummatum perficere significat, & ideo perfectum est: matrimonium autem in quo est consensus animorum sine carnali copula deficit ab hac perfecta significatione. Est tamen verum matrimonium, licet quædam auctoritates in contrarium dicere videantur: matrimonium etiam tale

ubi

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 sacramenta, sed in hoc non convenit viuiocum matrimonio & ceteris sacramentis, ergo &c. Maior patet ex his que dicta sunt in precedentibus de sacramentis no. le. Minor probatur, quia in ceteris sacramentis, puta in baptismo, confirmatione, ordine, extrema unctione, & penitentia preter omne actum suscipientium sacramentum est aliquid extrinsecus quod eis applicat, sicut aqua in baptismo cum de terminata forma verborum, & in ceteris similiter, & etiam in penitentia de qua minus videtur, quia preter omnem actum penitentis applicatur ei verba sacerdotis absolventis, in matrimonio autem nihil est de predictis: quia ad matrimonium sufficit verba contrahentium exprimentia consensum suum sine quocunque extrinsecus appposito, vel eis applicato, ergo quantum ad hoc quod sacramentum est opus est operatum homini extrinsecus appositum, non est viuiocum inter matrimonium & cetera sacramenta no. le. Et si dicatur quod verba vnius coniugum applicantur alteri extrinsecus, & e converso, quando vir dicit, accipio te in uxorem, & mulier dicit, accipio te in maritum, adhuc non est hic plena viuiocatio cum his que extrinsecus aguntur in ceteris sacramentis, quia in aliis sacramentis applicatio non fit per suscipientes sacramenta, sed per alium. Et ideo sacramentum dicitur signum sensibile extrinsecus appositum, in matrimonio autem predicta applicatio fit per suscipientes & non per exteriores, quare non est consimilitudo hic & ibi. Item matrimonium non solum contrahitur inter presentes exprimentes sibi invicem consensum suum, sed inter absentes per litteras vel per nuntium, & tunc non est applicatio, vel non est eiusdem rationis cum applicatione que fit in ceteris sacramentis in quibus oportet suscipientem sacramentum esse realiter presentem conferenti: non enim episcopus potest conferre ordines vel sacramenta confirmationis, vel baptismi, vel extreme unctionis, vel sacramentalis absolutionis peccatorum his qui sunt ab eo per longa spacia terrarum semoti, sed solum presentibus, nec sacerdotes existes in Hispania possunt consecrare panem existentem in India, mulier autem existens in Francia contrahere potest cum viro existente in Hispania, & est verum matrimonium & ratum, quare non est viuiocatio applicatio hic & ibi.

12. Tercio patet idem ex eo quod sacramentum adhibetur ad effectum sanctificationis spiritualis. Ex quo arguitur: si sacramentum aut esset gratiam non habenti nisi ponat obicem, aut si habet, auget eam, sed matrimonium nullum istorum facit, ergo non est sic & viuiocum sacramentum sicut & alia sacramenta no. le. Maior supponitur. Minor probatur: quod enim matrimonium non conferat gratiam non habenti satis patet, quia hoc pertinet solum ad sacramenta que ordinantur ad remissionem culpe mortalitatis, ut sunt baptismus & penitentia, nec auget eam prius habenti, quia continentibus in gratia & postea contrahentibus non augetur gratia sed potius minueretur, sed gratia & charitas recipiunt 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. le. alia a baptismo licet ordinatio ecclesie potest habere vim precepti, nihilominus tale preceptum nunquam est de necessitate sacramenti, ut patet ex precedentibus, sed ordinatio ecclesie circa matrimonium est de necessitate matrimonij, facit enim ecclesia personas illegitimas ad contrahendum, & de illegitimis facit legitimas, ut patet, ergo matrimonium non videtur esse viuiocum sacramentum cum predictis.

14. Quinto, quia absque baptismo nullus est susceptivus sacramenti proprie dicti, cum baptismus sit ianua 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 facto in omni sacramento, cum quodlibet consistat in opere operato, sed in tali matrimonio nihil est de novo factum (solum enim sunt baptizati) baptismus autem est distinctum sacramentum a matrimonio: sicut ergo tale matrimonium ante baptismum non fuit sacramentum viuiocum cum predictis, ita nec post, cum verum sit & ratum, & mirum est quod aliqui volunt quare plenam viuiocationem inter sacramenta que sunt precise no. legis, & tenentur sola fide, & matrimonium quod non est solum in nova lege sed fuit in veteri lege & ante omnem legem scriptam & prolatum innocentie quam naturae corrupte, & est precise de dictamine rationis naturalis absque fide excepta significatione coniunctionis Christi & ecclesie.

15. PER hoc patet responsio ad argumenta utriusque partis, etenim prima probant quod matrimonium non est sacramentum strictum & proprie dictum sicut alia sacramenta no. le. sed non probant

quod 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 aliquid indigenti detur pecunia, pecunia est ipsi remedium ne egeat te copulatus foretur, & tamen datio pecunie non est sacramentum: si cum per actum in matrimonij homo satisfaciat concupiscentie matrimonij, est ipsi remedium ne ipse incutatur ad alias corruptelas puta fornicationem vel adulterium, & sic est in omnibus que ex natura actus impediunt peccatum ne fiat, talia autem non sunt sacramenta, sed solum illa remedia que ex natura actus non habent hoc facere, sed ex divina 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 sicut large, est etiam quod nullo modo esset sacramentum, adhuc cognitio eius pertinet ad iudicium ecclesiasticum: quia cognitio de hoc quod est pure peccatum & pertinet ad solam conscientiam, nec legitur remissa temporaliter in rebus vel personis pertinet ad iudicium ecclesiasticum, talis autem est error circa matrimonium, ideo quo ad hoc causa matrimonij est pure spiritualis & pertinet ad iudicium ecclesiasticum.

Sententia huius distinctionis xxvii. in generali & speciali.

Respondeo ad advertendum est. Superius determinavit magister de matrimonio secundum se quantum ad eius institutionem hic determinat de eo per comparationem ad causas efficientes, & ista pars dividitur in duas. Primo ostendit consensum matrimonij causam esse sufficientem. Secundo ostendit quod illa debeat esse ille consensus 28. dist. ibi, sic queri solet. Prima est principalis lectio, & dividitur in tres. Primo promissio de quo est intentio distincti matrimonij. Secundo ostendit causam effectivam. Tercio excludit quendam errorem. Secunda ibi, Efficiens autem causa. Tertia ibi, Quidam tamen asserunt. Hoc tertia dividitur in duas. Primo ponit errorem, & erroris confirmationem. Secundo determinat veritatem. Secunda ibi, Hic autem ita responderetur.

2. IN speciali sic procedit, & proponit primam proemiam in quo apparet quod de matrimonio vult determinare, & distincti matrimonij communiter dicitur quod est viri & mulieris maritalis coniunctio inter legitimas personas individualium vite consuetudine retinens, ad quam individuali consuetudinem pertinet mutua redditio debiti, & quod unus sine altero vivere continentia non possit, nec se alteri altero vivente copulare possit. Postea dicitur quod causa in matrimonij est consensus cordium per verba de presenti expressus, alter enim matrimonium fieri non potest. Et confirmatur per plures auctoritates que dicunt coniugium esse post talem consensum, licet carnalis copula non sequeretur. Postea dicitur quod aliqui dicunt ante carnalem copulam sponsalia esse & non coniugium, & aliquos sponsores, & aliquas sponsas non coniugere, & hoc quidem probatur: quia sponsus invita sponsa potest monasterium eligere, coniugatus vel coniugata non potest. Aliquando enim auctores vocant coniuges, quia futuri sunt coniuges. Vltimo determinat distinguendo de sponsalibus dicens, quod sponsalia de futuro coniuges non faciunt, sed sponsalia de presenti. Quod probatur per multa iura, quod quidam sunt sponsalia de futuro, quidam de presenti. Probat etiam quod illa sponsalia differunt, quia post sponsalia de futuro, licet sponsus ad ordines accedere, non autem post sponsalia de presenti, &c.

Quaestio II. Vtrum consensus expressus per verba de presenti causet matrimonium.

Circa distinctionem istam quaeruntur quatuor. Primum est vtrum consensus expressus per verba de presenti causet matrimonium. Et videtur quod non: quia propositum est causa proposita, & oppositum est causa opposita, sed dissensus qui opponit consensui non solvit matrimonium, ergo consensus non causet matrimonium, ergo consensus obligatur.

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 professio 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 littera.

5. RESPONSIO. Dicendum quod ad matrimonium requiritur consensus per verba de presenti, vel per aliquid quod tenet

neat vicem verborum. Quod requiratur consensus patet, quia res que est liberi vnius non transit in iurisdictionem nisi de consensu domini, aut superioris, sed quilibet de vir quam mulier habet liberum dominium super corpus suum quantum ad actum carnalem qui ordinatur ad conservationem speciei, hic enim actus non cadit sub servitute, sed solum opera manualia & exteriora, ergo cum per matrimonium transeat ius & potestas corporis vnius coniugis in alterum, oportet quod hoc sit per liberum consensum cuiuslibet eorum: non enim invenitur auctoritas Dei qui in hoc est superior dominus, sed pressa in contrarium. Quod autem requiratur consensus expressus per verba patet sic: quia matrimonium vel est sacramentum vel contractus solum, si sit sacramentum requirit aliquid sensibile signum, cum hoc sit de ratione sacramenti, ut dictum fuit in principio huius libri: tale autem non est nisi expressio verborum. Si vero sit contractus, idem sequitur, quia contractus civilis quo obligatur 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 causat contractum obligatorium, vel est matrimonium, sed requiritur expressio verborum, vel per nuntios & signa que inter muros tenent vicem verborum, vel per litteras inter absentes vel aliquid huiusmodi. Quod autem illa verba debeant esse de presenti & non de futuro patet: quia qui promittit se si quid facerem non dum facit illud, sed per verba de futuro non est nisi promissio de contrahendo matrimonio, ergo per talia verba non dum contrahit.

6. AD PRIMUM argumentum dicendum quod illa propositio, si oppositum in opposito, &c. veritatem habet, quando aliquid est causa sufficientis, non solum efficiens, sed conservans: consensus autem qualitercumque expressus non est causa sufficientis matrimonij nisi supposita institutione divina que non concurret cum dissensu ad dissolvendum in matrimonium, sicut cum consensu ad contrahendum, ideo non valet. Item licet sit causa aliquo modo efficiens, non tamen conservans.

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 que fit homini qui non potest videre nisi que exterior patet, & ideo preter consensum interius requiritur expressio eius per verba exteriora vel signa vicem verborum gerentia.

8. Ad tertium dicendum, quod obligatio professionis fit per verba de presenti, ut cum dicitur facio professionem: sed obligatio ad actus futuros fit per verba de futuro, ut promitto quod ero tibi obediens, &c.

Quaestio II. Vtrum matrimonium solvatur per religionis ingressum.

Respondeo quaeritur vtrum matrimonium solvatur per religionis ingressum. Et videtur quod sic: quia minus vinculum solvitur per maius, sicut votum transmarinum solvitur per ingressum religionis, & vinculum ingressus religionis minoris per ingressum maioris: sed vinculum matrimonij cum sit humanum minus est quam vinculum religionis quod est divinum, ergo &c.

2. Item qui spiritui Dei aguntur illi non sunt sub lege (ut dicitur Gal. 3.) sed qui ingreditur religionem videtur duci spiritui Dei & lege privata, ergo non subiacet legi matrimonij.

3. IN CONTRARIUM est, quia apostolus pri. Corin. 7. prohibet vacare orationi etiam ad tempus nisi de consensu partis: & ibidem dicit quod mulier est alligata viro quando vivit eius vir, ergo vinculum matrimonij non solvitur nisi per mortem.

4. RESPONSIO. Matrimonium potest solvi dupliciter. Uno 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, hic solvitur per ingressum religionis, sicut expressum declaratum est extra de consecr. coniugatorum, c. 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 uxoris suae, nec e converso: quando autem aliquis proficitur religionem, ponit prelatum vice Dei in perfecta possessione sui, & quia in promissionebus sortitur est promissio possessionis, ideo talis debet & potest in religionem manere & non redire ad matrimonium. Sed haec ratio non videtur valere, quia secundum ea qui contraherent cum aliqua prima per verba de presenti, & ante carnalem copulam acciperet aliam, & illam cognosceret, solveretur 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, quamvis ex post 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 solveretur per religionis ingressum sicut non consummatum: perfectior enim est status religionis quam status matrimonij consummati, illud autem non est verum, ergo &c.

8. Alij autem dicunt quod hoc est propter statutum ecclesie, sed hoc non valet, quia statuta ecclesie nunquam solvunt matrimonium, nisi quia prius statuit personas illegitimas ad contrahendum, vel quia sunt alias illegitimas contrahentes: matrimonium autem contractum legitimum, non solvitur per statutum ecclesie. Item statutum nominis, sed causam gerimus.

9. Ideo dicendum est aliter quod licet dicit apostolus Rom. 7. & 1. Corin. 7. mulier alligata est legi quanto tempore vir eius vivit: mortuo autem viro soluta est a lege viri. Matrimonium autem dupliciter statum habet. Primus status matrimonij est quando contractum est per verba de presenti, & 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, una corporalis per separationem animae a carne, alia civilis & spiritualis, quia quis moritur mundo & vivit Deo per ingressum religionis: talis enim perfectio moritur mundo civiliter quo ad omnia que in mundo sunt, & quo ad animam, & quo ad corpus, & res exteriores: quo ad animam per votum obedientiae per quod aliquid renunciat propriis voluntatibus que est dominia 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 solvitur per mortem carnalem, ergo matrimonium non consummatum quod est spirituale solvitur per mortem spirituales: hoc autem est ingressus religionis, ergo &c. Hoc etiam videtur processisse ex facto Christi qui secundum quosdam historicos Ioan. voluit nubere vocavit de nuptijs.

10. Ex quo patet quod tale matrimonium non solvitur per susceptionem sacri ordinis licet hoc videatur innuere Hostiensis in summa sua, quia per susceptionem sacramenti ordinis non efficitur quis mortuus, sed solum mutilatus: et enim liber quo ad velle & nolere, & dominus rerum suarum habens proprietatem earum ut prius, quousque sic mutilatus per votum castitatis annexum sacramenti ordinis vel magis ex statuto ecclesie (ut infra patebit). Et istius sententiae videtur esse Ioannes in apparatu 27. q. 2. ca. de sponsalibus, ubi dicit quod sponsus non potest recipere ordinem sacrum, sed etiam expressum est de ingressu religionis quod sit licitus ante carnalem copulam, non autem de susceptione sacri ordinis, imo expressum prohibetur in nova constitutione domini Ioan. papa 22. que incipit: Antiqua constitutione in qua declaratur quod susceptio sacri ordinis non dirimit matrimonium prius contractum, dato quod non sit per carnalem copulam consummatum. Quod autem dicitur est quod matrimonium ante consummationem solvitur per religionis ingressum, intelligendum est quod aliquis ingreditur cum effectu, hoc est quod proficitur.

11. Sed non quid alius remanens in seculo tenetur expectare quousque alius sit professus: dicitur omnes qui sic sed quid dicitur quod tepus probationis debet abbreviari & taxari per episcopum propter periculum incontinentie illius qui remanet in seculo: alioquin posset fraudari iure suo: quia intrans religionem posset esse usque ad finem anni in uno monasterio, & tunc exire & intrare aliud monasterium, & sic alius fraudaretur.

12. Alij videtur distinguendum, quia si vxor intrat de scientia mariti vel e converso, remanens in seculo tenetur expectare professionem, nec debet abbreviari tepus probationis a iure statutum, cum tunc non fiat remanens in seculo aliquod praedictum. Si vero non intrat de scientia, debet ei certum tempus praefigi intra quod proficatur: nec est inconveniens tunc tempus probationis a iure statutum abbreviari, quia speciale est in hoc casu propter periculum incontinentie illius qui remanet in seculo.

13. Alii videtur quod ex quo ius ei permittit quod intrat religionem, & tepus probationis non solum introducit sit in favorem eversus, sed etiam in favorem monasterij ut sumatur experientia de moribus novitij, non debet illud tepus abbreviari nisi forte appareat fraus eius, ut quando ired de uno monasterio ad aliud discurreret. Prima opinio tenet. Ber. in apparatu extra de regularibus & tractantibus ad religionem, capitulo statumini. Secunda videtur tamen gere Ioan. 21. q. 2. ca. de sponsalibus in glossa. Tertia tenet Hostiensis in summa sua, & sic patet qualiter matrimonium non dum consummatum solvitur 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 utriusque. In primo casu videtur quibusdam quod mulier potest intrare religionem invito viro & proficari, & sic matrimonium inter eos solvi. Quorum ratio est, quia

S ij nullus

nollet debet perdere ius sui iuratus ex sola culpa alterius: sed mulier antequam cognoscatur habebat ius ingrediendi religionem si velle, ergo per hoc quod cognoscitur iurata non amittit ius suum. Alii videtur quod ex quo matrimonium est consummatum nullo modo separatur, nisi per mortem corporalem. Nec obstat quod alij dicunt quod talis copula non est omnino iniuriosa nec violenta, cum maritus vsus sit re sua: accipit enim per mutuum consensum ius in corpus mulieris quod permanet quousque solvatur per professionem religionis, & ideo maritus vsus est iure. Illi autem mulieri imputetur si volebat religionem intrare quod non carit sibi à matrimonio consummatione. Si autem matrimonium sit consummatum de consensu utriusque, sic secundum omnes non potest solui quo ad vinculum per religionem ingressum, sed solum per mortem corporalem alterius, ut patet ex praedictis: & propter aliud, quia matrimonium quod signat unionem Christi & ecclesie indissolubile est totaliter indissolubile manente utroque coniuge, sed tale est matrimonium consummatum, signat enim coniunctionem Christi & ecclesie ex quo ad naturam assumptam quod fuit indissolubile, quare &c. Et sic patet primum, si qualiter matrimonium soluitur quo ad vinculum per religionem ingressum.

16. De solutione autem matrimonij quo ad thorum, dicendum quod soluitur dupliciter. Vno modo ex culpa alterius coniugis, scilicet per fornicationem. Alio modo ex mutuo consensu quando prout voto ingrediatur religionem, vel alter ingreditur, alter vero manet in seculo profitens continentiam, si tamen sit persona de cuius incontinentia probabiliter non timeatur, aliter non.

17. Ad PRIMVM argumentum dicendum quod minus vinculum soluitur per maius quando sunt vna ratio, & vnum est incommensurable alteri, & sic soluitur vnu iure per aliud, ut votum transmittitur per votum religionis, & votum minoris religionis per votum maioris, nec est in aliquo praedictis: quia votum fit principaliter Deo non homini. Et ideo sicut non est praedictum, cum eisdem soluitur pluraque sit ei promissum, sic non est praedictum cum quis transmittit se de minori voto ad maius quando utrumque sit pure Deo, & propter Deum sed in matrimonio, & 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 fieret praedictum alteri coniugi si praeferat eius voluntatem transferretur quis ad votum religionis.

18. Ad secundum dicendum quod ille qui ingreditur religionem post consummatum matrimonium sine consensu alterius non ducitur spiritus sancto qui est spiritus veritatis, & arguit mundum de peccato: illud autem est peccatum & contra veritatem iustitiae, ideo &c.

QVAESTIO III.

Vtrum conuenienter assignetur tempus sponsalium, scilicet quod possint contrahi post septennium.



Item quod 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 septennium pro utroque.

2. Item contra: quod potest fieri per alios non requirit discretionem rationis vel usum in illis de quibus contractus agitur, sed sponsalia possunt contrahi inter parentes pro filiis, ergo non requiritur in filiis aliqua aetas discretionis, nec tempus septennium, nec aliud.

3. IN contrarium est quod dicit iura ff. de sponsalibus. l. in sponsalibus. & extra de desponsatione impub. ca. literas. & ca. accersit.

4. RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est an sponsalia conuenienter praecedat matrimonium, & quot modis contrahantur. Secundum est de tempore statuto ad contrahendum sponsalia. Tertium est an contractus possint dissolui, & quibus modis.

5. QVANTVM ad primum dicendum quod sponsalia conuenienter praecedunt matrimonium. Cuius ratio est: quia in magnis & periculosis contractibus promissio conuenienter praecedat rei traditionem: facilius enim est & minus incoueniens corrigere si error contingit in contractu quando initiat, quam quando est totaliter consummatus: sed matrimonium est contractus, quam quando est totaliter consummatus, cum alter coniugium alteri obligetur, non solum quo ad exteriora, sed quo ad proprium corpus & in perpetuum seruatum, ergo conueniens est quod matrimonium in quo fit translatio corporis promissio futurarum nuptiarum de matrimonio contrahendo. Propter eandem rationem est statutum, ut sponsalia quae sunt promissio futurarum nuptiarum publicetur per bannum, ut appareat si quid

legitime obstat matrimonio contrahendo, ut habetur extra de electis desponsatione. ca. vlt. Et similiter propter eandem rationem statutum est, ut in religionem tempus probationis praecedat tempus professionis. Contrahuntur autem sponsalia quatuor modis, scilicet nuda promissio, vel datis harris sponsaliciis, vel annu li subharratione & interpositione fidei, seu iuramenti. In solo primo contrahuntur sponsalia. Caetera vero non sunt nisi confirmatio sponsalium. Promissio autem per quam sponsalia contrahuntur, aut est absoluta, aut conditionata. Si absoluta statim per ipsam sponsalia contrahuntur. Si conditionata, aut conditio est honesta, ut cum dicitur, accipiam te si parentibus placeat, vel si dederis certum: & tunc stante conditione stant sponsalia, & non stante non stant, sicut habetur extra de conditionibus appositis in despo. ca. de illis autem. & ca. super eo. Si autem conditio sit inhonesta, aut est contra bona matrimonij (ut si dicatur, accipiam te si sterilitatis venena procures, vel donec inueniam aliam meliorem) & tunc non contrahuntur sponsalia, cum ordinantur ad matrimonium cui opponitur conditio appositae: aut non est contra bona matrimonij, & tunc sponsalia stant & conditio debet haberi pro non adiecta, ut ex praedictis habetur extra de conditionibus appositis in despo. ca. vlt. vbi etiam dicitur quod si conditio sit impossibilis (ut si dicatur contra ham tecum si digito caelum tetigeris) 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 consequenter intelligi diffensus quam consensus.

6. QVANTVM ad secundum sciendum quod tempus septennium conuenienter est determinatum à iure pro sponsalibus contrahendis: quia quicumque contrahit sponsalia debet habere aliquam praedictam de futuris, cum sponsalia sint promissio futurarum nuptiarum, sed ante septennium nullus habet sufficientem prudentiam de futuris, ergo &c. Minor declaratur. Est enim triplex status hominis, ut dicitur primo Ethicorum. Primus enim est cum quis nec per se intelligit, nec ab alio capere potest. Secundus est, cum homo ab alio capere potest, sed ipse non sufficit ad intelligendum per se. Tertius est cum ab alio potest capere, & per seipsum considerare. Primum statum obtinet homo ante primum septennium & propter hoc illo tempore nulli contractus aptus est, & ita nec sponsalia. Sed ad secundum statum incipit homo peruenire in principio secundi septennij praecipue quantum ad ea quae ad personam ipsius pertinent, & quae ratio naturalis citius conualescit: & ideo tunc incipit esse aptus ad aliqua promittendum in futurum per sponsalia, non autem ad obligandum se perpetuo vinculo per matrimonium, quia adhuc non habet firmam voluntatem. Ad tertium statum venit homo in principio tertij septennij, & ideo potest se tunc obligare in his quae ad personam ipsius pertinent, ut ad religionem, vel matrimonium. Patet ergo minor, scilicet quod ante primum septennium non habet homo prudentiam de futuris quae sufficiat ad contrahendum sponsalia.

7. QVANTVM ad tertium sciendum quod sponsalia dimittuntur in octo casibus. Primus est cum alter intrat religionem cum effectu. Nec mirum, cum in hoc casu matrimonium nondum consummatum solvatur, ut patet ex praedictis, quia in ingressu religionis est quaedam mora ciuili: & de hoc habetur extra de conversione coniugatorum, cap. verum. & capitulo ex publico. Secundus est quando alter contrahit cum aliquo per verba de praesenti, extra de sponsalibus, l. si inter virum. & de desponsatione duorum, cap. primo. Et in his duobus casibus solvuntur sponsalia ipso iure. Tertius est quando alter transfert se ad regionem longinquam, & conuenienter expectatur non redit, extra de sponsalibus, de illis autem. Quartus est quando superuenit enormis infirmitas quae notabiliter debilitat, ut epilepsia vel paralytis, aut notabiliter deformat, ut ab scissio nasi, vel aliqd huiusmodi: aut quae est contra bonum proles, ut lepra quae solet prole inficere. De hoc habetur extra de coniugio leproso, ca. literas. & de iureiurando, quae admodum. Quintus est cum superuenit afinity, extra de consanguinitate & afinity, super eo. & ad hoc prohibendum sola fama sufficit propter scandalum. Sextus est quando alter fornicatur, extra de iureiurando, quae admodum. Quia ex hoc male praesumitur de fide in posterum seruanda. Septimus est quando mutuo se absoluit, extra de sponsalibus, ca. praeterea. Isti tamen casus quidam non recipiunt, dicentes quod ecclesia hoc non approbat tanquam licitum, sed sustinet tanquam minus malum, ne deterius contingat, quia coacta matrimonium conuenerunt habere malos exitus: & hanc opinionem videtur satis concordare textus decreta. Sed exempla quod in decretis adducitur non bene concordat: dicit enim quod mutuo se absoluerunt possunt instare eorum qui societatem interpositione fidei contrahunt, postea eandem sibi remittant, quod utique potest fieri licite. Est etiam ad hoc ratio: quia omnis promissio quantumcumque iuramento confirmata facta in fauore hominis potest remitti ab eo in cuius fauore facta est: cum ergo sponsalia sint promissio facta homini de futuro matrimonio, quantumcumque sint vallata iuramento possunt dissolui, ut vult absoluat alter, & hoc videtur verum.

rius. Octauus casus est quando sponsalia contracta sunt inter parentes, & uterque vel alter veniens ad etatem legitimam petit absolui, extra de desponsatione impub. ca. de illis. & in his sex ultimis casibus solvuntur sponsalia per iudicium ecclesiae, & ipso facto.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod in contrarium matrimonij non solum requiritur dispositio animae quo ad usum rationis, sed & dispositio corporis ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in 12. anno ad hoc venit, masculus autem in fine secundi septennij: ut habetur nono de animalibus: simul autem usum discretionis accipiunt qui requiritur tantum in sponsalibus, ideo in sponsalibus determinatur idem tempus utrique, non autem in matrimonio.

9. Ad secundum dicendum quod contractus qui sunt inter parentes pro filiis non habent vim vera sponsalium, licet sit quaedam pactio inter parentes: quod patet, quia nisi pueri venientes ad etatem legitimam ratum habeant tacite vel expresse quod per parentes actum est, nihil valet.

QVAESTIO III.

Vtrum cum bigamo liceat dispensare.



Item extra de bigamis dicitur, quod cum clericis qui quantum est in ipsis secundas mulieres matrimonialiter sibi coniunxerunt, tanquam cum bigamis dispensare non licet.

3. IN CONTRARIUM est, quia Lucius Papa dispensauit cum Pauoritano episcopo qui erat bigamus, ut dicit Gaufredus in sua summa.

4. RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est qualiter bigamia sit annexa irregularitas. Secundum est quod modis bigamia contrahatur. Tertium est vtrum cum bigamis liceat dispensare.

5. QVANTVM ad primum dicendum sit communiter, quod causa quare bigamia est annexa irregularitas est defectus sacramenti: decet enim illi 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 defectum in sacramento matrimonij. Cum enim matrimonium ex hoc sit sacramentum quod significat coniunctionem Christi & ecclesie, quae coniunctio est vnius ad vnum, ideo bigamia quae hoc tollit cum sit vnius ad plures inducit defectum sacramenti, & per consequens irregularitatem. Sed nescio an ista fuerit intentio apostoli quando inhiuit bigamum ordinari, quia bigamum numerauit cum alijs qui non sonant in defectu sacramenti, sed magis in notam criminis, dicens: oportet episcopum irreprehensibilem esse, vnius uxoris virum, non violentum, non perculsum, non irrogatum, non cupidum.

6. Et ideo alij dicunt quod causa prohibitionis est, quia in minister ecclesiae debet maxima spiritualitas apparere, ex eo quod spiritualia administrant & spiritualia docent, & in spiritualibus occupari debent: unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet per quam totus homo caro efficitur, non debet aliquod signum concupiscentiae permanentis in eis apparere, quod quidem apparet in bigamis, quia vna vxore contenti esse noluerunt. Primum tamen tenetur communius.

7. QVANTVM ad secundum sciendum est quod bigamia contrahitur in sex casibus. Primus est quando quis diuersis temporibus habet diuersas uxores legitimas & quamlibet earum cognoscit 28. q. vlt. ca. vlt. Accursius. Secundus est quando diuersis temporibus habet plures uxores altera de iure, altera de facto, & cognoscit omnes. Quartus est quando contrahit cum vidua vel corrupta ab aliquo 33. di. Maritum. & extra de bigamis, capitulo debitum. 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. QVANTVM ad tertium dicendum est quod Papa potest dispensare cum omni bigamo quod promouetur ad omnes ordines non solum minores, sed quoscunque maiores. Cuius ratio est, quia in omnibus poenis vel defectibus qui non sunt de iure naturali vel diuino, sed solum de statuto iuris positiui Papa potest dispensare pro libito voluntatis, sed irregularitas annexa bigamia non est de iure naturali vel diuino, sed solum de iure positiui, ergo potest in ea plenarie dispensare. Maior de se patet: quia super poenas quae merè infliguntur à iure positiui Papa habet plenariam potestatem. Minor declaratur: quia illud quod non est contra dictamen rationis naturalis, nec contra veritatem articulo

fidei, nec contra essentialia sacramentorum non est contra ius naturale vel diuinum: ius enim naturale innititur rationi naturali, diuinum vero articulis fidei & sacramentis, quod autem bigamus ordinetur non est contra dictamen rationis naturalis (ut 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 positiui, licet ergo Papa in ea prout voluerit dispensare. Sed episcopus potest quantum ad minores ordines, & quidam dicunt quod etiam quoad maiores in illis qui volunt Deo seruire in religione propter vitandam religiosorum discursum.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non licet dispensare in his quae continentur in Canonibus quae sunt de iure naturali, & de necessitate sacramentorum vel fidei, sed in alijs quae sunt de institutione apostolorum licet: cum ecclesia eandem potestatem habeat nunc instituendi & destituendi quam tempore apostolorum habuit.

10. Ad secundum dicendum quod per illud verbum non licet cum bigamis dispensare notatur difficultas dispensandi, non impossibilitas, & sic glossandum est vbiunque verbum simile inuenitur.

Sententia huius distinctionis xxviii. in generali & speciali.



ibi, hic queritur cum consensus. Prima in tres. Primum determinat veritatem. Secundum contra ea opponit & soluit. Tertium obicit contra dicta in superiori distinctione & soluit. Secunda ibi, praemissae 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 quod non, quia per talia verba promittitur futurus consensus & non exhibetur, cum iuramento nihil aliud sit quam confirmatio promissionis super contractu faciundo: unde & si alter vel uterque promittentium ad aliam copulam tranfiret, verum esset coniugium & dissolui non posset. Postea obicit in contrarium huius per quendam legem, & dicit quod lex illa loquitur de iuramento adhibito per verba de praesenti: vel lex dicit post iuramentum de futuro matrimonium fieri debere, non autem fore. Postea, quia dictum fuit in praecedenti distinctione quod solus consensus facit matrimonium, obicit in contrarium, scilicet matrimonium non esse si non interueniat benedictio solennis & quaedam alia. Et respondet quod talia sunt de honestate & solennitate sacramenti, non autem de necessitate. Occultus enim consensus per verba de praesenti expressus facit matrimonium, quousque ecclesia per tale consensum in iudicio non prosequatur. Vltimum querit in quo debeat esse consensus faciens matrimonium: si enim in cohabitationem, tunc frater & soror erunt coniuges. Si vero in carnale copula, tunc inter beatam virginem & Ioseph non fuit coniugium: & respondet quod consensus ille debet esse in coniugalem societatem, in cuius societatis signum mulier non de capite, nec de pedibus, sed de latere viri à Deo formata fuit.

QVAESTIO I.

Vtrum consensus de futuro cum carnali copula sequente sufficiat ad matrimonium.



Item copulam, an in societatem coniugalem, an in aliquid aliud, dicitur inferius quando agitur de matrimonio beatae virginis. Ad primum sic proceditur & arguitur quod consensus de futuro carnali copula sub sequente 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 firmum & legitimum: sed consensus per verba de futuro cum copula carnali fit

distin. 30. 1.

quente præstat impedimentum sequenti matrimonio, ut apparet extra de sponsalibus, c. his 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. RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est utrum carnalis copula sequens sponsalia faciat matrimonium. Secundum est supposito quod non in aliquo casu, utrum tunc impediat sequens matrimonium.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod post contracta sponsalia vir & mulier, ut conveniunt intentione exhibendi, quod in sponsalibus promiserunt, aut non, si primo modo sic est verum matrimonium, & secundum iudicium ecclesiæ, & secundum iudicium conscientie. Cuius ratio est: quia consensus de presenti sufficiens expressus facit verum matrimonium, sed quando post sponsalia vir vel mulier conveniunt intentione exhibendi quod in sponsalibus promiserunt, tunc ibi verus consensus de presenti, qui sufficiens exprimitur ex opere subsequente quo ad forum conscientie, & ad forum ecclesiæ, ex promissione præcedente, ergo est ibi verum matrimonium non solum secundum iudicium ecclesiæ, sed etiam secundum forum conscientie. Si autem non conveniunt ex intentione exhibendi quod in sponsalibus promiserunt, sed affectu fornicario ex parte viri, vel aliter, tunc sic adhuc secundum iudicium ecclesiæ est ibi præsumptum matrimonium, non autem secundum forum conscientie. Ratio primi est: quia ex quo præcesserunt sponsalia que sunt promissio futuri matrimonij, per quod vir accipit potestatem corporis mulieris, & e converso, cum sequitur carnalis copula præsumitur de iure quod sit in exhibitione rei promissæ, & hæc præsumptio est iuris & de iure, contra quam non admittitur probatio, & satis rationabiliter: quia magis licet post initiatum matrimonium intrare religionem, qua post contracta sponsalia contrahere aliud matrimonium. Primum enim licet, & factum tenet, sed secundum quamvis factum tenet, non tamen licet facere secundum conscientiam, sed in primo casu si mulier volens transire ad religionem inuita cognoscatur a viro, præsumitur verum matrimonium consummatum: quia ex præcedente consensu iudicatur sequens copula non simpliciter, ut extorta, nec iniuriosa (ut patet ex precedentibus) ergo in casu nostro sequens copula est non sit vi extorta, sed voluntaria multo fortius debet præsumi, ut exhibitio præcedentis promissionis. Ratio secundi est: quia matrimonium non solum est quidam contractus, sed sacramentum in quantum est signum fæcæ rei (scilicet coniunctionis Christi & ecclesiæ) coniunctio autem Christi & ecclesiæ siue per claritatem, siue per naturam conformitatem nec est, nec fuit nisi per liberum consensum, & de coniunctione quidque est per claritatem de se patet. De ea autem que est per naturam conformitatem similiter patet ex eo quod Christus nostram naturam non assumpsit, nisi quando virgo concepit, quando scilicet dixit: fiat mihi secundum verbum tuum, ergo similiter matrimonium, ut sacramentum non potest verum esse nisi per verum consensum utriusque, propter quod ubi consensus deest, vel ex parte utriusque, ut quando conveniunt affectu fornicario, vel ex parte alterius, ut cum alter dolo vult extorquere carnalem copulam ab altero muliere est matrimonium, & hoc est quod dicitur extra de sponsalibus, tua nos, in fine, quod ubi doli affuit consensus deest, sine quo carere socius perficere nequeunt coniugale, & sic patet primum.

6. QVANTVM ad secundum dicendum est, quod licet ecclesiæ iudicat primum matrimonium verum esse, sic secundum iudicium non valere, sed quo ad 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 præcedentis matrimonij quod nullum fuit, sed propter statutum iuris: potest enim ecclesiæ ex causa facere personas illegitimas ad contrahendum, & sic fecit (ut dicunt) in casu nostro, & pro his videtur facere verba decretalis allegata ubi dicitur, quod nec verum, nec aliquod censetur matrimonium quod de facto est postmodum subsequens.

7. Alij dicunt communiter & verius quod secundum matrimonium non impeditur per primum quo ad forum conscientie, seu primum nullum fuerit. Nec valet quod alij dicunt quod ecclesiæ potest facere personas illegitimas ad contrahendum: quia quia hoc sit verum, in proposito tamen casu non fecit illegitimas per aliquod statutum expressum, nec verba decretalis quæ allegata sunt, intelligenda sunt, nisi quo ad præsumptionem ecclesiæ.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod ubi post sponsalia vir & mulier conveniunt intentione exhibendi quod promiserunt, ibi est consensus sufficiens expressus, & verum matrimonium secundum iudicium conscientie & ecclesiæ, aliis non secundum iudicium conscientie: licet semper sit secundum iudicium conscientie præsumptum.

9. Ad secundum dicendum quod patet solutio ex prædictis in secundo articulo questionis.

10. AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum quod sequens copula non facit matrimonium, nisi quatenus est signum præsentis consensus, quæ & si sequatur consensus naturæ, ut eius effectus, concomitatur tamen tempore, nec intelligendum est quod præcedens consensus sponsalium cum carnali copula faciat matrimonium, sed consensus novus & præseus quem carnis copula concomitatur, &c.

QVÆSTIO II.

Vtrum consensus de presenti conditionatus faciat matrimonium.

In 3. d. 39. q. 4.

RECVNDQ 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 innotatur dubio conditionis, ergo non facit matrimonium.

2. Item consensus simplex de futuro cum iuramento certior est quam consensus de presenti conditionatus, sed consensus simplex de futuro quantumcumque vallatus iuramento non facit matrimonium: ut patet per magistrum in littera, ergo nec consensus de presenti conditionatus.

3. IN OPPOSITVM est, quia alij contractus sunt cum conditione, ergo & matrimonium.

4. RESPONSIO. Consensus potest conditionari dupliciter. Vno modo limitatione temporis: ut si dicatur, accipio te in meam usque ad duos annos, vel expressione alterius conditionis. Si primo modo non est matrimonium: quia consensus qui est contra naturam contractus vitiat contractum, sed consensus vique ad tempus est contra naturam matrimonij, ergo vitiat & tollit matrimonium. Minor patet: quia de natura matrimonij, ut pertinet ad ius naturale & quatenus est ad educationem proli, & ut pertinet ad ius divinum, & quatenus est sacramentum est inseparabilitas, contra quam est consensus ad tempus.

5. De alijs autem conditionibus intelligendum est, quod aut conditio est de presenti, aut de futuro: si de presenti sic extante conditione sit matrimonium, non extante vero non extant, si forte sit conditio impossibilis quæ in favorem matrimonij debet semper haberi pro non adiecta, & idem est si conditio sit de præterito. Si vero sit conditio de futuro: aut est necessaria, & tunc habetur pro completa, & sit matrimonium: ut si dicatur, contraham tecum si sol oritur eras, aut impossibilis, & tunc habetur pro non adiecta, & sit matrimonium: aut contingens, & tunc si est contra bona matrimonij nullum est matrimonium, neque sponsalia, ut si dicatur contraham tecum si generationem proli exites: aut si pro quaestu ad adulterandum te tradas, per eandem rationem quæ 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 evenire, ergo consensus de futuro potest dehiere, 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 præterita vel presente vel futura necessaria certus est, sicut non conditionatus quia conditio appositae certa est, nec tollit a consensu aliquam certitudinem, nec turpis, nec impossibilis, cum habeatur pro non adiectis. Consensus vero conditionatus conditione contingente & futura honesta, inextinguibilem habet, sicut & conditio, ideo non causat matrimonium, sed sponsalia, si conditio eveniat, aliter non.

7. Ad secundum dicendum quod consensus de futuro addito iuramento non est certior quam consensus de presenti conditionatus conditionibus presentibus, vel præteritis, vel futuris de necessitate, immo consensus de conditionatus est certior, sicut certior est exhibitio rei quæ eius promissio quatenus vallata iuramento per consensum enim de presenti prædictis modis conditionatus sit actualis exhibitio rei, per sponsalia autem iuramento firmata non sit, nisi promissio: quia iuramentum cum adhibeatur ad confirmationem dictorum illud tantum confirmat, quod in dictis significatur, nec

nec significatum mutat. Et ideo cum verba de futuro, ex sua significatione habeant quod non faciunt matrimonium, sed solum sponsationem 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 dividitur in duas. Primum determinat de impedimento coactionis. Secundum de impedimento erroris. Secunda ibi, dist. 30. nec solum. Prima est præsentis lectionis, & dividitur in tres. Primum ostendit quomodo coactio impedit matrimonium. Secundum ostendit quod post coactionem si liber consensus aduenit, matrimonium verum est. Tercium ostendit qualiter intelligendum sit quod aliquis dicatur consentire. Secunda ibi, Verumtamen qui inquit. 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 auctoritatis confirmat. Postea dicit quod post talem coactionem si sequens consensus interuenierit, ut potest si muli cohabitent & contra matrimonium non reclamant, prior coactio matrimonio non nocet. Vltimo dicit quod illi dicitur consentire qui manifeste & evidenter non contradicit, & talis tacitus consensus non solum matrimonium, sed etiam sponsalia prius facta confirmat.

QVÆSTIO I.

Vtrum consensus possit esse coactus: vel vtrum voluntas possit cogi ad consensum vel ad quemcumque alium actum.

In 2. d. 25. q. 3.



IN CA distinctione istam primum queritur, vtrum consensus possit esse coactus: vel generaliter, 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 oppositorum naturalium & voluntario (ut patet ex 3. Ethicorum.) Ex quo sic arguitur: quando duo motus sunt contrarij si unus est naturalis alter est violentus, ut patet in motu lapidis sursum & deorsum, ergo similiter in contrariis actibus voluntatis si unus est voluntarius, contrarius est violentus, sed voluntas succelsu habet actus contrarios (quod quæ enim voluntas friggere quandoque calere) cum ergo coactio sit unum esse voluntarium, relinquatur quod reliquus sit violentus.

3. Item omne triste videtur esse violentum (tristitia enim est de his quæ nobis nolentibus accidunt) sed multa volumus cum tristitia, ergo violenta.

4. IN contrarium arguitur quia quod maxime liberum est non potest cogi, sed voluntas maxime libera est, ergo non potest cogi.

5. RESPONSIO. Distingendum est primo secundum terminos questionis de coactione, & de actibus voluntatis, deinde descenditur ad solutionem questionis. Quantum ad primum ad verendum est quod duplex est actus voluntatis, unus ab ea immediatus & elicited, ut velle & nolle, alius imperatus ab ea, ut sunt actus omnium potentiarum quæ subsunt imperio voluntatis, ut percurrere, currere, & sic de similibus. Similiter duplex est coactio, una dicta simplex, quæ aliquod movetur in contrarium sue inclinationis, vel impeditur ab ea: sicut dum lapis movetur sursum vel impeditur ne descendat deorsum, & hoc potest dici coactio. Alia est coactio secundum quod potest dici impulsio, quæ magis est quedam impulsio quam coactio ut postea magis patebit.

6. Loquendo ergo primo de coactione simpliciter, & de actu à voluntate imperato, dicendum quod voluntas potest cogi. Cuius ratio est, quia omnis potentia cuius actus est in materia subiecta contrarietati potest impediri vel impelli in contrarium per potentiam fortioris virtutis, sed aliqui actus imperati à voluntate sunt in materia subiecta contrarietati, quia in materia corporali inferiori (ut currere, percurrere) ergo possunt impediri, & contrarium fieri per prædominium maioris virtutis: & hoc patet ad sensum, volens enim ire aliquo, potest impediri, ne vadat, & trahi in oppositum, & hoc est coactio simpliciter.

7. Loquendo autem de actu à voluntate elicited an ad eum possit voluntas simpliciter cogi, cum coactio accipiat, ut dictum est, pro impedimento actus & pro impulsione in contrarium, possit

videri alicui quod voluntas possit cogi quo ad actum elicited, accipiendo coactionem pro impedimento actus. Cuius ratio est, quia illud quod potest impedire actum cognitionis potest impedire actum voluntatis, sed multa sunt quæ possunt impedire actum cognitionis, ut somnus, & aliquæ infirmitates, ergo possunt impedire actum voluntatis. Et hoc modo, ut videtur, poterit cogi voluntas, & sic dictum fuit lib. 2. d. 25. quod liberum arbitrium seu voluntas potest cogi, accipiendo coactionem largè pro impedimento actus. Sed accipiendo strictè & propriè coactionem non est dicendum quod voluntas cogatur propriè illo modo, quia impedimentum actus nunquam includit violentiam vel coactionem nisi maneat inclinatio rei ad actum: non enim diceretur lapsus violentari si prohiberetur moveri 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. Cuius ergo per somnum vel per quamcumque infirmitatem quæ impedit actum cognoscendi, & per consequens actum volendi tollatur inclinatio ad volendum (nulla enim tunc manet in voluntate, neque naturalis, quia nulla talis est respectu illorum ad quæ voluntas est libera, nec voluntaria, quia illa non est nisi velle quod totaliter est sublatum) patet quod voluntas impediri 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 quo ad actum illicitum, quod patet tripliciter. Primo licet 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 lib. uno oppositorum possit esse sub alio, quia nullo modo convenit ei per essentiam tamen unum oppositorum nunquam potest esse aliud nec simul nec succelsu, sicut albedo non potest esse ingredo, aut nigra, licet idem subiectum quandoque sit album quandoque nigrum. Minor probatur, scilicet quod vel 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 quæ 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. Secundo patet idem sic: omne illud quod potest cogi habet inclinationem determinatam & determinato modo, scilicet secundum modum sue gravitatis, 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 absolutæ, sed si quæ generatio vel corruptio dicatur materialis vel violenta, hoc est ratione dispositionum determinantis naturam ad aliquam formam. A simili, si lapis haberet æqualem inclinationem ad omnem locum & ad omnem modum motus, impossibile esset quod violenteretur ad aliquem locum vel motum, sed voluntas non habet determinatam inclinationem ad aliquod voluntatum 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 cuiuscunque obiecti.

10. Tercio patet idem sic: sicut se habet in naturalibus inclinatio naturalis ad motum sequentem, sic in voluntariis velle se habet ad actum imperatum sequens (sicut enim inclinatio lapidis est per gravitatem & hanc inclinationem sequitur motus, sic velle non est nisi inclinatio voluntatis quæ debetur ei ratione voluntatis secundum formam apprehensam, quam inclinationem sequitur motus vel actus imperatus) sed res naturalia licet possint cogi ne moveatur vel ut moveatur in contrarium sue inclinationis, tamen non potest cogi ne inclinetur vel ut inclinetur in contrarium manente natura eius: non enim potest fieri ut natura lapidis non inclinetur deorsum, vel ut inclinetur sursum manente gravitate lapidis, ergo similiter licet voluntas possit cogi quo ad actum imperatum ut non fiat, vel ut fiat contrarium eius quod est volitum, tamen non potest cogi quo ad velle quod est eius inclinatio ut aliquod velle sit coactum, sic igitur patet quod voluntas non potest cogi accipiendo coactionem simpliciter quæ dicitur compulsio.

11. Accipiendo autem coactionem non simpliciter, sed secundum quod pro aliqua impulsione, sic voluntas potest cogi etiam quo ad velle. Cuius ratio est, quia non vult aliquid simpliciter & absolute, si velit illud, ex solo timore aliquo modo cogitur vel impellitur ad volendum: sicut enim amor boni attrahit, licet timor mali impellit, sed multa sunt quæ nullas secundum se, & absolute vellet, sicut prolicere merces in mare, quod tamen voluntas timore maioris mali, ne tota navis submergatur, etiam

voluntas abscissionem membri ne totum corpus corrumpatur, ergo tale velle est aliquo modo coactum non simpliciter, imo magis est voluntarium, sed secundum quid quasi aliquo modo impulsum. 12. AD PRIMVM argumentum dicendum quod de preeminencia voluntatis ad intellectum & econverso sunt variae opiniones. Quidam enim dicunt quod voluntas est nobilior intellectu, & secundum hoc argumentum non procedit: posito tamen quod intellectus sit nobilior voluntate, dicendum ad maiorem quod intellectus nunquam cogitur secundum actum suum qui est intelligere, quia illud cogitur contra cuius inclinationem sit aliquid, sed nullum intelligere est contra inclinationem intellectus, ergo respectu 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 quae sequitur cognitionem: non contra naturalem, quia secundum illam omnes homines naturaliter sciunt desiderant. Si contra voluntariam cum illa non sit intellectus, sed voluntas, sequitur quod intellectus non cogitur, sed potius voluntas eius placeat vel quae imperat oppositum assensum: & idem dicendum est de actu elicto a quocumque potentia cognoscitiva, quia respectu eius nunquam potentia cogitur cum sit eius perfectio ad quam potentia naturaliter inclinatur, licet ad eam possit necessitari, sed cogitur voluntas vel appetitus sensitiuus contra cuius inclinationem potest esse aliquis actus exterior coactus. 13. Ad secundum dicendum quod illud veritate habet, quando inclinatio rei est ad vnum determinatum & 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 ostendi potest per intellectum, idcirco cogitur non potest. 14. Ad tertium dicitur quod non omne triste est violentum simpliciter, sed sufficit quod sit violentum secundum quid per impressionem quae est ex timore maioris mali, sicut est velle protere merces in mare timore mortis, & hanc coactionem posuimus in voluntate respectu actus elicti: actus autem exterior potest simpliciter esse coactus, qui etiam inducit tristitiam in actu a voluntate elicto quatenus est contra eius naturalem inclinationem: est enim tristitia de his quae nobis nolentibus accidunt vel simpliciter vel secundum quid.

QVAESTIO II.

Vtrum consensus coactus sufficiat ad matrimonium contrahendum.

Th. 3. d. 39. q. 2.



SECUNDO quartitur vtrum consensus coactus sufficiat ad matrimonium contrahendum. Et videtur quod sic: quia voluntas non potest esse coactioe sufficienti, sed inducitur: sed sicut inducitur quis per minas ita per blanditias, inductio autem per blanditias non excludit matrimonium, ergo nec inductio per minas.

2. Item secundum Augustinum coacta voluntas est voluntas, & secundum Philo. 3. Ethic. voluntarium mistum plus habet de voluntario quam de involuntario. Cum ergo non possit esse coactio in voluntate nisi per modum voluntarii misti, videtur quod consensus coactus magis debeat iudicari consensus voluntarius quam involuntarius, ergo magis debet facere matrimonium quam impedire. 3. IN CONTRARIUM est quod dicitur extra de sponsalibus, ca. cum locum. vbi dicitur, quod cum consensus locum non habeat vbi coactio intercedit, necesse est ut vbi consensus communis requiritur, omnis coactionis materia repellatur. 4. RESPONSIO. Aduertendum est, quod cum in consensu non cadat coactio simpliciter, sed illa quae est per metum (ut patet ex precedenti questione) distinguendum est de metu. Est enim quidam qui cadit in constantem virum, & alius qui non cadit. Quod patet sic: In metuendo enim constantem ab inconstante differunt quo ad duo. Primum quantum ad qualitatem periculi quod timeatur, quia constantem vel virtuosum sequitur recta rationem per quam scit quid & pro quo sit faciendum vel dimittendum, quia minus malum vel magis bonum semper est eligendum. Et ideo constantem ad minus malum sustinendum cogitur metu maioris mali, non autem cogitur ad minus malum, ut videtur minus: sed inconstans cogitur ad minus malum propter minoris mali metum, sicut ad peccandum propter metum corporalis poenae. Secundo differunt quantum ad estimationem periculi imminuentis, quia constantem non cogitur, nisi ex forti estimatione & probabili inconstans autem ex leui. Ex quo patet quod constantem nunquam cogitur ad committendum malum culpe propter malum poenae vitandum, cum malum culpe sit peius malo poenae. Sed quia inter mala poenae corporalis vnum est maius altero, ideo constantem cogitur ad sustinendum aliquam mala poenae metu maioris. Maxima autem mala poenae quae ad personam perti-

nent sunt mors, verbera grauius, dehonestas per stuprum, & seruitus: ideo timore istorum cogitur constantem ad alia mala corporalia sustinenda. Vnde verius. Stuprum siue status, verberis, atque necis. Quamuis enim infamia sit magnum damnum, tamen est per multas vias occurrere potest, & ideo secundum legem civilem timor infamiae non continetur illo edicto, quod metus causa factum est. 5. Hoc supposito tenetur communiter, quod 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 quod consensus sic coactus non sufficit ad matrimonium quo ad iudicium ecclesiae quae praesupponit consensum interiore defuisse, ex quo exterior coactus affuit: sed quo ad iudicium conscientiae si consensus interior affuit, quantumcumque coactio exterior praecellat censendum est verum matrimonium propter interiore consensum verbis expressum. Id autem non placet alijs, quia (ut dicunt) ecclesia non praesumit aliquem peccasse, nisi per aliqua signa euidenter appareat. Si autem praesumeret aliquem non consentire qui diceret se consentire, praesumeret eum mentum fuisse, & ita peccasse, quare &c. Quia quid sit de conclusionem obiectio illa parum valet: quia ecclesia quandoque praesumit deteriore partem propter periculum animae, ut notatur extra de praesumptionibus. tale autem periculum animae maxime timeendum est circa contractum matrimonium. 6. Alius modus dicendi est quod consensus sic coactus non sufficit ad matrimonium, non propter hoc quod persona coacta praesumat non consentire, sed quia iudicat talem consensum non sufficere ad contrahendum matrimonium. Cuius ratio praecipua est, quia consensus qui est contra naturam matrimonij non facit matrimonium, sed potius impedit: consensus autem coactus est huiusmodi, ergo &c. Probatio minoris, quia de ratione matrimonij quo ad ius naturale & diuinum est indubitable, sed huius indubilitati opponitur consensus coactus, qui secundum iura imperat restitutionem in integrum. Sunt etiam duae aliae persuasiones ad hoc: vna est, quia cum matrimonio sit vinculum perpetuum, obligatio ad matrimonium debet esse libertatis, sed coactio impedit meram libertatem, ergo impedit matrimonium. Alia ratio est, quia matrimonium significat coniunctionem Christi & ecclesiae, sed illa est ex mera libertate: quia non copulatur ecclesia Christo per coactionem nisi libere volens, nec naturae conformitate, nisi mater libere consentiente, ergo matrimonium omnino debet esse liberum. 7. Ad cuius ampliore declarationem aduertendum est, quod matrimonium de natura sua excepta ratione sacramenti est quidam contractus subiactens determinationi iuris naturalis & positui tam civilis quam canonici, & ultra hoc habet sacramenti rationem ex institutione diuina. Et istud secundum supponit primum. Quantum ad primum ecclesia habet ius determinandi circa matrimonium an sit contractus legitimus an non sit circa secundum non habet immediatam auctoritatem aliquam ordinandi vel immutandi circa essentialia matrimonij, ut est sacramentum, nisi mediate primo, quia si non est legitimus contractus, non est legitimum matrimonium, nec verum sacramentum. Secundum hoc potest dici rationabiliter quod consensus coactus non sufficit ad matrimonium contrahendum, nec secundum iudicium ecclesiae, nec secundum iudicium conscientiae: quia ecclesia multa potest determinare circa contractus irritando vel approbando, prout ratio dicit. Cum ergo ecclesia non reputet consensum coactus sufficere ad alios contractus, quia possint & debeant rescindi vel retrahari, potest tamen rationabiliter determinare quod non sufficiat ad contrahendum matrimonij consensus coactus, cum verum matrimonium separari non possit. 8. Si autem matrimonium secundum se totum est praecise sacramentum solum innotens fidei (ut baptismus, confirmatio & ordo) tunc consensus quantumcumque coactus dum esset verus consensus, esset sufficiens ad matrimonium contrahendum. Quod patet dupliciter. Primum sic: Si in matrimonium esset pure & praecise sacramentum (ut baptismus, confirmatio & ordo, & cetera sacramenta quae tenentur sola fide) tunc de matrimonio, ut de alijs praedictis sacramentis deberet esse idem iudicium, sed intentio suscipiendi baptismum, confirmationem vel ordinem quantumcumque coacta sufficiat ad verum sacramentum, ergo consensus quantumcumque coactus sufficeret ad matrimonium. Item inconstans ita cogitur per leuem metum, sicut constantem per probabilem: neque enim hic & ibi est differentia in consensu coacto, sed in motiuo, quia virtuosus & constantem non mouit ex leui estimatione, sed forti & probabili, inconstans autem leuiter metuit: si ergo matrimonium esset strictum & praecise sacramentum, ut alia sacramenta, vbi esset consensus aequaliter coactus, licet non ex aequali causa, deberet esse aequaliter matrimonium, sed aequaliter coniugium inconstans per leuem motum, sicut virtuosus & constantem per probabile, ergo debet aequaliter matrimonium censeretur esse vel non, tam secundum iudicium conscientiae quam ecclesiae, quando consensus est coactus per metum cadentem in constantem virum, & per metum cadentem in inconstantem virum. Quod

Quod non est verum, quia ecclesia quae rationabiliter iudicat de contractibus, non iudicat idem in his quae sunt per metum cadentem in constantem virum, & in his quae sunt per metum non cadentem in constantem virum, & quia matrimonium ut est sacramentum supponit contractum legitimum, ideo vbi est coactio per metum cadentem in constantem virum, non est contraclus legitimus matrimonij, nec verum sacramentum, vbi autem est coactio per metum qui non cadit in constantem virum est contraclus legitimus & verum sacramentum. 9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est similiter de minis & blanditijs: quia inductio per minas dirimit consensum, inductio autem per blanditias augeat. 10. Ad secundum dicendum est quod licet voluntas coacta & voluntarium mistum magis sint voluntarium quam involuntarium, ecclesia tamen talem consensum iudicat non sufficere ad contrahendum matrimonij. Et hoc quidem potest, cum matrimonium secundum se sit quidam contractus, nec sit pure, nec praecise sacramentum sicut baptismus, ordo, vel confirmatio prout superius est expressum.

Sententia huius distinctionis xxx. in generali & speciali.



SECUNDO coactio. Superius determinatum magister de impedimento coactionis: hic vero determinat de impedimento erroris. Et cum hoc sequitur illa pars in qua de terminat de causa finali matrimonij, & diuiditur in tres. Primum determinat de impedimento erroris. Secundum ostendit de consensu qui fuit in matrimonio beatae Mariae virginis. Tertio de fine matrimonij ob qua causam matrimonium contrahitur. Secunda ibi, praemissa aliquid addendum est. Tertia ibi, posito quae sit causa efficiens. Prima in duas. Primum ostendit quis error impedit matrimonium. Secundum obicit in contrarium, & soluit. Secunda ibi, sed obicitur de iacob. Secunda pars principalis in qua determinat de matrimonio beatae Mariae virginis, diuiditur in duas. Primum ostendit cuiusmodi consensus fuit. Secundum ostendit quod illud matrimonium fuit perfectum ibi, inter quos, ut ait Aug. Tertia pars principalis in qua determinat de causis matrimonij, diuiditur in tres. Primum ponit causas finales matrimonij principaliter & singulariter. Secundum excludit errorem. Tertio ponit specialiter causas matrimonij beatae virginis. Secunda ibi, nec est assensum illis. Tertia ibi habet coniugium Mariae.

1. IN speciali sic procedit. Primum proponit quod error impedit matrimonium, non quidem error qualitatis, nec fortunae, sed conditionis, ut quando putatur esse liber qui seruus est, & similiter error personae quandoque impedit matrimonium, ut si quis petat hanc mulierem scilicet nobilem in matrimonio & deor et ignobilis, & etiam si aliquis emat aurum, & deor ipsi aurum non est venditio, sed deceptio. Et error personae, quia do putatur hic esse homo & est alius. Error autem conditionis est quando liber creditur, & seruus est. Error fortunae est quando aliquis putatur esse diues qui pauper est, vel e converso. Error qualitatis quando putatur esse pulcher & est turpis, bonus & est malus. Polica obicit in contrarium de iacob qui accessit per errorem ad Liam & respondit quod hoc factum est mystice, nec fuit matrimonium illud per errorem illum, sed per consensum qui postmodum accessit. Excusatur tamen iacob de fornicatione, quia ad eam accessit uxorem suam credens esse, & sic maritali affectu eam cognouit, & ita uxori debuit reddidit vel per soluit, sicut excusatur accedens ad sororem uxoris, quia in leuino ingens nescierat. Et sicut excusatur angelum venerans malum credens bonum esse, & similiter consentiens opinioni illius quem credidit Augustinus vel Ambrosius, etiam dicit quod non peccaret. Postea quaerit in quo consenserit beata virgo, proponit enim se seruaturam virginis nisi ei Deus aliter reuelaret, sed ipsum votum non expressit ore sed committens virginis tatem diuinae dispositioni consensit in copulam maritalem siue in societatem coniugalem ex familiaris consilio spiritus sancti: & secundum Augustinum implicite consensit in carnalem copulam committendo se diuinae dispositioni in vtraque. Virginitatem & consilio. Postea simul cum viro labit expressum votum, & uterque in virginitate permansit. Postea dicitur quod illud coniugium perfectum fuit sanctitate, licet non significatione: quia coniugium quod est sine copula carnali, quantum sit perfectum quantum ad veritatem, vel sanctitatem coniugij, non tamen secundum significationem, quia non ita perfecte significat coniunctionem Christi & ecclesiae, sicut coniugium per carnalem copulam consummatum: & quod illud coniugium perfectum fuerit ostendit per tria bona matrimonij, quae ibi fuerunt, scilicet proles, fides, & sacramentum. Proles enim Christus fuit ibi, fides quia adulterium nul-

lum, & sacramentum quia nullum diuortium. Postea dicit quod matrimonij prima & principalis causa fuit liberorum procreatio. Secunda est fornicationis euitatio: sunt etiam aliae causae minus honestae, ut pulchritudo viri & mulieris, quaelus pecuniae & diuitiarum possessio, & alia huiusmodi. Postea remouet errorem quorundam dicentium quod propter minus honestam causam matrimonium non contrahitur, sed quod propter huiusmodi causas non impediatur quin sit matrimonium probat: quia malitia vel peruersa intentio alicuius non commaculat sacramentum, nec eius bonitatem tollit, nec impedit. Vltimo dicit quod in matrimonio virginis beatae & Ioseph sunt quaedam aliae causae speciales. Prima fuit, ut virgo eius solatio, & auxilio sustentaretur. Secunda fuit, ut partus virginis diabolo celaretur. Tertia fuit ut Ioseph fuisset testis castitatis, virginis, & post defederet ea ab infamia suspitionis, ne ut adultera danaretur ab hominibus.

QVAESTIO I.

Vtrum error impediatur matrimonium.



PRIMA distinctioem istam primo quartitur, vtrum error impediatur matrimonium. Et videtur quod non, quia sicut requiritur consensus ad matrimonium, sic intentio ad baptismum: sed si quis intendat baptizare vnum, & baptizet alium, vel baptizari ab vno, & baptizetur ab alio, nihilominus esset verus baptismus, ergo similiter si quis consentiat contrahere cum vna credens aliam esse, nihilominus erit verum matrimonium.

2. Item maximus error est in fide, sed ille non impedit matrimonium: est enim verum matrimonium si aliqua contrahat cum viro haeretico quem credit catholicum, ergo nullo alio error impedit matrimonium.

3. Item sicut matrimonium est quidam obiectus, ita emptio & venditio, sed in emptione & venditione si datur aurum aequaleus pro alio auro non impeditur venditio, ergo nec matrimonium impeditur, si pro vna muliere alia datur.

4. IN contrarium est, quia secundum legem civilem quae habetur de iurisdictione omnium iudicum. Si per errorem, nihil est tam contrarium consensui sicut error, sed consensus requiritur ad matrimonium, ergo error impedit ipsum.

5. RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est, quod error impedit matrimonium. Secundum est, quod non quilibet error impedit ipsum, sed error personae vel conditionis deterioris: ut quum quis liber contrahit cum ancilla quam credit liberam.

6. PRIMVM 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 quae supponit actum cognitionis, quicquid impedit cognitionem impedit consensum, sed error impedit cognitionem, ergo impedit consensum.

7. SECUNDO patet, quia effectus in his quae sunt essentialia matrimonio impedit matrimonium, non autem defectus in his quae sunt accidentalia. Sic enim est circa quamlibet rem quod manentibus essentialibus quantumcumque variantur accidentalia manet natura rei, non autem quando variantur essentialia, sed solus error personae & conditionis deterioris ponit defectum circa essentialia matrimonij, non autem error fortunae, seu qualitatis, ergo solus error personae & conditionis deterioris impedit matrimonium. Minor patet, quia quum sit quadruplex error personae, ut quum consentitur in vnam, & alia supponitur: & conditionis, quando creditur libera quae est seruaturae, quando creditur diues, & tamen est pauper: quia litatis, quia creditur bona quae tamen est mala, solus error personae & conditionis deterioris est contra essentialia matrimonij: matrimonium enim duo includit personas quae contrahunt, quae sunt quasi materia coniunctionis matrimonialis, & obligationem inuicem, quae est quasi forma per quam accipiunt potestatem in se inuicem: contra primum est error personae, contra secundo est error conditionis, quia vir & mulier in matrimonio ad paria obligantur, sed ille qui est seruus conditionis non potest de corpore suo facere parem obligationem cum illo qui est liber: conditionis, ergo error conditionis deterioris licet sit seruus, est contra naturam matrimonij. Dico autem de terrior, quia error conditionis parvis vel melioris non impedit matrimonium: ut si seruus contrahat cum serua quam credit liberam, vel si quis contrahat cum libera quam credit seruam, quia hic non habet locum ratio assignata, hoc autem intelligendum est de illis qui sunt simpliciter serui vel seruae, sicut sunt emptitij, vel vernaculi (id est in seruatura nati) tales enim sunt res domini sui, nec acquirunt aliquid sibi, sed domino. Et domini possunt eos vendere tanquam res suas: talis enim seruitus ignorata ab alio coniuge

coniuge libero nimis est in laesione iuris quod habere deberet unus coniugum in alterum ratione matrimonij. Potest enim do minus talem servum mittere ad extremas partes mundi, & ibi cum vendere, & sic coniux libera frustraretur societate thori simpliciter vel ad maximum tempus.

8. Sunt autem alij qui non sunt simpliciter servi, quamvis habeant aliquas conditiones serviles, videlicet quod non possunt recipere tonsuram clericalem, vel ordines sine licentia domini sui & quando moriuntur, domini habet bona eorum mobilia & im mobilia in toto vel in determinata parte: & tales vocantur homines de corpore, & debent potius dici conditionati quam servi, et ignorantia talis conditionis non impedit matrimonium contra hendum, nec dirimit contractum. Error autem fortunæ vel qua litatis non est contra essentialia matrimonij, & ideo non impedit matrimonium: hoc autem intelligendum est quando consen sus est absolutus, & verba exprimentia ipsum sunt absoluta. Si ve rò consensu sit conditionatus, & similiter verba ipsum exprime tia sint conditionata, absque nullum est matrimonium conditioni bus illis non extantibus, nec in iudicio animæ, nec ecclesiæ.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de baptismo & matrimonio: quia baptizatus habet effica ciam suam ex opere operato, propter quod sufficit quod bapti zatus intendat baptizari, & baptizans baptizare, sed matrimo nium est quedam obligatio voluntaria contrahentium habens efficaciam ex consensu eorum, & ideo oportet quod consensu eorum super contrahentes in iudicio, non solum super contra ctum ipsum.

10. Ad secundum dicendum quod error in fide non est contra essentialia matrimonij sicut personæ, nisi error ille eaufaret dis paritatem cultus, sicut si esset hereticus Christianus cum aliqua Iu dea vel Gentili quam crederet esse Christianam, & tunc error nō esset principale impedimentum, sed disparitas cultus: si autem Christianus contrahat cum heretica (quoniam sint eiusdem cultus quo ad obligationem propter baptismum communem) non est error qui sit contra essentialia matrimonij, nec in forma, nec in materia, sicut error personæ est defectus in materia.

11. Ad tertium dicendum quod pecunia in contractibus accipi tur quasi mensura aliarum rerum, & non quasi propter se qua si ta, ut patet ex 1. Ethicorum propter quod si non detur illa pecunia que creditur esse æqualis valoris, nihil obest contractui. Sed si in re qua sita propter se esset error, impediretur contractus: sicut si pro certo scypho aureo empto daretur alius, nisi expressè placeret empti primus, quia tunc fieret quasi permutatio primi in secu dum per nouum contractum, quod nō est licitum in matrimonio.

QVAESTIO II.

Vtrum decuerit beatam virginem matrimonio copulari.

SECUNDO queritur de matrimonio beatæ virginis, vtrum decuerit eam matrimonio copulari. Et videtur quod non: quia quicquid consentit in matrimonium, consentit aliquo modo in carnalem copulam, sed talis consensus derogat virginitati, ergo non decuit beatam virginem, que virginitatem vouerat matrimonio copulari.

2. Item secundum Hieronymum vouentibus virginitatem nō solum nubere, sed velle nubere damnable est, sed nihil damna bile debuit esse in beata virgine, ergo beata virgo postquam vir ginitatem vouit, non debuit nubere.

3. IN contrarium est quod dicitur Matthei 1. in textu, cum esset desponsata, &c. Et idem habetur in glossa.

4. **R**ESPONSI O. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est, quod beata virgo virginitatem vouit. Secun dum est, quod absque praeiudicio virginitatis nubere potuit.

5. **P**R. I. M. V. M. potest sic: quia in beata virgine debuit summa perfectio apparere. Dicit enim Anselmus. Decuit ut illius homi nis exceptio ex purissima matre fieret quæ ea puritate niteret, qua sub Deo maior nequit intelligi. Virginitas autem presertim matrimonio dicente Apostolo 1. Corinthiorum septimo, qui nubet bene facit, qui non nubet melius facit, virginitas autem ser uata ex voto presertim virginitati absque voto, ut infra pate bit, ergo beata virgo virginitatem seruare debuit, & ex voto.

6. **Q**UANTVM ad secundum videndum est primum in quid consentiunt contrahentes matrimonium, vtrum in carnalem co pulam, an in solam cohabitationem, an in utrumque: quia si con sentiunt in carnalem copulam hoc praeiudicat voto virginita tis, si in solam cohabitationem, tunc frater cū sorore potest ma trimonium contrahere, quia potest cū ea habitare, quod tamen non est verum, quia frater cū sorore non potest contrahere ma trimonium. Si autem consentiunt in utrumque, hoc iterum prae

iudicat voto virginitatis ratione alterius (scilicet copulæ carna lis). Ad hoc respondet magister quod consensus cohabitationis, vel carnalis copulæ non facit coniugium, sed consensus coniu galis societas verbis de presenti expressus.

7. Sed illud non soluit in aliquo dubitationem quin queram quid est societas coniugalis in quam consentiunt contrahentes matrimonium, vtrum sit societas solius cohabitationis, & tunc frater cū sorore potest matrimonium contrahere, an sit socie tas corū in copula carnali, & tunc erit contra virginitatis votū.

8. Dicendum ergo quod consensus qui facit matrimonium, est quod quilibet coniugum consentit transferre potestatem sui cor poris in alterum quātum ad redditionem debiti, sicut expressè dicit Apostolus 1. Corinthiorum 7. Vir vxori debitum reddat, & vxor viro, non enim habet vir potestatem corporis sui, sed mulier, nec mulier, sed vir. Et sic consentiens in matrimonium obligat se ad redditionem carnalis copulæ, si petatur ab alio co iuge, qualiter ergo poterit saluari quod beata virgo consensit in matrimonio absque praeiudicio voti sui? Dicendum est du pliciter. Vno modo dicendum quod ante matrimonium beata virgo habuit propositum seruandū virginitatem, sed nō vouit, sed subiecit se diuine dispositioni de contrahendo matrimo nio, habens quidem virginitatem in proposito tanquam sub acceptissimam, non tamen simpliciter, sed sub conditione ho nestissimā (scilicet nisi Deus aliter ordinaret) & sic non fecit contra votum, quoniam votum non emisisset, quod emisit post co tractum matrimonij certificata quod Ioseph in simili proposito volebat permanere: & hæc videtur intentio Augustini, qui recitatur 27. q. 2. ca. sufficiat. Cū ergo inter istos. Alio modo potest saluari dicendo quod ante matrimonium vouit, sed diuina reuelatione certificata fuit de carnali copula non subsequen ti. Et quia sola copula carnalis obfistit voto virginitatis, ideo sine praeiudicio voti sui potuit post dictam reuelationem con trahere. Et hoc est quod magister in littera dicit, Mariam & Ioseph sic consensisse in coniugalem societatem, ut vterque de al tero reuelante spiritu sancto intelligeret quod virginitatem ser uare vellent, vterque autem prædictorum modorum innotuit factū, de quo non potest haberi perfecta certitudo, nisi Deo reuelante, & ideo non potest sciri per certitudinem quis prædi torum modorum sit verior, tamen vterque sufficienter euadit prædictam dubitationem.

9. **A**D ARGVMENTA patet solutio, quia consensit in matrimonium peccatum est his qui virginitatem vouerunt, nisi expressè certificati essent de carnali copula nō subsequen ti, & sic procedunt argumenta, aliter non: beata autē virgo fuit per spiritum sanctum certificata, quod inter ipsam & Ioseph non sequeretur corporalis copula. Ideo sic contrahere matrimo nium non fuit in praeiudicium voti sui.

Sententia huius distinctionis xxxj. in generali & speciali.

POST HÆC de bonis. Superius determina uit magister de causa matrimonij efficiente & finali, quæ sunt causæ constituentes ma trimonium. Hic determinat magister de bo nis matrimonij, quæ sunt causæ honestates matrimonij actum. Et diuiditur in tres. Primo determinat de bonis matrimonij. Secundo de actu matrimonij qui per huius modi bona excusatur. Tercio ostendit quod huiusmodi bona etiam in matrimonio antiquorum patrum concurrerunt. Secun da distinct. 2. ibi. Sciendum est etiam illud. Tertia distinct. 3. ibi. Queritur hic de antiquis patribus. Prima est principalis lectio, & diuiditur in tres. Primo determinat de ipsis bonis coniugij. Secundo ostendit quomodo se habeant ad matrimonium. Tercio quomodo excusent actum matrimoniale. Secunda ibi. Et est sciendum. Tertia ibi. Cū hæc tria bona. Secunda namque diuiditur in duas. Primo ostendit quod non in omni matrimo nio illa concurrunt. Secundo ostendit quod vnum illorum bo norum in quolibet matrimonio inuenitur (scilicet sacramen tum) & inquirat de contrahentibus contrariam intentionem illis bonis habentibus. Secunda ibi. Solet queri quum masculus. Tertia pars principalis in qua ostendit quod bona illa excusant actum matrimonij diuiditur in duas. Primo probat inten tum. Secundo obicit in contrarium, & soluit. Secunda ibi, sed si concubitus.

2. **I**N SPECIALI sic procedit, & primo proponit quod tria bona sunt in matrimonio, fides, proles, & sacramentum: ad fidem autem pertinet, ut ad aliam non accedat, ad prolem, ut amanter suscipiatur, & religiose educetur: ad sacramentū vero ut coniugium non separetur, separatur autē corporaliter ex ali qua causa, nunquam tamen sacramentaliter per totā hanc vitā, quod auctoritatibus confirmat. Addit etiam quod sacramentū quod

quod est tertium bonum matrimonij non est ipsum coniugium, sed tamen est eiufdem rei signum cuius est coniugium, scilicet spi ritualis & inseparabilis coniunctionis Christi & ecclesiæ. Postea dicit quod bonum proles & boni fidei aliquādo in matrimonio deficiunt, nunquam tamen deficiunt bonum quod est sacramentū. Postea dicit quod illi qui contrahunt ad inuicem incontinentiæ causa dummodo perpetuus sit contractus, nec viter generatio proles verum matrimonium contrahunt: illi verò qui venenum liberi tatis procurant vel similia, veri coniuges non sunt. Querit etiā vtrum illi qui abhorsum procurant sint homicidæ. Et respondet quod sic si puer perierit est animatum, aliter autem non. Postea dicit quod illa bona excusant actum matrimoniale. Ut peccatum non sit, ut quando fide thori seruata coniuges conueniunt causa proles, vel ut mortale non sit quando fide seruata conueniunt in continentia causa. Vltimò obicitur in contrarium tripliciter. Primo per Apostolum qui actum coniugalem per indulgentiam concedit dicens: hoc autem dico secundū indulgentiam, sed in dulgencia non est nisi peccati, ergo ad culpā non excusatur matri monialis concubitus. Et respondet magister distinguendo de in dulgencia sicut supra distinxit de indulgentia cōfessionis & per missionis concubitus, ergo copula coniugalis quæ sit causa pro lis iudgetur secundū cōfessionem sicut minus bonum, sed cō cubitus qui sit causa incontinentiæ iudgetur secundū permissi onem sicut minus malum: excusatur tamen huiusmodi actus coniugalis per matrimonij bona, dum tamen huiusmodi concu bitus intra limites matrimonij & bona matrimonij sit. Sed si excedat limites non excusatur, quod multis auctoritatibus de clarat. Secundo opponit per hoc quod omnis concupiscentia & de lectatio quæ sunt in coitu mala est & inordinata, & ita est pecca tum: & respondet illam concupiscentiā semper esse malam & inordinatam in ordinatione penali quæ est poena peccati, non tamen est simpliciter inordinata in ordinatione culpæ, quia nō semper est peccatum, illa ergo delectatio coitus coniugij per ho na matrimonij defenditur, nisi sit immoderata & ultra termi nos se extendens. Tercio obicit per auctoritatem Gregorij qui dicit, quod accedens ad vxorem debet ab ingressu ecclesiæ abili tate, quia voluntas quæ est in ipsa cōiunctione carnali sine cul pa non est. Et respondet magister quod hoc intelligendum est qua do ad vxorem accedit incontinentiæ causa, vel quia vix sine in continentia acceditur.

QVAESTIO I.

Vtrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excusantibus ipsum.

CIRCA distinctionem istam primò queri tur, vtrum matrimonium indigeat aliqui bus bonis excusantibus ipsum. Et videtur quod non, quia matrimonium institutum est in officium naturæ & in remedium con cupiscentiæ, sed secundū quod est in offi cium naturæ non indiget aliquo excusan te, sic enim fuisset in paradiso durante sta tu innocentie quādo fuissent nuptiæ honorabiles & thorus im maculatus secundo Aug. nec secunda quod est in remedium lo diget excusatione, sicut nec alia sacramenta quæ sunt in reme dium peccati instituta, ergo &c.

2. Item sicut intentio naturæ est ad cōseruationem indiuidui, ita ad cōseruationem speciei, sed actus quo cōseruatur aliquod in diuiduum nō indiget aliquo excusante, ut comedere, ergo actus matrimonij quo cōseruatur species non indiget excusari.

3. **I**N CONTRARIVM est: quia omne quod est malū vel habet speciem mali indiget excusatione ad hoc ut licitè pos sit fieri, sed omnis actus carnalis vel est malus vel speciem ha bet mali, eūdem omnes huiusmodi actus sunt vnus rationis in ge nere naturæ, ergo ad hoc ut licitè possit fieri indiget aliquo ex cusante.

4. **R**ESPONSI O. Intelligendum est quod aliquis actus potest dupliciter excusari. Vno modo ex parte facientis, & non ex parte actus, & sic excusatur actus qui non imputatur facienti ad culpā, quamvis secūdo se sit malus, & hoc modo aliqua igno rantia excusat facientem a peccato etiam in toto, & de hac excu satione non loquimur nunc, quia de ea satis dictum est in secon do libro. Alio modo dicitur excusari actus secundū se, ita quod sit malus, & de hac nunc querimus. Dicendum ergo quod matri monium habet aliqua bona excusantia ipsum. Secundo videndū est quæ sunt illa & quot sunt.

5. **Q**UANTVM ad primum dicendum est quod actus qui est de se malus nō potest excusari, actus verò qui est de se bonus non indiget excusatione, sed actus qui est indifferens excusari po test, & excusatione indiget. Primum patet, quia actus qui non potest bene fieri non potest excusari (loquimur enim de totali excusatione actus secundū se, ita ut sit bonus) sed actus qui est

de se malus ut furtum, vel pericuriū nō potest bene fieri, ergo non potest excusari. Secundum patet, quia nihil indiget excusa tione nisi quod est malum vel habet speciem mali, sed actus qui est de se bonus (ut honorare parentes, vel dare elemosynam in digenti) non est talis, ergo non indiget excusari. Relinquitur er go tertium, quod actus qui est indifferens ex genere suo qui pos set bene vel malè fieri, possit excusari, quoniam non sit de se ma lus, ex quo potest bene fieri, & indigeat excusatione, quā habeat speciem mali, pro eo quod idem secundū speciem naturæ malè sit quandoque: ea autem quæ excusant talem actum scilicet in differentem sunt circumstantiæ finis, & obiecti & huiusmodi, quæ talem actum trahunt ad mediū virtutis, quoniam igitur actus carnalis sit ex genere suo indifferens, & possit bene & malè fieri, relinquitur quod ad hoc ut bene fiat oportet quod informetur debitis circumstantiis, quod sit per matrimonium, propter quod bona matrimonij excusant carnalem actum.

6. **Q**UANTVM ad secundum principale, quæ sunt illa bo na, & quot: dicitur communiter quod hæc sunt, fides, proles, & sacramentum, quorū numerus & sufficientia potest haberi tri pliciter. Vno modo sic: bona quæ excusant aliquem actum sunt circumstantiæ quæ contrahunt ipsum ad mediū rationis, illæ autem sunt quando sit per debitum finem, & cadit super debitā materiam, & concurrunt conueniens dispositio materię, sicut in artificialibus, cultellus sit debito modo quādo sit ad sciendū, et sit de materia dura, puta de chalybe, vel ferro, & accipit formā aptam ad sciendū, actus autem carnalis sit propter debitū finem quādo sit causa prolis, & cadit super debitam materiam quādo quis accedit ad suam, quod pertinet ad bonū fidem. Ma teria etiam est conuenienter disposita quādo sunt adiuncti per petuo vinculo, ut fuit declaratum supra dist. 26. & hoc pertinet ad sacramentum, scilicet indiuiduitas coniugum. Bonum enim sacramentū accipitur hic sola significatio cōiunctionis Chri sti & ecclesiæ, sed indiuiduitas quæ est in matrimonio cōsum mato, sicut vnio Christi & ecclesiæ quæ ad naturam assumptā fuit indissolubilis, igitur fides, proles, & sacramentum sunt bona excusantia matrimonium. Secundo modo somitur sic: matri monium est in officium naturæ, unde ad ipsum naturā inclinatur, & in foedus societatis humanæ, & sic iure positio determinat ionem recipit, & recta ratio ipsum dicitur, & est etiam sacramen tum ecclesiæ, & sic ius diuinum de matrimonio determinat: quā tum ad primum, bonum matrimonij est proles, quantum ad se cundū, fides, quantum ad tertium sacramentum. Tercio modo sic: in matrimonio est considerare vineculum, vltimū, & fructus: quod ad primum bonum matrimonij est sacramentum, hoc est, indiuiduitas, quod ad secundū fides, & quod ad tertium proles.

7. **A**D PRIMVM argumentum dicendum quod actus car nalis secundū quod est in officium naturæ excusatione indiget, quoniam indifferenter se habet ad actum matrimonij & fornicat ionis, excusatur autem per circumstantias quæ trahunt eum ad hoc quod sit actus matrimonij, & illæ circumstantiæ sunt bona fidei, proles, & sacramenti, quibus actus carnalis etiam tempore innocentie redditus fuisset bonus: quod autem non dicatur pro tempore illo indiguisse excusatione, pro tanto est, quia durante statu illo non erat possibile actum carnalem illis circumstantiis carere sicut modo.

8. Ad secundum dicendum quod actus cōmissionis quo cōser uatur indiuiduum indiget debitis circumstantiis quibus redda tur bonus, sed non adeo ut actus generationis, quia non est tam vehemens delectatio absorbeas rationem in comedendo sicut est in actu corporali, & ideo hic actus magis indiget excusari quā alius, &c.

QVAESTIO II.

Vtrum prædicta bona sint de necessitate sacramenti matrimonij.

SECUNDO queritur, vtrum prædicta bo na sint de necessitate sacramenti matrimo nij. Et videtur quod sic, quia aut ista bona sunt essentialia matrimonio, aut non: si sic, habe tur propositum, si non, contra, conditio appo sita contra accidentia contractus non vi tiat contractum, sed cōditio appo sita in ma trimonio contra quodlibet prædictorū vi tiat matrimonium, ergo prædicta non sunt accidentalia bona matrimonij, sed essentialia.

2. Item illud sine quo matrimonium non est bonum, est de ef fectia matrimonij, eo quod nullum verum matrimonium po test esse malum (ut habetur ab Augustino in littera) sed sine illis bonis matrimonium non est bonum, sed malum, quia ma lum est privatio boni debiti inesse: hæc autem bona debent esse in matrimonio, ergo videtur quod hæc sint essentialia matrimonij.

3. **I**N contrarium est, quia inter infideles, & steriles, & adultæ

non est verum matrimonium, sed in matrimonio infidelium non est sacramentum, in matrimonio sterili non est proles, in matrimonio adulterorum non est fides, ergo sine istis potest esse verum matrimonium: illa ergo non sunt essentialia matrimonio.

4. **RESPONSIO.** Videnda sunt duo. Primum est, qualiter hæc bona sint matrimonio essentialia. Secundum, etiam est, quod eorum sit principalis.

5. **QVANTVM** ad primum sciendum est quod duo horum, scilicet bonum fidei & proles, possunt dupliciter accipi, scilicet secundum executionem, vel secundum obligationem: si secundum executionem, sic non sunt essentialia matrimonio. Cuius ratio est, quia illud quod competit matrimonio ratione actus solum non est ei essentialia: actus enim matrimonij posterior est matrimonio, posteriora autem non sunt essentialia prioribus, sed bonum fidei & proles accepta secundum executionem conveniunt solum matrimonio quo ad eius actus, ergo non sunt essentialia matrimonio. Si autem accipiantur secundum obligationem, sic sunt essentialia matrimonio, quia ipsum matrimonium non est aliud quam obligatio viri ad uxorem, & e converso ad fidelitatem thori, & ad susceptionem & educationem proles si contingat eam habere: bonum autem sacramenti, quod est indivisibilitas matrimonij semper respicit matrimonium secundum seipsum prout est quoddam vinculum, & ideo semper est essentialia matrimonio.

6. **QVANTVM** ad secundum sciendum est quod horum sit principalis: dicendum quod aliquid dicitur in re aliqua principalis dupliciter. Vno modo, quia dignius: & sic bonum sacramenti est principalis inter bona matrimonij in quantum bonum sacramenti non solum includit indivisibilitatem, sed significationem indivisibilis coniunctionis Christi & ecclesie. Cuius ratio est, quia conditiones gratie sunt digniores conditionibus naturæ, sed bonum sacramenti ratione qua est signum, est conditio pertinet ad gratiam, alia autem duo pertinent ad matrimonij naturam, ergo bonum sacramenti est dignius quam alia duo, & sic principalis: sed bonum sacramenti sic acceptum, scilicet ut signum non est essentialia matrimonio, nec intrinsecum. Alio modo dicitur aliquid principalis: quia inter essentialia est dignius & melius, & sic bonum fidei, & bonum proles accepta secundum executionem quoniam non sunt essentialia matrimonio non pertinent ad eius dignitatem: accepta autem secundum obligationem pertinent, & tunc inter omnia bona essentialia matrimonio principalis videtur esse bonum proles. Cuius ratio est, quia finis principalior est his quæ sunt ad finem, sed obligatio ad indivisibilitatem matrimonij, secundum quam attenditur bonum sacramenti, & obligatio ad fidelitatem thori, secundum quam attenditur bonum fidei ordinantur finaliter ad obligationem, quæ est ad faciendum prolem, & ad eam educandam, si eam habere contingat, ergo bonum proles est principalis inter bona essentialia matrimonij tanquam finis aliorum.

7. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod bonum proles & fidei accepta secundum obligationem sunt essentialia matrimonij, non autem accepta secundum executionem: nec tamen in matrimonio potest apponi conditio contraria executioni, quia tolleret obligationem, per quam accipitur potestas ad executionem.

8. **Ad secundum** patet per idem: quia prædicta bona non sunt debita esse in matrimonio, nisi qualiter respiciunt obligationem, & sic nunquam defunt, sed solum quod ad executionem.

QVÆSTIO III.

Vtrum fides, proles, & sacramentum sufficienter excusent actum coniugalem.



ITEM quæritur utrū prædicta bona sufficienter excusent actum coniugalem, ita ut nullo modo sit peccatum. Et videtur quod non, quia verecundia non est nisi de turpi secundum Damascenum & Philosophum 4. Ethicorum: sed prædicta bona non tollunt a matrimonio prædictam verecundiam, ergo nec turpitudinem quæ videtur includere culpam: mala enim peccata sunt tristitia, sed mala culpæ turpia. Item ubique est passio inordinata, ibi est peccatum, sed hæc tria bona non possunt tollere ab actu matrimonij inordinationem passionis: semper enim est superabundantia passionis absorbens rationem, ergo semper est ibi peccatum.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur sic: quia secundum Dionysium bonum est ex tota causa, malum autem ex partibus defectibus, sed ubi deficiunt prædicta bona fidei & proles non est tota causa bonitatis, quoniam ex prædictis bonis matrimonium sit bonum & licitum, ergo sine eis actus matrimonij non potest a peccato totaliter excusari.

nullo modo est peccatum.

4. **RESPONSIO.** Intelligendum est quod inter tria bona matrimonij sola duo respiciunt matrimonij actum, scilicet bonum fidei & proles: bonum enim sacramenti respicit solum vinculum matrimonij, & non actum, & ideo si actus matrimonij habeat per bona matrimonij excusari, hoc erit per illa duo tantum. Quod autem per illa duo sufficienter excusetur, ita ut nullum sit peccatum quando coniuges conveniunt causa proles procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem thori pertinet, probatur dupliciter. Primum sic: illa res non est bona, cuius usus per se non est bonus, sed usus per se matrimonij est quando conveniunt coniuges propter aliquam prædictam causam, ergo si iste usus nunquam est bonus, matrimonium nunquam erit bonum, hoc autem falsum est, ergo &c. Secundo sic: omne peccatum est deviatio ab aliqua lege recte posita naturali, humana vel divina, sed quod coniuges conveniant propter alteram dictarum causarum non est contra legem naturalem humanam, aut divinam, sed potius omnis lex recte posita hoc approbat, ergo nullo modo est peccatum: hoc autem est intelligendum quando in actu matrimonij non est alius abusus, siue quo ad tempus, siue quo ad modum, quia defectus in quocunque istorum poneret in actu matrimonij rationem peccati, quoniam bonum sit ex tota causa, malum autem ex particulis defectibus.

5. **AD PRIMVM** argumentum dicendum est quod verecundia non solum est de turpitudine pertinet ad culpam, sed de ea quæ habet speciem culpæ, & talis est actus matrimonij, eo quod est eiusdem naturæ in specie cum actu fornicationis, erubescencia autem non solum est de talibus, sed de omnibus defectibus etiam naturalibus.

6. **Ad secundum** dicendum quod superabundantia passionis, quæ facit vitium, non accipitur secundum absolutam intentionem ipsius, sed secundum proportionem ad rationem: unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis sibi præfixos excedit. Delectatio autem quæ est in actu matrimonij quamvis sit intensissima secundum se, tamen non excedit limites rationis sibi præfixos, cum non queratur nisi in coniuge, & propter debitum finem, &c.

QVÆSTIO IIII.

Vtrum sine prædictis bonis possit actus matrimonij a peccato totaliter excusari.



QUANTO quæritur, vtrum sine prædictis bonis possit actus matrimonij a peccato totaliter excusari. Et arguitur quod sic, quia usus matrimonij, ad id ad quod matrimonium est concessum videtur esse bonus & licitus, sed matrimonium est concessum ad vitiationem fornicationis, ut patet per Apostolum 1. Corin. 7. propter fornicationem unusquisque suam habeat, ergo usus matrimonij ad vitandam fornicationem est licitus: sed tunc non concurrat aliquod de prædictis bonis, ergo absque eis actus matrimonij est licitus.

2. Item qui vitatur re sua ad libitum non facit contra iustitiam & sic non peccat, ut videtur: sed per matrimonium vxor efficitur res viri, & e converso, ergo si se invicem ad libitum vitantur etiam propter solam delectationem, non videtur esse peccatum, & sic idem quod prius.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur sic: quia secundum Dionysium bonum est ex tota causa, malum autem ex partibus defectibus, sed ubi deficiunt prædicta bona fidei & proles non est tota causa bonitatis, quoniam ex prædictis bonis matrimonium sit bonum & licitum, ergo sine eis actus matrimonij non potest a peccato totaliter excusari.

4. **RESPONSIO.** Aduertendum est quod coniuges possunt convenire, aut causa solius delectationis, aut propter vitandam fornicationem: si conveniant ratione solius delectationis, sic dicunt quidam quod querere in actu matrimoniali delectationem principaliter est peccatum mortale, sed delectationem concomitantem acceptare peccatum est veniale, cum autem odire est perfectionis: sed istud non videtur, quia querere principaliter delectationem in actu quo conservatur individuum, scilicet in coniunctione non est semper mortale peccatum, ergo similiter querere principaliter delectationem in actu matrimonij quo conservatur species, non semper est mortale peccatum. Item secundum Philosophum 10. Ethicorum, idem est iudicium de delectatione & operatione: quia operationis bonæ est delectatio bona & malæ: mala, igitur ex bonitate vel malitia operationis, est bonitas vel malitia delectationis & e converso. Cum ergo actus matrimonialis non sit per se peccatum mortale, querere delectationem in ipso non facit quod sit peccatum mortale.

Ideo

5. **Ideo dicitur aliter & melius** quod delectatio quæ queritur in actu matrimonij aut excedit fines eius, ut cum quis vult delectari in coniuge attendens solum quod mulier est (id est parat facere cum ea etiam si non esset coniux) & tunc est peccatum mortale, quia omnis actus carnalis extra limites matrimonij est mortale peccatum: talis autem est actus in quo queritur delectatio in coniuge, non quia coniux, sed quia mulier, ergo &c. Et in hoc casu loquitur Hieronymus, & habetur in littera quod voluptates quæ de meretricum amplexibus capiuntur in coniuge damnandæ sunt. Si autem queratur delectatio intra limites matrimonij quæ non quereretur in alia quam in coniuge sic est peccatum, sed veniale tantum. Cuius ratio est, quia abusus rei non est sine peccato saltem veniali, sed querere actum propter delectationem coniunctam actui est abusus, cum delectatio sit propter actum & non actus propter delectationem, ergo est ibi peccatum saltem veniale. De mortali autem non video quod sit ibi, cum non contrarietur alicui præcepto quod ordinet nos in Deum vel in proximum.

6. Si autem coniuges conveniant propter fornicationem vitandam, & sic dicitur communiter quod aliquis potest per actum matrimonij incedere vitiationem fornicationis in altero. vel in seipso: si in altero sic non peccat, quia hic est quedam redditio debiti quæ pertinet ad bonum fidei, & tunc est ibi vnum de bonis matrimonij. Si autem intendat vitare fornicationem in se ipso, sic est peccatum veniale: quia hoc non provenit nisi ex superabundantia passionis. Superabundantia autem & defectus sunt peccata in moribus. Sed ista sunt dubia. Primum scilicet, quia plus teneretur sibi quilibet quam alij: si igitur actus matrimonij propter vitandam fornicationem in alio caret omni peccato, fortiori ratione (ut videtur) carebit culpa quando sit propter vitandam fornicationem in seipso. Nec obstat quod dicitur quod tunc est redditio debiti quæ pertinet ad bonum fidei, quia redditio debiti non habet locum nisi quando debitum petitur expresse vel interpretatiue, sed si vis fiat coniugem tentari de alio quam de viro suo & ad vitandam fornicationem in ea accedat ad ipsam, accedens cum ipsa non peccat, & tamen ipsa debitum non petit nec directe nec interpretatiue sed solum tentatur de altero, ergo tunc non habet locum redditio debiti. Quod secundo dicitur quod actus matrimonij peccatum est quando ordinatur ad vitandam fornicationem in seipso propter superabundantiam passionis non cogit, quia passio non est superabundans, ita ut sit vitiosa nisi subvertat iudicium rationis: sic autem non est in proposito, quia passio præter præiudicium rationis non inclinat ad actum sic ut ex ea sine ratione sequatur actus, sed potius ratio importat ipsum circa materiam debitam ad reprimendam passionem, ne passio tantum prævaleat ut inclinet ad aliquod illicitum circa materiam indebitam. Dato etiam quod passio esset vitiosa, quia forte infuserit præter iudicium rationis, tamen non sequitur quod actus sequens sit vitiosus qui non imperatur a passione, sed a ratione volente corrigere quod omisit.

7. **Ideo videtur aliis** quod probabiliter potest teneri quod actus matrimonij quando fit causa vitandæ fornicationis in se ipso non sit peccatum: quia actus qui non est de se malus, & ordinatur in finem bonum nullum est peccatum, sed actus matrimonij de se non est malus, ordinatur autem in finem bonum quando fit propter vitandam fornicationem, ergo tunc nullum est peccatum.

8. Si dicatur quod ad bonitatem actus non sufficit bonitas finis nisi concurrat bonitas aliarum circumstantiarum, quæ debet actui inesse: & hæc respectu actus matrimonij sunt intentio proles vel redditio debiti, quæ non concurrunt quando actus matrimonij fit propter vitandam solam fornicationem. Item vitatio fornicationis non est principalis finis matrimonij sed generatio proles, & ideo intentio eius non videtur sufficere ad bonitatem actus. Dicendum ad hoc quod ad bonitatem actus matrimonij non semper requiritur redditio debiti, quia sine hoc licitum est convenire intentione prolis: nec semper requiritur intentio proles, quia ubi proles non speratur, puta in vxore sterili vel quæ iam concepit actus licitus est si debitum petatur, igitur hæc circumstantiæ non sunt simul necessariae ad bonitatem actus, nec etiā sub distinctione ut semper sit necessarium alteram inesse, quia quando aliquis actus ordinatur ad plures quorum unus est principalior altero, si finis principalis non est possibilis sufficit ad bonitatem actus quod ordinatur ad finem secundarium, sed actus matrimonij ordinatur ad generationem proles ut ad finem principalem, & ad vitiationem fornicationis ut ad finem secundarium: & ideo si finis principalis non sit possibilis, ut in supradictis casibus vel cõsimilibus, sufficit (ut videtur) quod eo actus ordinatur ad finem secundarium scilicet ad vitiationem fornicationis, & sicut actus est licitus quando ordinatur ad generationem proles etiam si debitum non petatur, ita videtur esse licitus quando ordinatur ad secundarium quando principalis finis non est possibilis, etiam si debitum non petatur, si autem finis principalis esset possibilis & ad ipsum actus non ordinaretur, videretur quod actui deesset circumstantia ei principaliter debita, & sic esset vitiosus. Quod autem dicit Augustinus in littera, quod incontinentiæ malum est, quod vir cognoscit uxorem ultra necessitatem procreandi filios, intelligendum est quando hoc facit non intentione vitandi incontinentiam, sed satisfaciendi voluptati. Sicut ipse Augustinus postea dicit: qui ultra necessitatem progreditur non rationi, sed libidini obsequitur. & infra, quod secundum veniam concedit Apostolus, nisi quod coniuges debitum carnis exposcant, non propagationis voluntate, sed libidinis voluntate, & hoc quidem peccatum est, licet veniale.

9. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod quando vir accedit ad uxorem suam propter fornicationem vitandam in ea vel in seipso, est ibi bonum fidei, quia non accedit ad aliam quam ad suam uxorem, & sic servatur fides thori: bonum enim fidei ad plus se extendit quam redditio debiti.

10. **Ad secundum** dicendum est quod quum vna circumstantia non sufficiat ad bonitatem actus, non oportet quod qualitercumque quis vitatur re sua, quod usus semper sit bonus, nisi concurrant omnes circumstantiæ quæ debent inesse, hoc autem non est quando quis vitatur vxore sua solum ad delectationem suam.

Sententia huius distinctionis xxxij. in generali & speciali.



SCIENDVM est etiam, quia cum in omnibus superius determinavit magister de illis in quibus actus matrimonialis excusatur: hic determinat de ipso actu secundum quod accipitur rationem debiti. Et dividitur in duas. Primum determinat de necessitate reddendi debitum. Secundo de tempore exigendi ibi. Et licet debitum possenti. Prima in

tres. Primum ostendit quod vir & vxor sunt æquales in debiti redditione. Secundo probat quod supposuerat, scilicet quod non potest coniux sine licentia coniugis continentiam vouere. Tertio inquit in data licentia potest reuocari. Secunda ibi. Quod verò sine consensu. Tertia ibi. Si verò quilibet eorum. Secunda pars principalis in qua determinat de tempore exigendi debitum, dividitur in tres. Primum ostendit quod aliquando cessandum est a debiti exactione. Secundo inquit ad aliquando cessandum sit a redditione. Tertio ostendit quod cessandum est quandoque a nuptiarum celebratione. Secunda ibi. Illud autem quod dictum est: Tertia ibi. Nec solum in opere carnali.

2. **IN SPECIALI** sic procedit, & proponit primum quod quum vir præsit in omnibus mulieri, sicut caput corpori, in redditione tamen debiti sunt pares, quia alter alterius habet potestatem, nec altero possente, licet alteri denegare debitum, siue hoc possit causa prolis generandæ, siue incontinentiæ animorum, quod auctoritatibus confirmat: ubi etiam dicit quod sicut alter alterius habet potestatem, ita quod nec mulier ad alium maritum, nec vir ad aliam mulierem habet potestatem accedendi, ita etiam nec vir ad continentiam habet sui corporis potestatem, nec mulier nisi de mutuo consensu: ubi etiam subdit quod reddere coniugale debitum nullius est criminis, exigere verò ultra generandi necessitatem venialis est culpæ, sed fornicari vel moerari penitendi est criminis. Postea pluribus auctoritatibus confirmat quod nec coniuges aperte nec fraudulenter a carnali debito ad invicem sine communi consensu continere possunt, quod supra supposuerat. Postea quærit si vir vxori consentiat quod continentiam Deo offerat, & a suo iure eam absoluit, vtrum possit post datam licentiam reuocare: sic respondet quod sic, in hoc scilicet casu si ei concesserit vouere continentiam, & ante votum prohibet implere, si autem post, reuocare non potest. Postea dicit quod quilibet debet debitum possenti reddere, non tamen licet quilibet de possente, sicut in diebus festiuis, & ieiuniorum, & processionis, quod auctoritatibus probat. Postea dicit quod Hieronymus vult quod reddere debitum quandoque est peccatum, quod est contra supradicta. Hieronymus enim dicit quod qui vxori debitum reddit non potest orationibus vacare, nec carnes agni comedere, nec sumere eucharistiam. Dicit etiam quod non semper est reddendum debitum, ut diebus quibus dicit orationi vacandi, & eucharistia sumenda: & responder quod dictum illud referendum est ad ecclesiæ ministros quibus non licet sacra offerre vel missam celebrare tempore coniugalis amplexus. Vltimo dicit quod sicut in carnali committione, sic etiam in celebrandis nuptiis sunt tempora obseruanda: quia non quibuscunque temporibus sunt nuptiæ celebrandæ, sicut auctoritatibus conciliorum declarat.

Quæstio

mulieres alie, nec viri alij, quibus filij Adæ vel filie coniungerentur. Lamech autem primus omnium legitur duas vxores habuisse, quod in eo reprehendebatur, quia pro expletione voluptatis hoc fecit. Processu vero temporis quum omnes ferè homines plures deos colerent, paucis in cultu Dei remanentibus diuina dispensatione consilium est vii plures mulieres in matrimonium copulare, ne cultus vel notitia Dei deficeret illis paucis deficientibus, sicut in Abraham & Jacob: vnde & in lege mulier sterilis maledicta erat, quæ non relinqueret semen super terram. Ex his patet solutio ad questionem, quod sine peccato antiqui patres plures habuerunt vxores: non enim, sicut dicit Aug. hoc erat contra ius naturale, quia non concupiscentia perficiendæ voluptatis, sed prouidentia procreandæ proles hæc fecerunt: nec erat contra illius temporis matrimonium, nec etiam contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum, non tamen hoc tempore licet, quod confirmat pluribus auctoritatibus. Postea in commendationem coniugij patrum dicit, quod virginalis castitas non præferatur in merito antiquorum patrum coniugali castitati: quod auctoritate Aug. declarat. Postea obicit quod antiqui patres plures vxores habentes non videntur seruasse fidem thori. Et respondet quod fidem thori seruabant, quia cum propriis vxoribus vel ancillis, & non cum mulieribus alienis coniungebantur: sic patet quæ fuerit ante legem matrimonij consuetudo, & quod in matrimonio antiquorum fuerunt prædeterminata bona matrimonij. Postea determinat de matrimonio tempore legis di. quod per legem Moyfi fuit matrimonium determinatum & quantum ad legitimam personarum determinationem: quia non licebat copulari carnaliter patri, forori, nepti, noueræ, amicæ, materteræ, & quibusdam aliis personis: & quantum ad separationem, quia permisit Moyfes aliam ducere, dato tamen prius lib. rep. in quo inscripserat causas per quas vxores repudiabat, vel propter duritiam cordis eorum permissum est, ut maius malum, scilicet homicidium tolleretur. Postea querit quibus licebat sub lege habere plures vxores, & quibus non. Et respondet quod multiplicatio vxorum est generaliter prohibita. Permissum tamen est regi plures habere vxores, sed non multiplicare, id est, plurimas habere: quia talis multiplicatio vxorum propter carnalis actus delectationem mentem enervat & allicit. Addit autem quod adueniente tempore plenitudinis iuxta priorem & honestiorē institutionem vnus tantum vni coniungeretur in figura Christi & ecclesie: hoc etiam tempore virginitas secunditati præferatur, & sacerdotibus continentia indicetur, cum tamen in lege virginitati secunditas præferretur, & sacerdotibus coniugia indicerentur. Vltimò: quia de virginitate fecerat mentionem, ipsam commendat, & dicit quod virginitas melior est & commendatior, quam carnis incontinentia, quod pluribus auctoritatibus confirmat, &c.

QVÆSTIO I.

Vtrum sit licitum vel aliquando fuerit licitum habere plures vxores.



Item distinctionem istam primò queritur vtrum sit licitum vel aliquando fuerit licitum habere plures vxores. Et videtur quod non: quia vir & vxor ad paria iudicantur, sed nūquam fuit licitum quod vnus vxoris simul esset plures viri, ergo nunquam fuit licitum quod vnus vir esset plures vxores.

2 Item illicitum est dare alicui quod iam datum est alteri, sed vir contrahens cum vna vxore dat ei potestatem sui corporis, ergo non est licitum quod eam postmodum det alteri, quod fieret si viuente prima secundam duceret, quare &c.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia matrimonium ordinatur principaliter ad procreationem & educationem prolis, sed habere simul plures vxores non repugnat huic fini, sed potius euenit, eo quod vnus vir secundare potest plures vxores, ergo pluralitas vxorum videtur licita.

4 Item Augustinus de bono coniugali dicit, quod est cibus ad salutem hominis, hoc est, concubitus ad salutem humani generis, sed licitum est diuersis cibis vti propter salutem hominis, ergo licitum est vti diuersis vxoribus ad cōseruationem humani generis.

5 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, vtrum quandoque licitum fuerit habere duas vxores absq. omni dispensatione. Secundum est, vtrum modò possit esse licitum ex dispensatione ecclesie.

6 QVANTVM ad primum aduertendum est quod illud est licitum absque quacunque dispensatione, quod non est prohibitum aliquo iure naturali, diuino, vel humano rectè posito. Et in hoc maxime locum habet in matrimonio, cuius edictum est prohibitorium. Et ideo ad videndum an habere plures vxores simul sit licitum de se, an non, oportet videre si sit prohibitum aliquo iure. Manifestum est autem quod ante euangelium non fuit prohibitum per ius diuinum habere plures vxores, quin potius

videretur fuisse concessum: vnde dicitur Deuter. 17. Si habuerit homo vxores duas, vnam dilectam & alteram odiosam, &c. Et in pluribus locis sacre scripture sit mentio de pluralitate vxorum, nec reprobat. Nullum etiam ius humanum eis traditum fuit quod pluralitatem vxorum reprobat. Relat ergo solū videretur vtrum pluralitas vxorum sit contra ius naturale. Est autem ius naturale prout distinguitur contra ius positum, diuinum, vel humanum, instrictus rationis naturalis quo dirigitur homo ad operandum conuenienter prout cōgruit fini operis, qui est prius eripium in agendis, & sic definit Tullius: Ius naturale est quod non opinio genuit, sed vis innata inseruit: vnde illud opus est contra ius naturale quod tollit debitum finis operis vel notabiliter impedit, & sic sodomia est contra ius naturale, quia totaliter tollit finem generationis quæ est procreatio & educatio prolis, & pluralitas virorum respectu vnius vxoris, quia notabiliter impedit procreationem & educationem conuenienter proli, vt politice patet. Ex hoc ad propositum. Matrimonium habet pro fine principali procreationem & educationem prolis, sed pro fine secundario habet communicationem operum quæ sunt necessaria in vita humana, vt habetur 6. Ethic. Primum hoc nec tollit nec impedit pluralitas vxorum, quum vnus vir sufficiat pluribus vxoribus secundandis, & educandis filiis ex eis natis, sed secundum finem impedit, & si non totaliter tollit, tamen multum impedit, eo quod non facile possit esse pax in familia, vbi vni viro plures vxores iungerentur, quum non possit vnus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus vxoribus ad votum. Et quia communicatio plurium in aliquo vno officio causat litē, sicut in generali corripitur ad inuicem, & similiter plures vxores vnius viri.

7 Propter quod videtur quibusdam quod pluralitas vxorum sit contra ius naturale quatenus notabiliter impedit secundarium finem matrimonij, & ideo nunquam fuit licita sine dispensatione. Dispensatio autem duo requirit, auctoritatem ex parte dispensantis, & causam recompensantem ex parte negotij: super ius autem naturale nullus habet auctoritatem nisi Deus, & ideo solus Deus dispensare potuit: causa vero dispensationis fuit multiplicatio fidelium ad cultum Dei, & ideo dicit Innocentius, & habetur extra de diuortijs. cap. Gaudemus. quod nulli vnquam licuit plures vxores habere, nisi cui fuit diuina reuelatione concessum.

8 Quicquid sit de conclusionē, ratio tamen prædicta patitur calumnia: quod enim primò dicitur, scilicet quod pluralitas vxorum impedit secundarium finem matrimonij, qui est pax in familia non valet, quia hunc finem non impedit per se vxorum pluralitas, sed malitia vel proteruitas, vna enim existeret muliere litigiosa pax impeditur, pluribus autem existentibus pacificis non impeditur per accidens, ergo impeditur secundarius finis matrimonij, vna vel pluribus existentibus vxoribus, & non per se, licet facilius possit impediri ex pluralitate vxorum: quæ autē per accidens contingunt sub arte non cadunt, & ideo sicut licitum est contrahere cum vna existente litigiosa non obstante quæ sit secundarius aliquid impeditur, sic ut videtur, licitum est quantum est de iure naturali contrahere cum pluribus, licet ex hoc sequatur quandoque turbatio pacis. Item communicatio operum quæ sunt necessaria in vita humana non est secundarius finis matrimonij per se, sed solum per accidens: quia præter procreationem prolis & eius educationem omnia alia opera domus possunt melius fieri per virum quam per mulierem, sicut Augustinus dicit tractans illud verbum, quod habetur Gen. 2. de formatione mulieris, quod dixit dominus: Non est bonum hominem esse solū, faciamus ei adiutorium simile sibi. dices, quod illud adiutorium fuit propter procreationem prolis, & eius educationem, ad quæ necessaria est mulier, quia omnia alia opera possunt melius fieri per virum quam per mulierem. Item quando secundarius finis præiudicat principali, negligendus est secundarius finis propter principalem, sed huius principali matrimonij, qui est generatio & educatio prolis, quandoque potest præiudicare ille finis secundarius, qui est pacifica habitatio cum vna vxore, quia forsitan ipsa est sterilis, ergo in hoc casu licitum fuit præmittere secundarium finem propter primarium, quod sit accipiendum cum prima vxore sterili aliam secundam.

9 QVOD autem secundario dicitur quod ex diuina dispensatione licuit habere plures vxores propter multiplicationem fidelium, hoc non videtur: quia dispensatio illa quæ facta fuit dicitur primò Abraham, in cuius domo primò resurrexerunt fides aut fuit facta pro eo tantum, aut pro omnibus posteris: non pro eo tantum, quia alij non fuissent excusati accipiendum plures vxores. Et si pro omnibus alijs posteris, aut ergo eis innotuit, aut non. Si non innotuit eis dispensatio, non fuerunt excusati à transgressione. Si innotuit, quum non innotuerit eis verbo, innotuit exemplo solū, sed hoc modo æquè innotuit infidelibus, sicut fidelibus, ergo æquè licuit infidelibus habere plures vxores, sicut fidelibus: quod est contra illud quod dicunt, quod causa dispensandi fuit multipli-

multiplicatio fidelium ad cultum Dei, & sine dubio satis est durum, quod omnes infideles peccauerunt ducendo plures vxores, præcipue quum de Agar quam accepit Abraham post Saram natum fuerit Hismael, cuius successores omnes fuerunt infideles, & habuerunt plures vxores. Irrationabile etiā videtur quod apud omnes infideles ratio naturalis adeo fuerit obumbrata, quod iudicauerint pluralitatem vxorum licitā, si ipsa esset contra ius naturale, nec ipsa esset licita nisi ex dispensatione diuina, si dispensatio talis vocet diuina reuelatio specialiter facta, sicut facta fuit propheta. Et ideo alij dicunt aliter quod primi qui habuerunt vxores plures non potuerunt licite contrahere cum secunda viuente prima, cum qua simpliciter primò contraxerunt nisi de consensu eius. Cuius ratio est tacta in arguendo ad questionem, quia duobus contrahentibus inter se simpliciter quilibet transfert totā potestatem corporis sui in alterum, & ideo sine consensu eius ex causa, scilicet si vxor sit sterilis, vel propter paucitatem humani generis, & sic fuit in Abraham, vt habetur Gen. 16. & recitatur 32. q. 3. cap. Dixit Sara ad Abraham, ecce conclusit me dominus, non parerem, ingredere ad ancillam meam, si solum est illa suscipiam filios. Ecce quod de voluntate vxoris propter sterilitatem eius Abraham accepit secundam hoc modo, & hac de causa habuit Iacob plures vxores, quia de voluntate Rachel credidit quod Lia supposuerit se ei: voluit enim Rachel parere, veredundia fororis antiquioris, cum esset consuetudo apud eos vt antiquiores primò traderentur ad nuptias, de voluntate etiam earum duarum ingressus est ad ancillas earum. Ad ancillā quidem Rachel propter eius sterilitatem, vt habetur Gen. 3. Ad ancillā vero Lie postquam Lia credidit se desisse parere, vt habetur ibidem: procellu vero temporis mos inoleuit apud alios plures habere vxores de voluntate primæ tacita vel expressa, vnde Augustinus dicit, & habetur in littera, & recitatur 32. q. 3. obiciuntur, quod quando mos erat peccatum non erat, & ideo antiquis iustis non fuit peccatum quod pluribus formis vtebantur, neque contra naturam hoc faciebant, quum non lasciuendi causa, sed gignendi hoc facerent, nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant, nec contra præceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Quod autem dicit Innocentius quod nunquam licuit habere plures vxores simul, nisi cui foret diuina reuelatione concessum, exponendum est non de reuelatione quæ est specialis inspiratio, sed de interiori dictamine rationis, quo sciuerunt antiqui patres quod pro multiplicatione generis humani liceret habere plures vxores de voluntate principalis, vel de consuetudine super hoc obtenta: sicut enim lex naturalis non est scripta in codice, sed impressa in mente, sic dictamen rationis quo sciunt, in quo casu lex non adit inquit, quum sit quædam legis interpretatio potest dici dispensatio, & quia est menti impressa à Deo, ideo vocatur dispensatio diuina, & sic exponit ipsemet Innocentius dictum suum, scilicet quid in terdignit per reuelationem, dicens quod ille quandoque mos in terdignit per reuelationem, vt fas referatur ad causam propter quam licuit, mos vero ad consuetudinem obiectam supposita causa, & sic patet primum, videlicet quod ante legem & sub lege Moyfi licuit habere plures vxores.

11 QVANTVM ad secundum, scilicet an modò sub lege euangelij possit esse licitum habere plures vxores ex dispensatione ecclesie, tenetur communiter quod non: quia nullus potest dispensare in statu Christi, sed Christus inhiuit pluralitatem vxorum apud patrem per illud quod dicitur Matth. 9. Quicumque dimiserit vxorem suam nisi ob fornicationem, & aliam duxerit, mocha ratione non licet aliam ducere obiecta prima: virtus autem rationis hæc est, vxorem non liceret aliam ducere, si prius. Si ergo dimissa vxore non propter fornicationem, sed ex alijs causis, per Christum reprobatæ verè erat vxor vt prius. Si ergo licuisset extunc habere plures vxores, non appareret qualiter repudiata sic vxorem non possit aliam ducere, non obstante quod repudiata remaneret vera vxor, ergo pluralitas vxorum fuit per hoc sic reprobat. De repudio autem factum ex causa fornicationis dicitur iohannis. Item Christus reduxit statum matrimonij ad modum sue primæ institutionis, sed contra primā institutionem est pluralitas vxorum, quum à principio vna costa viri in forma sit conuersa, & scriptura diuina testetur, quod propter hoc reliquit homo patrem & matrem, & adhærebit vxori sue, non dicit vxoribus, & erunt duo in carne vna, non tres vel plures, ergo contra legem matrimonij, & vt primitus fuit institutum, ad quæ statum per Christum fuit reducum, est pluralitas vxorum, & sic non licet ecclesie in hoc dispensare, & hæc rationes tanguntur extra de diuortijs, cap. Gaudemus, & illud tenetur communiter.

12 Ad istas tamen rationes quidam respondent sic: quum enim dicitur primò quod Christus inhiuit pluralitatem vxorum, dicitur quod non in omni casu: & quum dicitur quod imò, quia inhiuit quod vxore dimissa altera non ducatur, ergo fortiori ra-

tione, nec vxore retenta, non sequitur: quia quæ ducitur vxore dimissa ducitur sine consensu vxoris legitime & in eius præiudicium, non sic illa quæ ducitur de consensu vxoris retentæ.

13 Quod verò dicitur secundò quod contra primam institutionem matrimonij est pluralitas vxorum, dicunt quod natura humana fuit primitus instituta non solum quantum ad ea quæ sunt necessitatis, sed quantum ad illa quæ sunt perfectionis, & sic matrimonium institutum fuit tunc secundum statum suum optimum, à quo tamen si deficeret, non propter hoc esset malum & illicitum: non enim quod deficit ab optimo est malum, est enim in bonis dare bonum & melius, sicut in malis malum & peius. Optimus ergo status matrimonij est vnus cum vna, sed non est malus quando est vnus cum pluribus si subsit causa, non esset ergo (vt dicunt) omnino contra rationem si quis diceret, quod sicut Papa dispensat in solenni voto continentie propter bonum commune, sicut dispensatum fuit eum quodam monacho de genere regis Aragonū vt contraheret propter defectū heredu, sic dispensare posset, vt princeps habes vxorē sterilem, de qua non posset suscipere prolem, & consentiente acciperet aliam nec minus est contra ius naturale & diuinū non soluere votū quā pluralitas vxorum, quia et si vtrūque cadat sub præcepto, non tamē indispensabiliter.

14 Prædictæ autem responsiones non videtur sufficere: prima non, quia sicut dictum fuit supra, quum à principio fortè fuerit debitum, quod non duceretur secunda vxor nisi de consensu primæ, tamen processu temporis inoleuit mos habendi plures vxores, non fuit hoc necesse propter obiectam consuetudinem de contrario, nec legitur requisitus fuisse consensus primæ vxoris, vt duceretur secunda postquam lex fuit data à domino per Moysem, & ideo æquè licuit ducere secundā vxorem nolente primā sicut volente: propter quod quum Christus inhiuit quod repudiata vxore alia ducatur, non potest dici quod hoc inhiuit, quia illa ducebatur sine consensu vxoris legitime, quæ per repudium non desinit esse vxor, & ideo non licuit, quando autem ducebatur secunda non repudiata prima, tunc ducebatur secunda de consensu primæ, & sic licuit, quia sicut dictū fuit, consensus vel dissensus primæ vxoris nihil faciebat ad hoc quod secunda duceretur vel non duceretur postquam obiecta fuit consuetudo de contrario, & lex Moysay hoc permisit. Inhiuit ergo hoc Christus simul reuocans repudium, & pluralitatem vxorum, quorum vtrumque permittēbatur in lege, sed extunc neutrum fuit licitum.

15 Secunda etiā ratio non videtur sufficere, quia quamuis non oporteat illud esse malum quod deficit ab optimo, tamen omne illud est malum quod deficit à debito, pluralitas ergo vxorū in antiquis patribus ante legem & sub lege non fuit mala, quamuis deficeret ab optimo statu quo matrimonium fuit primitus institutum, vt esset solum vna vnus, quia talis conditio non debuit esse in eorum matrimonio propter necessitudinem multitudinis generis humani quæ plus potest fieri cum pluribus vxoribus, quā cum vna, sed postquam pluralitas talis reuocata est per Christum, & matrimonium reductum ad primū statum vt sit vna vnus, extunc defectus huius conditionis debet reddidit matrimonium illicitum, imò nullū, quia secundum sententiam domini est mocha vel adulterium: nec est simile de voto continentie, & de non contrahendo cum pluribus vxoribus simul, quia spontanea obligatio voti cuiusque quæ hominis non absoluit eum ab obligatione qua tenetur ecclesie cuius est membrum. Et ideo si viuere talis necessitas & utilitas ecclesie requirit quod ille qui vouit sponte continentiam contrahat, in tali casu votum suum non adstringit eum quum ad præceptum Papæ debeat contrahere, non habere autem plures vxores est præceptum Christi in quo nullus potest dispensare, cum Papa & ceteri prælati sint solum vicarij & ministri Christi, & non domini vel legislatores, seu mutatores legis per Christum editæ.

16 Ad pri. arg. dicendum quod non est simile de pluralitate vxorū respectu vnius vxoris, quia vnū virū habere plures vxores non est contra principalem finem matrimonij, nec contra secundarium, nisi per accidens, vt dictum fuit, sed pluralitas virorū respectu vnius vxoris est contra principalem finem, qui est educatio prolis: quia ex hoc quod vna mulier haberet plures maritos, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cuius tamen cura necessaria est in educatione prolis. Et ideo nulla lege aut consuetudine fuit vnquam permissum vnam vxorem habere plures viros, sicut e conuerso vnum virum habere plures vxores.

17 Ad secundum patet ex dictis in corpore solutionis.

18 ARGVMENTA in oppositum probant quod habere plures vxores non est illicitum de se, sed potuit esse licitum propter multiplicationem humani generis, tempore necessitatis, propter paucitatem hominum adhibitis alijs circumstantijs: est tamen illicitum in noua lege ex prohibitione Christi.

QVÆSTIO II.

Vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

Th. 22. q. 154. ar. 2.

T Secunda



SED Vnde 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 quod ad tempus: hoc autem est in simplici fornicatione soluti cum soluta, ergo &c.

2. Item maius peccatum est mendacium quam fornicatio simplex, quod patet ex hoc quod Iudas qui fornicationem non horruit committere eum Thamar recusatit mendacium committere, dicens: Certe mendacii arguere nos non poterit. Genes. 38. sed mendacium non semper est peccatum mortale, ergo nec fornicatio simplex.

3. Item omne peccatum mortale contrariatur charitati quantum ad dilectionem Dei vel proximi, sed fornicatio non contrariatur charitati quantum ad dilectionem Dei, quia non est recte contra Deum, nec contra dilectionem proximi, quia per hoc nulli sit praeiudici, ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Item non omnis inordinatus usus ciborum est mortale peccatum, ergo nec omnis inordinatus concubitus, quod maxime videtur de fornicatione simplici: & probatur consequentia, quia quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem humani generis secundum Augustinum.

5. IN CONTRARIUM est, quia nihil excludit a regno celorum nisi peccatum mortale, sed fornicatio excludit a regno celorum, & patet 1. Cor. 6. ubi dicitur: Noli inire in fornicationem, neque idolis servare, neque adulteri, neque molles, &c. regnum Dei possidebunt. & Gal. quinto ubi dicitur: Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immundicia, impudicitia, luxuria, &c. quae praedico vobis sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur.

6. **RESPONSIO.** Advertendum est primum quod fornicatio accipitur dupliciter. Uno modo pro omni concubitu qui non sit cum vxore legitima, & sic includit sibi se inchoat seu adulterium. Alio modo accipitur magis stricte, videlicet pro solo concubitu qui vir non habens vxorem accedit ad mulierem non habentem maritum, & sic fornicatio distinguitur contra inchoat seu adulterium, & vocatur fornicatio simplex: accipiendo primo modo fornicationem scilicet pro omni concubitu cum alia muliere quam cum vxore sua legitima non est dubium quin fornicatio sit peccatum mortale quantum ad inchoat quia includit sub se, & prohibetur in Exodo precepto decalogi quo dicitur, non inchoabis, vel non adulteraberis. Puniebatur etiam in veteri lege poena mortis ubi dicitur: Qui concubuerit cum vxore alterius uterque moriatur mortuus & adultera. Si autem accipitur fornicatio secundo modo pro concubitu quo vir qui non habet vxorem accedit ad mulierem non habentem maritum, dicitur fornicatio simplex, & questio est magis dubia, circa quam proceditur sic: quia primo ostenditur quod omnis fornicatio simplex est peccatum, & secundo inquiratur an sit peccatum mortale.

7. **PRIMUM** patet sic: omnis actus voluntarius qui non ordinatur in finem debitum, vel non ordinatur convenienter in ipsum, est peccatum, sed fornicatio simplex est huiusmodi, ergo &c. Maior patet, quia privatio debiti ordinis in actu culpam in dicit. Minor probatur, quia fornicatio vel sit ad delectationem vel ordinatur ad prolem, si fiat propter delectationem non ordinatur ad debitum finem, sed actus non sit propter delectationem sed delectatio propter actum, ut dictum fuit prius: si vero ordinatur ad prolem nihilominus non ordinatur convenienter ad hunc finem, quia cum debeat proli parere educatio & instructio & proventus in totam vitam, requiritur quod inter parentes sit obligatio communiendi simul non solum ad horam vel ad modicum tempus, sed ad multum vel ad totum, ut sicut proles est bonum commune patris & matris, sic communiter ei provideatur ab utroque, in fornicatione autem nulla est obligatio viri ad mulierem ad communiendum quin possint separari quando voluerint, ergo fornicatio non est actus qui convenienter ordinatur ad prolem, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio scilicet quod omnis fornicatio est peccatum. Et hinc attestatur, quia secundum omne legem proles nata ex fornicatione est vituperabilis nec legitima indicatur, quod non esset nisi secundum omne legem fornicatio damnetur.

8. **QUANTVM** ad secundum videtur beatus Augustinus sentire quod omnis fornicatio quae faciant qui vxores non habent cum famulis quae vix non habent sit peccatum mortale, & quod prohibetur illo precepto decalogi non inchoabis: ubi dicitur enim super Exodum, quod sicut furti nomine cum dicitur, non furtum facies, bene intelligitur omnis illicita usurpatio rei alienae (non enim rapina permittit qui furtum prohibet, sed utique a parte totum intelligere voluit quicquid illicite rerum proximi auferatur) sic profecto nomine inchoat omnis illicitus concubitus atque illorum membrorum non legitimus usus prohibetur debet intelligi. Hec sunt verba Augustini recitantur in decretis 32. causa. q. 3.

omnis inchoat. Constat autem quod inchoat est peccatum mortale, ergo & omnis fornicatio quae nomine inchoat intelligitur, sicut nomine furti omnis illicita usurpatio rei alienae.

9. Non contradicendo conclusionem potest dici quod similitudo quam inducit beatus Augustinus non bene procedit: quia enim prohibitione minoris mali recte intelligitur prohibitio maioris, & ideo in prohibitione furti recte intelligitur rapina prohibita, quae grauior est quam furtum, tamen in prohibitione maioris mali non oportet quod prohibeatur minus malum, cum ergo inchoat sit maius malum quam simplex fornicatio, non oportet quod in prohibitione inchoat (cum dicitur non inchoabis) intelligatur prohibita simplex fornicatio.

10. Potest ergo aliter dici quod fornicatio simplex vel est vagus concubitus ad meretricem omnibus expositum, vel est ad concubinum determinatam retentam. Si sit vagus concubitus, tunc est prohibita iure diuino vel & non testatur enim Deuter. 23. Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel. ubi dicitur gl. Aug. Ad meretrices accedere prohibet dominus, quoniam publice venalis turpitudine est, qualem quidam libri corrupti habent venalis est turpiter. In non autem testatur illud quod dicitur illud gatum est in arguendo, dicitur Theophilus. 4. Scitis enim quae praedixi vobis pro domum secundum, haec est enim voluntas Dei sanctificatio vestra, ut abstineatis vos a fornicatione. Et Ephes. 5. Omnis fornicator aut immundus, aut auarus non habet hereditatem in regno Christi & Dei: & in quibus plurimis aliis locis sacrae scripturae dicuntur similia, in quibus condemnatur non solum vagus concubitus, sed omnis fornicatio, quia in iudicio dicitur non prohibetur nisi vagus concubitus, & non concubitus natus, quod forte pro tanto fuit, quia cum sub lege liceret repudiare vxorem, matrimonium proinde, & in casu repudij videbatur simile concubitus, quia licet licet concubitus dimittere pro voluntate, sic licebat vxorem dimittere ex causis in libello repudij contentis secundum viam opinionem, ut postea patebit. Nihilominus puto concubinum fuisse illicitum in veteri lege. Nec obstat quod antiqui patres dicitur habuisse concubinas, quia non vocatur concubinus, sed quod non essent matrimonio iuncti, ut tunc loquimur, sed quia non erat aequae principales in regendo domum ut aliter, sed quod erat ancilla principalium vxorum, & sic Agar & Cetura dicitur concubinae Abraham. Et Bala & Zelpha ancillae Rachel & Lia dicitur concubinae Iacob, quia uis essent legitime vxores. Item patet tertio ex approbatione iuris positio: dicitur enim 22. q. 7. cap. 1. praedicandum: nos debent talis de peccato praenitenti imponi debere, quales de adulterio, de fornicatione, de homicidio voluntarie commisso, &c. ceteris criminalibus vitiis, ubi connumerat fornicationem cum ceteris quae sunt peccata mortalia: patet igitur quod fornicatio simplex est peccatum mortale, quia contra ius diuinum & humanum. Quod autem dicunt quidam quod est peccatum mortale de se, exclusa omni lege positiva diuina & humana, non bene intelligitur, quia peccatum mortale dicitur ex eo quia meretur mortem temporalem vel aeternam, fornicatio autem simplex non meretur mortem temporalem secundum legem naturalem, & quia lex naturalis nihil dicit nec nominat aliquid de morte aeterna: & ideo quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, hoc procedit ex iure diuino in pluribus locis expresso. Nec obstat quod dicitur gl. beati Ambrosij super illud 1. Thimothei tertio: Pietas ad omnia utilis est. Omnis summa disciplinae Christianae est in pietate & misericordia, quam aliquis sequens si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, sed non peribit. hoc enim non est intelligendum quod per opera pietatis liberetur a perditione aeterna ille qui lubricum carnis patitur, si in eo perseveret usque ad mortem, sed quia per huiusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur per quam poeniteat, & per huiusmodi opera satisfaciatur de lubrico carnis commisso.

11. **AD PRIMUM** argumentum dicendum quod illud quod datur simpliciter potest dari ad tempus, ubi natura rei hoc patet: sic autem non est in proposito, quia corpus coniugii quod datur in concubitu si recte datur datur propter prolem, ad quam non convenienter ordinatur si datur ad horam, vel ad modicum tempus, sed oportet esse obligationem inter virum & mulierem communiendi simul propter prolem non solum generandam, sed etiam educandam.

12. Ad secundum argumentum dicendum quod aliqui quandoque horret magis peccatum veniale quam mortale propter maius incitamentum quod habet ad unum quam ad alterum: & sic Iudas mendacium horruit, fornicationem non vitans, quia nulli lud mendacium fuisse perniciosum, tanquam habens annexam iniuriam si promissum non reddidisset, maxime si artha qua de dicit non fuit re qualesens pretio quod promissum.

13. Ad tertium dicendum quod fornicatio est contra dilectionem Dei in quantum prohibetur precepto diuino in veteri & nouo testamento, ut dictum est.

14. Ad quartum dicendum quod sumptio cibi quantum est de se non est in alterius praedictum quam sumentis, sed concubitus fornicarius est in praedictum proli, & nihilominus si cibus qui ordinatur ad salutem corporis scienter sumeretur in detrimentum sanitatis, esset peccatum mortale, sicut fornicatio quae est in detrimentum proli.

QUESTIO III.

Utum in veteri lege licitum fuerit viro vxorem repudiare.



ITEM queritur de libello repudij, utrum in veteri lege licitum fuerit viro vxorem repudiare. Et videtur quod sic. Quia illud est licitum quod est secundum legem, sed repudiare vxorem erat secundum legem, ergo &c. Maior patet, quia ut dicitur Rom. 7. lex quidem sancta, & mandatum sanctum & iustum & bonum, & ideo licite fit quod secundum legem fit. Minor patet per illud quod dicitur Deuter. 24. Si acceperit homo vxorem, & non inuenerit gratiam ante oculos eius propter aliquam foeditatem, scribet libellum repudij, & dabit in manu illius, & dimittet eam & Mala. 2. Quum odium habuerit eam dimitte, dicit dominus Deus Israel, quare &c.

Item Chrysostomus dicit super Mat. quod sicut apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permittit libellum repudij, sed secundae nuptiae sunt licitae, ut patet per Apostolum. Rom. 7. & 1. Cor. 7. ergo dare libellum repudij fuit licitum tempore Moysi.

IN CONTRARIUM arguitur sic: quia nunquam fuit licitum viro repudiare vxorem, ergo nunquam fuit licitum viro repudiare vxorem. Consequenter patet, quia vir & vxor ad patia iudicatur.

Item duritia cordis nunquam excusat aliquem a peccato, sed libellus repudij fuit concessus Iudeis ad duritiam cordis, ut dicitur Mat. 19. ergo non excusabat eos a peccato.

RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an sub lege Moysi licitum fuerit viro vxorem repudiare. Secundum est, utrum liceret repudiatam reconciliare.

QUANTVM ad primum est duplex opinio. Una quod illi qui sub lege vxorem repudiabant excepta causa fornicationis non excusabantur a peccato, quamvis non incurrerent aliquam poenam legis. Et sic dicitur repudium in lege permissum fuisse non tanquam licitum, sed quia non puniebatur: permittitur enim (ut ibi dicitur) aliquid quatuor modis. Uno modo permittitur aliquid quia oppositum non precipitur, & sic ab Apostolo permittitur matrimonium. 1. Cor. 7. quia virginitas non precipitur, & hoc modo permissio est de minori bono. Secundo modo permittitur aliquid, quia non prohibetur preceptorie, & sic permittitur quicquid non impeditur, & sic Deus permittit omnia mala fieri. Quarto modo permittitur aliquid quando non punitur, & sic permissum fuit in veteri lege repudium vxoris non propter aliquod bonum maius consequendum, sicut permissa fuit pluralitas vxorum, sed propter maius malum vitandum (scilicet vxoricidium) ad quod Iudei proni erant propter corruptionem israelicam: sicut & permissum fuit eis foenerari extraneis propter corruptionem concupiscentie, ne fratribus suis foenerarentur.

Alia opinio est, quod quamuis repudiare vxorem sit malum absolute, pro eo quod inducibilis annexa est matrimonio, tamen ex permissione diuina licitum fuit in lege veteri: & hoc confirmatur duobus rationibus, & vna auctoritate. Prima ratio talis est. Lex vetus licet gratiam 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 innotuisset per legem aut prophetas, aliis viderentur minus esse negligendi, si ea quae sunt necessaria ad salutem non cognouissent, sed non fuit eis innotuatum per legem & prophetas quod repudiatio 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 permetteret, ergo repudium non erat peccatum prohibens vitam aeternam meritum. Ad idem est auctoritas Chrysostomi dicentis, quod a peccato absolute culpam quando permittitur repudium. Haec autem opinio videtur probabilior, licet praecedens sit communior, & sic patet primum.

QUANTVM ad secundum aliter est dicendum secundum primam opinionem, & aliter secundum secundam, quia secundum primam opinionem dicitur sic: quod per repudium, quum esset illicitum non soluebatur matrimonium, & ideo non licebat vxori repudiata accipere alium virum, quum nunquam liceret vi vxori habere plures viros simul, propter quod postquam vxor primo repudiata cum alio de facto contraxerat, quum non posset de iure, non poterat reconciliari propter commissum

adulterium, sed antequam contraxisset reconciliari poterat. Sed haec causa non videtur multum efficax, quia in potestate innocentis est reconciliare nocentem, nisi lex prohibeat, cuius prohibitionis causa queritur, nec assignatur. Secundum vero alteram opinionem, quum per repudium solueretur matrimonium, sicutum erat vxori repudiata ducere alium virum: postquam ergo cum duxerat non poterat reuocari ad primum, qui secundus esset vir eius legitimus, sed ante reuocari poterat, quum nullum esset impedimentum reuertendi ad primum, & illud est rationabiliter dictum, non tamen omnino sufficienter, quia secundum textum Deuteronomio. mulier repudiata postquam duxerat alium virum, si ab eo repudiabatur, vel si vir secundus moriebatur, non poterat reconciliari primo viro, & tamen in utroque casu mulier erat soluta a lege secundi viri, unde ad istos casus non extendit se ratio praedicta: lex tamen potuit eam facere illegitimam vel ineptam ad contrahendum seu redeundum ad primum virum ex causa in Deuteronomio contenta, sicut ecclesia fecit multas personas illegitimas ad contrahendum ex causis de quibus et rationabiliter visum fuit.

Quidam vero dicunt quod nec ante nec post reconciliari poterat in penam viri repudiantis, ut vir non de facili repudiaret, quam nullo modo recuperare potuisset. Sed istud non bene concordat scripturae, quae 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.

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 vitandum maiora mala, & sic repudium vxoris fuit secundum legem veterem permissum ad vitandum maius malum, scilicet vxoricidium, sed non fuit approbatum.

AD SECUNDUM dicendum est quod similitudo illa non est attendenda quantum ad omnia, sed solum quantum ad hoc quod attendenda nuptiae permittuntur propter vitandam turpitudinem fornicationis, sic repudium permittitur ad vitandum vxoricidium, quod est grauius peccatum.

SECUNDVM secundam opinionem responderi potest ad argumenta secundae partis: quum enim primo dicitur quod mulieri nunquam licuit repudiare virum, dicendum est quod non est simile de viro & muliere, quia non est adeo timendum viro quod occidatur ab vxore sicut vxori quod occidatur a viro, ob quam causam repudium dicitur fuisse concessum in lege angelica, ubi par est conditio viri & mulieris in hoc casu.

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, nec tamen peccarent infirmi vitantes permissioem sibi facta.

QUESTIO IIII.

Utum virginitas sit praefenda matrimonio.

Thom. 22. q. 27. ar. 4.



Vnde queritur de virginitate utrum sit praefenda matrimonio. Videtur quod non, quia bonum personae priuatae non est preferendum bono communi, sed potius conuerso: sed virginitas est bonum priuatae personae, matrimonium autem est bonum commune, quum ordinatur ad conseruationem speciei, ergo virginitas non est praefenda matrimonio.

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.

IN CONTRARIUM est, quia melius est illud quod consilium, quam illud quod solum indulgetur: consilium enim est de maiori bono, indulgentia vero de minori, sed virginitas consilium, matrimonium vero indulgetur, ut patet per Apostolum 1. Corinthiorum 7. ergo virginitas est melior matrimonio.

Item illud est melius cui debetur maior fructus, sed virginitati debetur fructus centesimus, matrimonio solum trigessimus, ergo &c.

RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an virginitas sit bona. Secundum an sit matrimonio praefenda.

QUANTVM ad primum advertendum est quod aliquid est bonum secundum se, aliquid vero per accidens, vel propter aliud, quia scilicet remouet id quod est malum vel disconueniens. Primo modo cibus bonus sanus est corpori. Secundo modo medicus. Dicendum ergo quod virginitas non est bona primo modo, sed

sed secundum modo. Quod patet tripliciter. Primo sic: abstinere ab eo quod est secundum se bonum & bonum non potest esse bonum de se, sed per virginatē 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 & curas adiunctas reddit hominem quasi infirmum ad vacandum contemplationi diuinorum, virginitas autem hac impedimenta 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 fuit sana, est autem bona in statu naturae infirmae, ergo &c. Tercio 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 repressionem concupiscentiarum, & per consequens ad actus virtutum intellectualium, ergo similiter virginitas non est bona secundum se, sed solum per modum medicinae in quantum per eam tolluntur impedimenta quae distrahunt hominem a contemplatione supernorum: ideo dicitur 1. Cor. 7. mulier inuipua & virgo cogitat quod 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 diuinum est potius bono humano, sed virginitas est bonum diuinum cum ordinatur ad contemplationem diuinorum (ut dictum est) matrimonium verò ad bonum humanum, ergo &c. Secundo sic: bonum animae praefertur bono corporis, sed virginitas est bonum animae cum reddat hominem expeditum ad actus, matrimonium verò est bonum corporis, ergo &c. Tercio patet idem exemplo Christi qui virginem matrem elegit, & virginatē in se seruauit, & auctoritate Apostoli primae Corinthiorum septimo ubi dicitur: qui matrimonio iungit virginem suam bene facit, et qui non iungit melius facit, propter quod dicit Augustinus libro de virginitate. Certa ratio ne & scripturarum sanctarum auctoritate nec peccatum esse nuptias inuenimus, nec eas bono vel virginis continentiae vel etiam vidualis aequamus. Ex praedictis possumus concludere quod cum virginitas non sit bona de se, sed per modum medicinae in quo tamen praefertur matrimonio quatenus reddit hominem magis expeditum ad contemplationem diuinorum, quatenusque vouet virginatē nisi sit amplius deuotioni deditus quam existeret in matrimonio, talis est imperfectior imperfectione personalis, licet sit in statu perfectionis.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod bonum commune potius est bono priuato quādo sunt eiusdem generis, sed bonum priuatum potest esse melius bono communi alterius generis: & hoc modo virginitas propter Deū assumptam praefertur fecunditati carnali matrimonij, potissime cum bonū commune ad quod ordinatur matrimonium per multos sufficere 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 virginatē seruare si in tempore suo fuisset congruum, ex quo meritum continentiae virginis in ipso aequatur merito continentiae virginis in Io. respectu praemij substantialis non autem respectu praemij accidentalis, quod respondet difficultati operis exterioris, sicut dicimus de martyrio Petri quod sustinuit in opere, & quod Ioannes habuit in voluntate.

Sententia huius distinctionis xxxiii. in generali & speciali.



NON superest attendere. Superius determinauit magister de matrimonio quantum ad eius institutionem, significationem, & ad eius causam efficientem & finalem, & quantum ad eius bonum, hic 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 personae illegitimae redduntur. Secunda 37. di. ibi, sunt igitur quidam ordines. Prima in tres. Primo determinat de impedimentis praecedentibus matrimonio, scilicet de impedimento frigidity. Secundo de impedimentis superuenientibus post matrimonium iam contractum, sicut est fornicatio, quae est causa diuortij. Tercio de impedimentis incidentibus in actu contrahendi, scilicet de seruicute. Secunda 38. di. hoc enim notandum est. Tertia di. trigesima sexta nunc de conditione. Prima est principalis sectionis, & diuiditur in tres. Primo prosequitur de impedimentis personarum matri-

monium contrahentium in generali. Secundo descendit specialiter ad impedimentum de quo agere intendit. Tercio de quibusdam impedimentis superuenientibus matrimonio iam contracto. Secunda ibi, de his autem qui causa frigidity. Tertia ibi, de his qui cum duabus sororibus. Secunda illarum diuiditur in tres. Primo determinat de impedimento quod est in potentia coeundi proueniens ex frigidity. Secundo de impedimento quo aliquis impotens redditur ex maleficio. Tercio de impedimento quo aliquis impotens redditur ad consentiendum in copula coniugalem, sicut est furia. Secunda ibi, De maleficio impedimento. Tertia ibi, Furiosi quoque. Tertia pars principalis, in qua determinat de superueniente impedimento, diuiditur in duas. Quia primo determinat de impedimento culpae. 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, aliae tempore gratiae: quaedam etiam personae in primitiua ecclesia erant legitimae quae modo non sunt. Illarum verò quae vel legitimae vel illegitimae sunt quaedam sunt pure legitimae, ut ille quibus impedimentum aliquod non obuiat, quaedam verò omnino sunt illegitimae, ut illae quibus obuiat ordo sacer vel cognatus, vel dispar cultus: quaedam verò sunt mediae, quae nec pure legitimae sunt, nec omnino illegitimae, ut ille quibus obuiat frigidity vel coeditio, tales enim si ignoranter coniunguntur permanere possunt quibusdam accidentibus causis, ut minima aetate, & eisdem de scientibus possunt diuidi. Postea dicit quod illi qui causa frigidity debent reddere non possunt, possunt si permanere si volunt, si autem mulier caueatur dicendo quod uult esse mater, & filios procreare, decretum est ut uterque coniugum in aliquorum propriis quorum manus foret quod nunquam carnaliter conuerterent, & tunc septem de propinquis qui melius de hoc possunt, scilicet ueritatem per signa probabilia tarent, & tunc mulier nuptias fecundas contrahere potest: vir autem qui est frigida naturae absque coniugij spe manere debet, si enim ille aliam uxorem duxerit cogendus esset redire ad priorem, quando autem impedimentum ex utraque parte prouenit utrique remanere debet in nuptiis, hic autem modus seruandus est quando uterque coniugum idem confitetur, quod si vir asserat se debuit reddidisse, mulier autem diffiteatur, viro potius adhibenda est fides, quia caput mulieris est vis. Confirmat autem praedicta auctoritas Gregorius. Postea dicit quod si per aliquod maleficio concubitus non sequitur illi quibus hoc euenit horrandi sunt, ut de omnibus coeundis commissis, & satisfaciunt de eis Deo: ministri verò ecclesiae per exorcismos vel ecclesiastica sacramenta tales curare proueniunt quod si non possunt, separari valebunt, postquam tamen alias nuptias ex petierint uiuentibus 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. Postea dicit quod furiosi duos sunt in amentia contrahere non possunt, quod auctoritas probat. Postea dicit quod ille qui dormit cum sorore uxoris suae nequa ex eis habere debet, nec ipsi adulteri inquam debent coniugio copulari, quod auctoritas probat. Vltimo dicit quod non licet viro uxorem dimittere, nec coeunsero propter aliquam infirmitatem vel maculam corporalem, sed debet alter alteri subsidia prouidere, quod beatus Augustinus probat in littera.

QUESTIO II.

Utrum matrimonio sint assignanda aliqua impedimenta.



PRIMA distinctio ista primo quaeritur utrum matrimonio sint assignanda aliqua impedimenta. Et videtur 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 vel statutum.

3. IN contrarium est: quia matrimonium institutum est in remedium vel officium, sed multi inepi sunt remedia vel officio, vel propter impotentiam vel obligationem ad continentiam, ergo &c.

4. RESPONSIO. Dicendum est primo quod matrimonium pluribus modis potest impediri. Secundo videndum est quot & quibus modis impediat.

PRIMVM

PRIMVM patet sic: omnis effectus qui constituitur ex causis impedibilibus potest impediri, sed matrimonium constituitur ex causis impedibilibus, scilicet ex consensu contrahentium, in quo potest incidere multiplex impedimentum, & ex parte consentientium, ergo matrimonium potest multipliciter impediri.

6. QVANTVM ad secundum dicendum quod quaedam impediunt matrimonium contrahendum, sed non dicuntur contrahendum: quaedam verò impediunt contrahendum, & dirimunt contractum. Cuius ratio est, quia quaedam sunt de necessitate matrimonij, quaedam verò 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 quando sine eis fit: tamen non dirimunt contractum, quia sine eis est verum matrimonium quod nunquam dissoluitur, nisi per mortem carnalem vel spiritalem, ut dictum fuit prius. Haec autem sunt duo, interdictum ecclesiae, & tempus feriatum, ut habetur in illo versu: Non soluunt tamen impediunt, vetitum, feriatumque.

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 & sufficiencia potest sic haberi. In matrimonio enim est considerare contractum & personas contrahentes: contractus fit per voluntarium consensum, qui consensus potest impediri per violentiam vel per ignorantiam personae vel conditionis. Et sic sumuntur tria impedimenta matrimonij, scilicet coactio, error personae, & error conditionis. Persona verò contrahens potest impediri a matrimonio contrahendo, vel simpliciter respectu cuiuscunque personae, vel respectu alicuius tantum: si simpliciter, hoc est, quia impeditur ab actu matrimonij, quod contingit dupliciter. Vno modo quia omnino in actu non potest, & sic ponitur impedimentum in potentia coeundi. Alio modo quia non licet potest, & hoc quia ad coeundum obligatur, vel ex officio suscepto, & sic est impedimentum ordinis: vel ex voto emisso, & sic est impedimentum voti.

8. Si autem aliquis impediatur a matrimonio non simpliciter sed respectu alicuius personae, hoc potest esse vel propter obligationem ad alteram personam, sicut qui vni matrimonialiter iunctus est, non potest simul alteri coniungi matrimonialiter, & sic est impedimentum matrimonij ligamen, vel quia deficit proportio ad alteram personam. Et hoc tripliciter. Primo propter nimiam distantiam ad ipsam, & sic est disparitas cultus. Secundo propter nimiam propinquitatem, & sic ponitur triplex impedimentum. I. cognationem, quae importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiae, quae originalis descendit a finibus, quae est propinquitatis duarum personarum ratione tertiae, in matrimonio iunctae: & publicae honestatis iustitia in qua est propinquitatis duarum personarum ratione tertiae iunctae per sponsalia. Tercio impeditur matrimonium inter duas personas, propter indebitam coniunctionem eorum praecedentem, & sic impeditur crimen adulterij prius commissi, ne adulteri contrahant ad inuicem de quibus impedimentis dictum est postea magis in speciali. Haec autem impedimenta in his versibus continentur: Error, coeditio, votum, cognatio, crimen, Cultus disparitas, ius, ordo, ligamen, honestas. Si sis affinis, si forte coeuleris, si socianda vetant, connubia iuncta retrahant, re ne quibus. Haec socianda vetant, connubia iuncta retrahant, re ne quibus.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod nullus impeditur a matrimonio simpliciter, quia licet ei cum aliquo contrahere nisi habeat impedimentum naturae, ut frigidi, vel nisi assumpserit impedimentum voluntariū, ut qui vult solenniter, aut ordinem sacrum suscepit: impeditur tamen quis rationabiliter ut non possit contrahere cum quolibet, sed cum determinata, & hoc modo sunt plura matrimonij impedimenta.

10. Ad secundum dicendum quod illud quod fit a Deo immediate sine causis secundis non potest impediri, quod autem est ab eo cooperatis secundis, potest multipliciter impediri: & sic est de matrimonio, quod licet sit a Deo institutum, coepletur tamen cooperatio ne causarum secundarum, propter quod multipliciter impeditur.

QUESTIO II.

Utrum impotentia ad actum matrimonij impediatur matrimonium.



SECUNDO quaeritur utrum impotentia ad actum matrimonij impediatur matrimonium. Et videtur 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 volūtas continendi, sed volūtas continendi non impedit matrimonium, patet inter Mariam & Ioseph, ergo nec impotentia.

IN CONTRARIVM arguitur sic: quia nullus potest se obligare ad impossibile, sed per matrimonium quilibet coniugū obligatur ad reddendum alteri debitum, ergo qui non possunt reddere debitum, non possunt se obligare ad matrimonium.

4. Ad idē dicitur extra de frigidis & maleficiis, cap. 1. q. sicut puer qui non potest reddere debitum non est aptus coniugio, sic impotentes minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur.

5. RESPONSIO. Distingendum est de impotentia, quia est una naturalis, alia accidentalis: & quaelibet illarum vel est perpetua vel temporalis. Naturalis impotentia est triplex. Vna in viro scilicet frigidity, alia in muliere, scilicet arctatio vel aliud impedimentum naturalis membri, ut habetur de frigidis & malef. in 1. c. ex litteris. Tertia est defectus etatis in utroque, ut in pueris. Accidentalē verò impotentia contingit ex duobus, scilicet ex maleficio vel ex sectione seu castratione, quae locum habet solum in viris: horum autem impedimentorum frigidity & arctatio quibus non potest subueniri opere medicorum sunt perpetua impedimenta, ut habetur in praedicta ca. similiter sectio, castratio, & maleficio quod deleri non potest: temporalia verò impotentia sunt frigidity & arctatio, quibus potest subueniri, & maleficio quod potest deleri. His suppositis dicendum est primo quod omnis impotentia naturalis vel accidentalis, si sit perpetua & antecedens matrimonium, impedit ipsum contrahendum, & dirimit contractum, non autem si sit temporalis. Secundo videndum qualiter cognoscatur impedimentum esse perpetuum, & qualiter sit pcedendum ad diuortium.

6. RATIO primi est, quia per matrimonium transferitur potestas vnius corporis coniugis in alterum quo ad reddendum debitum, ut habetur 1. ad Cor. 7. sed nullus potest transferre in alterum illud quod non habet, ergo qui non habet potestatem reddendi debitum, non potest cum altero contrahere 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 beneficio subueniri, non dirimeret ipsum.

7. QVANTVM ad secundum, scilicet qualiter probatur impotentia, sciendum est quod quandoque cognoscitur probatioque vera per aspectum corporis, ut in castratione viri, vel arctatione mulieris: vel probatione praesumpta quando triennio cohabitantes & bona fide actui carnali operam dantes non potuerunt se cognoscere, & tunc aut uterque proclamar ad iudicium, & profiteatur impedimentum, & in hoc casu propter periculum collusionis uterque iurabit quod bona fide operam dederunt, nec concouere potuerunt cum septima manu propinquorum eorum statum & personas cognoscentium, ut habetur 33. q. 1. cap. Quod autem interrogati de his requisitis, aut alter confitetur, & alter negat, & tunc aut vir prouocat ad separationem aut mulier, si vir incubit ei probatio uxore negante, quia vir actor est, & actore non probante reus est, & si nihil obtulerit obtinebit: si mulier prouocat viro contrarium asserente, creditur viro, quia caput est mulieris 33. q. 1. si quis acceperit, nisi mulier aspectu corporis velit probare virum mentum: separatione verò facta causa frigidity datur uxori licentia contrahendi, frigidity verò sine spe coniugij remaneat: quod si contrahat & secundum cognouerit, cogatur redire ad primam, quia constat ecclesiam fuisse deceptam in iudicando perpetuum impedimentum quod fuit temporale, ut habetur extra de frigidis & maleficiis, cap. laudabilem.

8. Quando verò fit diuortium ratione maleficio datur utrique licentia contrahendi, ut habetur 33. quaestione prima, capitulo super fortiares, in fine. Et causa est, quia frigidity est impedimentum generale respectu cuiuslibet, propter hoc qui impotens est ratione frigidity respectu vnius, impotens est respectu cuiuslibet alterius, sed maleficio est impedimentum particulare respectu vnius, & ideo conceditur quod possit alteri nubere, sed si redierit potentia postea cognoscendi primam reintegrabitur matrimonium, quia constat ecclesiam fuisse deceptam: quando verò propter arctationem mulieris separatur matrimonium, mulier debet remanere sine coniugio, si verò nubat alteri a quo cognoscatur, nunquid integrabitur primum matrimonium? Dicendum est quod sic, si primus vir & secundus sunt similis naturae, & coeplexionis: quia sicut mulier est cognoscibilis a secundo, sic fuit cognoscibilis a primo, & sic loquitur decretalis titulo praedicta, capitulo, fraternitatis, si verò sunt coeplexionis notabiliter differentis ratione cuius mulier nunquam fuisse cognoscibilis a primo immediate per ipsum, licet efficiatur ei cognoscibilis per vsum secundi, non debet primum matrimonium reintegrari, quia mulier acta simpliciter inepta est ad contrahendum cum illo a quo immediate non potest cognosci: non enim est licitum fiat ei cognoscibilis per alterum.

9. AD PRIMVM argumentum dicendum quod impotentia perpetua non solum impedit actum, sed & obligationem in qua consistit essentialiter matrimonium, quia nullus potest transferre in alterum, id quod non habet, nec habere potest.

Per idem patet ad secundum, quia voluntas continendi im-
pedit solum actum, & non obligationem, impotentia vero im-
pedit utrumque.

Sententia huius distinctionis xxxv. in
generali & speciali.

Hoc etiam notandum. Superius determina-
uit magister de impotentia coeundi que actum
matrimonij impedit: hic determinat de sepa-
ratione thori propter fornicationem quae
similiter actum matrimonij tollit vinculo
matrimonij durante. Et dividitur in duas.
Primo ostendit quomodo adulterij sequens,
actum matrimonij tollit, vinculo matrimo-
nium, & matrimoniale vinculum tollat. Secunda ibi, Solet
etiam queri. Prima in quatuor. Primo ostendit quod uterque
conjugum potest alterum dimittere propter fornicationem qua-
do ipse est a fornicatione immunis. Secundo ostendit quod hoc
non potest fieri quando ipse simili sententia subiaceat. Tercio
ostendit quod neutri conjugum post separationem factam licet
alteri nubere propter matrimonij vinculum remanens. Quar-
to inquit utrum propter fornicationem dimittere uxorem sit
necessitas, an liceat eam sibi retinere. Secunda ibi, Si vero que-
ritur. Tertia ibi, Si quis autem fornicationis. Quarta ibi, Dicit
tamen Ioannes Chrysostomus.

2. **IN SPECIALI** autem sic procedit magister, & pro-
ponit primo quod sicut licet viro causa fornicationis uxorem
dimittere, ita eadem causa licet uxori viro dimittere, quod au-
thoritatibus probat. Postea dicit quod illud dictum sic intelli-
gitur, quod ille qui dimittit simili crimini non subiaceat, adu-
tera autem adulterum dimittere non potest causa fornicationis,
quod auctoritatibus probat. Postea dicit quod si causa fornicationis
fuerit facta separatio, non potest mulier ad aliam copula-
tionem transire: potest autem reconciliari & cohabitare si-
cut prius, si vir dimissionem revocare voluerit, quod auctoritati-
bus probat. Postea inducit plures auctoritates quae dicunt quod
si vir sciat uxorem suam deliquisse, & non agat mulier poeniten-
tiam, sed in fornicatione permaneat, & hoc patitur vir cum ipsa
manens & cohabitans, reus est & particeps huius peccati, & ideo
eam retinere non debet. Si vero mulier a peccato recesserit, &
per poenitentiam illud purgaverit, poterit viro reconciliari, &
vir etiam videtur talem recipere debere, sed non saepe. Ultimo
dicit quod non potest aliquis in coniugium copulare quam prius
per adulterium polluit, quod auctoritatibus probat. Obicit tam-
en contra hoc auctoritates Augustini, & soluit dam illarum
auctoritatum sanam intelligentiam.

QVAESTIO I.

Utrum liceat uxorem dimittere causa
fornicationis.

Circa distinctionem istam primo queri-
tur utrum liceat uxorem dimittere causa
fornicationis. Videtur quod non, quia ma-
gis principale est in matrimonio bonum
prolis quam bonum fidei, sed propter de-
fectum prolis, scilicet propter sterilitatem,
non potest vxor dimitti, ergo nec propter
defectum fidei, scilicet propter fornicationem.

2. Item malus peccatum est quando uterque fornicatur, quoniam
quando alter tantum, sed secundum iura in primo non debet fieri
separatio, ergo nec in secundo.

3. **IN CONTRARIUM** est quod dicitur Mat. 19. q. non licet viro di-
mittere uxorem excepta causa fornicationis, ergo propter for-
nicationem licet.

4. **RESPONSIO.** Videnda sunt tria. Primum est, an pro-
pter fornicationem licitum sit uxorem dimittere. Secundum est,
utrum possit dimitti absque iudicio ecclesiae. Tertium est, utrum
sit necessarium eam dimittere.

5. **QVANTVM** ad primum dicendum est quod licitum est
viro innocenti uxorem fornicantem dimittere. Cuius ratio est,
quia peccans contra fides matrimonij iuste debet privari iure
quod habet ratione matrimonij, sed coniunx fornicans pec-
cat contra ius matrimonij quoniam coniuges sibi tenentur ad fidem
servandam, ergo merito debet privari iure quod habet in alio
ratione matrimonij: illud autem est exactio debiti ex parte eius,
& reddito debiti ex parte alterius, & cohabitatio eorum simul,
ergo propter fornicationem debet illis privari, quod sit per di-
uortium inter uxorem & virum, & ideo ex naturali equitate in
odium adulterij fides non servantis, & in fauorem innocentis, si de-
dem seruatis introducitur est diuortium, propter quod in casu-
bus ubi non est culpa vxoris adulterantis, vel adiungitur culpa

virum non licet uxorem dimittere.

6. Et hi casus sunt 7. Primus est quando vir de fornicatione co-
uincitur sicut & mulier, vt 32. q. 1. per totum, & extra de diuor-
tiis, cap. significasti. tunc enim multo crimina pari compensa-
tione delentur. Secundus est quando vir uxorem prostituit, ex-
tra de eo qui cognouit consanguineam vxoris suae, cap. discre-
tionem. Tercius est cum mulier credens probabiliter virum mor-
tuum nubit alteri, & viro redeunte statim ab altero recedit, vt
34. q. 1. & 2. quae simul terminatur capit. cum propter bellicam.
Quartus est cum mulier ab alio cognoscitur sub specie viri sui,
quia credit eum esse virum suum, trigesima quarta q. 2. in le-
ctum. Quintus est quando ab aliquo violenter opprimitur, quod
intelligendum est de vi absoluta non propter metum 32. q. 1. quin-
ta proposito. Sextus est quando vir reconciliat sibi uxorem
post adulterium vel publice adulterantem retinuit, vt trigesi-
ma secunda questio. pri. cap. 2. & 3. Septimus est quando aliqui
contrahunt in infidelitate & vir dat vxori libellum repudij quae
post repudium contrahit ad altero, si post uterque conuertitur
ad fidem cogitur vir recipere uxorem, nec potest ei obistere cri-
men fornicationis, vt habetur extra de diuortijs, ca. gaudemus.
In hoc autem vir & mulier ad paria iudicantur, licet non ex pa-
ri causa: quia sicut licet viro uxorem dimittere ob fornicatio-
nem, ita licet uxori dimittere virum, plus tamen peccat contra
ius matrimonij mulier fornicans quam vir, nam mulier pec-
cat contra bonum fidei & contra bonum prolis propter inco-
ntinentiam fornicis. Vir autem solum peccat contra bonum fidei,
vtraque tamen causa sufficit ad celebrandum diuortium: nomi-
ne autem fornicationis intelligitur hic non solum culpa secun-
dum usum naturalem, sed etiam contra naturam vt sodomia, sed
non nominatur propter turpitudinem criminis spiritualis etiam
fornicatio in qua quis perisistit & non penitet sufficit ad diuor-
tium, vt habetur extra de conuersione coniugatorum, ca. vlt. & sic
patet primum.

7. **QVANTVM** ad secundum utrum vir possit dimittere
uxorem fornicantem absque iudicio ecclesiae: sciendum est quod
vxor fornicans potest dimitti dupliciter, aut quo ad thorum solum
solum, aut quo ad thorum & cohabitationem: primo modo vir
uxorem de cuius fornicatione constat sibi potest auctoritate
sua dimittere & ei debitum negare quousque compellatur au-
thoritate ecclesiae, & si ante voluntarie reddat debitum, incurrat
notam irregularitatis, & generat sibi praedictum accusationis
si autem compellitur reddat, incurrat quidem notam irregula-
ritatis ad quam sufficit factum, sed non generat sibi praedictum
accusationis. Secundo modo scilicet ad thorum & cohabitationem
non debet dimitti vxor fornicans nisi iudicio ecclesiae, quia
nullus debet esse iudex in sua causa, & publica prima, sicut est ta-
lis separatio, ergo debet inspiari per publicum iudicium. Et si di-
missa fuerit, debet vir cogi ad recipiendum eam nisi incontin-
ti propter fornicationem: & quia talis dimissio vocatur diuor-
tium, idcirco diuortium non debet fieri absque iudicio ecclesiae.
& sic patet secundum.

8. **QVANTVM** ad tertium sciendum est quod fornicatio coniugis
aut est occulta quae probari non potest, & propter talem non est
necessarium imo nec licitum dimittere coniugem quantum ad
cohabitationem, licet possit dimitti quo ad thorum, vel alia po-
tius puniri ad correctionem: aut est manifesta quae probari po-
test, & tunc aut est secuta correctio in re aut in spe, aut perseue-
rat in malitia. In primo casu non est necessarium uxorem dimit-
tere, quia separatio ad correctionem introducta est, poena vero
carceris non est de necessitate requisita ubi correctio praeces-
sit vel in brevi probabiliter speratur. In secundo casu necessariu
est uxorem dimittere, ne vir qui in hoc casu tenetur vxorem cor-
ripere, dissimulando videatur fouere crimen vxoris. Et sic in-
telligenda sunt auctoritates quae ponantur in litera, quae habet
tur cum multis aliis trigesima secunda q. 1. in pluribus capitulis,
quod intelligo nisi alio modo eam cohibere possit detinendo
eam in carcere clausam, vel alio modo licito, tunc enim non te-
netur eam dimittere, quia per consequens teneretur continere,
ad quod tamen nullus tenetur nisi ex causa multum euidenti co-
pellatur. Quidam etiam dicunt quod quamuis non speretur de
correctione vxoris vir potest eam secrete ad thorum recipere,
sed non publice cohabitare propter scandalum, quod non vide-
tur omnino irrationabiliter dictum. De muliere autem utrum
teneatur virum publice fornicantem & non corrigentem se di-
mittere, durum est dicere quod teneatur propter imbecillitatem
seculi mulieris, & quia non habet parem auctoritatem ad cor-
rectionem viri maxime quo ad cohabitationem in qua vir est
caput mulieris, & quia hoc esset quam leuiter condemnare mul-
tas mulieres.

9. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod quam-
uis matrimonium principaliter ordinatur ad bonum prolis, ta-
men fornicatio est magis contra iura matrimonij quam sterilitas,
quia

quia per fornicationem fit iniuria coniugi, non autem per steri-
litem. Item sterilitas non est culpabilis, quoniam infirmitas natura, for-
nicatio autem non est culpabilis & praedicta alteri.
10. Ad secundum argumentum dicendum est quod quamuis ma-
ior culpa sit fornicatio duorum quam vnus, tamen vnus non ha-
bet actionem contra alterum, quia paria crimina pari compensa-
tione delentur: ubi autem alter est innocens habet actionem con-
tra fornicantem, propter quod potest agere de se ad separatio-
nem, &c.

QVAESTIO II.

Utrum dimittere uxorem ob fornicatio-
nem possit alteri nubere.

SECUNDO queritur utrum dimittere uxorem ob fornicationem possit alteri nubere.
Videtur quod sic: quia non tenetur coniunx
coniungi per vinculum matrimonij, nisi ad red-
dendum debitum, & ad cohabitationem, sed
per diuortium absoluitur coniunx innocens
a fornicante quo ad utrumque, ergo absoluitur
a tota obligatione matrimonij, & sic po-
test alteri nubere.

2. Item Matth. 19. decimono dicit dominus: quicumque dimi-
serit uxorem suam nisi ob fornicationem & aliam duxerit moechatur, ergo saltem propter fornicationem licet uxorem dimittere & alteri nubere.

3. **IN CONTRARIUM** est quod dicit Apostolus pri-
mae Corinthiorum septimo. His qui matrimonio iuncti sunt
praecipio, non ego, sed dominus, uxorem ad viro non discedere,
quod si discesserit manere inuolutam, aut viro suo reconciliari.
Idem intelligitur de viro respectu vxoris secundum beatum Au-
gustinum.

4. **RESPONSIO.** Videnda sunt duo. Primum est, an vir
dimittere uxorem suam ob fornicationem possit alteri nubere.
Secundo supposito quod non, utrum possit uxorem dimissam
reconciliare.

5. **QVANTVM** ad primum dicendum est simpliciter quod
vir dimittere uxorem suam propter fornicationem non potest al-
teri nubere, nec vxor dimittere virum propter eandem causam.
Cuius ratio duplex est. Prima, quia in noua lege non licet vni vi-
ro plures uxores habere, sed istud sequeretur si viro dimittenti
uxorem liceret alteram ducere, ergo &c. Probatio minoris, vin-
culum matrimonij non tollitur per sententiam diuortij. Dicit
enim Augustinus: inter viuentes manet coniugale vinculum, quod
nec separatio, nec cum alio iunctio potest auferre, vt habetur 32.
q. 7. c. vlt. q. adeo, & cap. interueniente diuortio. Separatio enim
matrimonij quantum ad vinculum non potest esse nisi per prece-
dens impedimentum, quod reddit sequens matrimonium nullu,
licet separatio quo ad cohabitationem & thorum possit esse per
fornicationem manente vinculo matrimonij, & hoc fit per diuor-
tium. Secunda ratio talis est, diuortium introductum est in fau-
orem innocentis, & odium nocentis, sed si per diuortium separa-
retur vinculum matrimonij, tunc esset eque vel plus in fauorem
nocentis sicut innocentis, ergo per diuortium non soluitur matri-
monium. Probatio minoris, si autem per diuortium solueretur ma-
trimonium, tunc sicut vir innocens posset aliam ducere, sic & mu-
lier fornicans posset ducere alium virum, cum nullum obstatet
ei aliud impedimentum: & sic adulterari volentes haberent viam
querendi alia matrimonia, quod est inconueniens.

6. **QVANTVM** ad secundum sciendum est quod aut vxor
correcta est de peccato, aut manet incorrigibilis. Si manet incor-
rigibilis, viro non licet eam sibi reconciliare ea ratione qua non
licet eam nolentem a peccato desistere retinere. Si autem est
correcta, potest eam sibi vir reconciliare: quia cum (vt saepe di-
ctum est) diuortium introductum sit in fauorem innocentis ubi
patet correctio vxoris, licet viro renunciare iuri suo. In casu ve-
ro in quo potest fieri reconciliatio, aut concordat uterque in re-
conciliationem, & tunc debet fieri, aut uterque discordat, & tunc
non debet fieri, aut alter discordat, alter autem non: ergo aut in-
nocens petit reconciliari sibi nocentem, & tunc debet cogi nocens
ad reconciliationem, quam innocens per diuortium non amiserit
ita quod habet in altero, aut nocens petit innocentem, & tunc non
debet cogi innocens, quia poenitentia non tollit actionem 32. q. 2.
c. admonere. & multo minus exceptione, quia facilius tollitur
actio quam exceptio. ar. ff. de superfl. l. 1. Quod autem & ff. de re-
iud. l. inuito cui damus. Praeterea q. vir dimittat vxorem adultera
lex est, vt 32. q. 1. dicit dominus, & quod legis est in poenitentia non
deletur sicut nec in baptismo 26. d. vna ratio. Quod enim peccatu
non est, solum inter peccata credi non debet, vt 26. d. deinde, in fine.
aut nocens petit innocentem, vt mulier quae prius erat fornicata

virum qui post diuortium est fornicatus, & in illo casu est du-
plex opinio.

7. Vna fratris Ro. In summa sua, qui dicit se credere q. ecclesia
ex officio suo debet cogere virum ad uxorem suam redire, argu-
mentum sumens ex eo quod habetur extra de diuortijs, ca. ex lite-
ris. Gaufridus tamen tenet contrarium in summa sua triplici ra-
tione. Prima est, quia sententia bene lata non debet retractari, vt
6. questione quarta. quod semel bene definitum est. sed senten-
tia diuortij supponitur inter tales rite lata, ergo non debet retra-
ctari. Secunda ratio est, quia seruitus amissa non renascitur secun-
dum iura civilia. ff. de solutione. l. Titium, paragrapho area. sed
vxor fornicans 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 re-
plicationem criminis tollatur, vt 32. q. 6. per totum, & extra de
diuortijs, significasti. exceptio tamen rei iudicatae per sequens cri-
men non tollitur, sed vir habet contra uxorem exceptionem rei
iudicatae, ergo haec exceptio non tollitur per fornicationem vi-
ri. Et responderi Gaufridus ad illam decretalem, ex literis. q. ubi
non fuit facta separatio per sententiam, sed per prouidentiam epi-
scopi, vt interim muestigaretur an ex colludio mulier cõfiteretur
adulteriu, unde postea detecto colludio reuocata est separatio.

8. Puto quod media via potest teneri, haec scilicet quod secundu
iudicium forensis vir post diuortium fornicans non debet cogi ad
uxorem redire, sed secundum iudicium conscientiae tenetur re-
dire ad eam correctam, nisi velit ad sacros ordines promoueri:
quia tunc praedictaret sibi cognoscendo uxorem 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 pre-
dicta. Ideo potest dici q. obligatio non tollitur, sed redditur inef-
ficax ad agendum, quia si vxor fornicans petat restitutionem quo ad
thorum & cohabitationem, repellitur per exceptionem rei iudicate.

10. Ad secundum similiter cõsuevit dici quod illa exceptio do-
mini Matth. 19. refertur ad partem dicti, scilicet ad dimissionem
vxoris, & non ad totum, sed istud non est bene clarum, quia exclu-
sa 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 moechus, unde textus
beati Mat. 5. & 19. c. facit difficultatem in hac materia, quia a re-
probatione repudij excipit causam fornicationis. Et sic videtur
secundum illum textu, quod Christus non reprobauiet repudiu
vxoris, quod fiebat in veteri testamento ex causa fornicationis,
sed solum quando fiebat ex alijs causis. Cum ergo in veteri lege
vxore repudiata propter fornicationem liceret viro aliam ducere
re in vxorem, videretur secundum praedictos textus, q. adhuc idē
licet: textus tamen beati Marci, & beati Lucae sonant expresse
quod repudiata vxore non licet aliam ducere sine quacunque ex-
ceptione. Dicitur enim sic Marci 10. cap. Quicumque dimiserit
uxorem suam, & aliam duxerit, adulterium committit super eam,
& si vxor dimiserit viru & alij nupserit, moechatur. Ecce quod
Marcus qui fuit abbreviator Matthaei dimittit causam fornicationis,
qua tamen Matthaeus exprimit. Item Luc. 16. dicitur sic:
(Omnis qui dimittit uxorem suam, & duxerit aliam moechatur, &
qui dimissam a viro duxerit moechatur, hic etiam dimittitur cau-
sa 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. &
allegatū est in arguendo, videlicet quod praecipit dominus est
uxorem a viro non discedere, & si discesserit manere inuolutam,
vel viro suo reconciliari. Et idem est de viro respectu vxoris. di-
cit etiam Rom. 7. quod mulier alligata est legi viri quādiu viuunt
vir eius: & sic vinculu matrimonij non dissoluitur nisi per mor-
tem alterius coniugum ex quacunque causa fiat diuortium.

11. Quid ergo dicitur ad textum beati Matth. qui causam for-
nicationis excipit? Potest dici, & omnino dicendum est, quod il-
lud veritatem habet in casu in quo Christus loquitur referendo
exceptionem ad totum dictum, quia in repudio propter fornicationem
secundum veterem legem adultera lapidabatur, & si ser-
uaretur in noua lege, sicut alicubi seruatur, tunc liceret viro vxore
repudiata propter fornicationem aliam ducere, nec tamen ha-
beret plures uxores, quia prima repudiata lapidabatur, & sic pro-
pter mortem eius solutū esset vinculum matrimonij cum ipsa,
sed quia dominus non approbavit quod adultera lapidabatur, vt
dicitur Io. 8. ideo forte Marcus & Lucas in dictis suis de libello
repudij non exceperunt causam fornicationis: quia si vxor repudiata
ex causa fornicationis non lapidatur, aut aliter moritur,
non licet viro aliam ducere ea viuente, &c.

Sententia huius distinctionis xxxv.
in generali & speciali.

Nunc de cōditione videamus. Superius determinauit magister de impedimentis antecedentibus matrimonium cōtrahendum, & etiam superuenientibus post contractum: hic uero determinat de incipientibus in ipso cōtractu, sicut est error conditionis. Et diuiditur in tres. Primo determinat de impedimento seruili conditionis. Secundo de impedimento ex defectu aetatis, quia talis non differt à seruo quando est sub custodia. Tertio recapitulat continuans se ad praecedentia. Secunda ibi, Hoc etiam sciendum quod pueri. Tertia ibi, Illa duo executi sumus. Prima in tres. Primo determinat de seruitute matrimonii praecedente, quae est ex altera parte contrahentium matrimonium. Secundo de illa quae est ex parte utraque contrahentium. Tertio de seruitute quae matrimonio superinducitur. Secunda ibi, Quaeitur etiam si seruus. Tertia ibi, Illud etiam notandum est.

2 IN SPECIALI sic procedit. Et primo querit utrum seruitus coniugium dicere possit. Et respondet quod liber potest accipere seruam mulierem, & libera mulier seruam virum, & est verum matrimonium, si liber cognoscat conditionem seruici autem ignoret eam detecta 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, utrum possint inter eos fieri coniugium. Et respondet ex auctoritate cuiusdam concilii quod sic, dummodo fiat coniunctio ex voluntate dominorum: quamuis dicat aliquod dominis ignorantibus potest inter eos fieri coniugium. Postea dicit quod si mulier accepit virum liberum, & ille postmodum fecerit se seruum alicuius occasione diuortii, vir ille non potest vxorem dimittere, nec illa ob vinculum matrimonii potest in seruitutem redigi, quum ille non ex consensu coniugis seruus se fecerit, quod auctoritate cuiusdam concilii 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 copulantur, & post annos pubertatis volunt se dimittere, possunt, sed si in coniunctione permanere volunt, ex hoc efficiunt coniuges, & deinceps nequeunt separari. Addit autem quod sponsalia ante septem annos cōtrahi 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 quibuscumque aliis additis. R. etiam autem de illis impedimentis quae faciunt personas penitus illegitimas ulterius exequi, & primo de ordine.

QUESTIO I.

Utrum seruitus impediat matrimonium.

In ca. distinctionem istam primo querit utrum seruitus impediat matrimonium. Videtur quod non, quia grauior cōditio est in coniuge lepra quam seruitus, sed lepra non impedit matrimonium, ergo nec seruitus.

2 Item ius positum non potest pracludi iuri naturali, sed matrimonium est de iure naturali, seruitus de iure positum, ergo seruitus non potest pracludi matrimonium.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur extra de coniugio seruorum, quod error conditionis impedit matrimonium cōtrahendum, & dirimit iam contractum.

4 RESPONSIO. Seruitus autem potest superuenire matrimonio iam contracto, aut ipsum praecedere superuenire quidem potest ex parte viri ignorante & contradicente vxore, sed non ex parte vxoris ignorante vel contradicente viro. Cuius ratio est, quia vir obligatur vxori de pari solum in his quae pertinent ad redditionem debiti, in aliis autem est sui iuris, idcirco salvo iure vxoris 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 mulieris, & 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 spiritalem vel carnalem. Nec quo ad thorum, quia seruitus acquisita est salvo iure vxoris, unde & domino aliquid perent a seruo & vxore debuit exigente, tunc vir magis obediens vxori quam domino. de hoc habetur 29. q. 2. prolutum est.

5 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 cōsanguinitate, sed seruitus cognita vnius ab altero non impedit matrimonium, ut habetur 29. q. 2. in pluribus ca. & extra de coniugio seruorum, cap. 2. & vlti. 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 seruus non potest maiorem obligationem facere quam ancilla nec e converso, ergo si seruus cōtrahit cum ancilla quae credit liberam, vel ancilla cum seruo quem credit liberum non propter hoc est matrimonium dirimendum. Ignorantia autem seruitutis respectu liberiae cōditionis impedit matrimonium rationabiliter: quia alter sine culpa sua leditur non qualicunque lesione, sed graui. Et in prole quae efficitur deterioris conditionis, nec est in plena potestate patris ad religionem educandum, & in bono fidei, quia seruus vel ancilla non possunt liberè reddere debitum domino petente seruitutis, & in bono sacramenti hoc est in inseparabilitate cohabitationis: quia dominus potest seruū ad locum quas partes mittere vel alteri vendere. & ideo ex naturali equitate prouisum est, ut error deterioris cōditionis impedit matrimonium cōtrahendum et dirimat contractum, nisi ratificetur per sequens cōsensum tacitū vel expressum, sicut habetur expressè 29. q. 2. si quis ingenuus.

6 AD PRIMVM argumentum dicendum quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primū actum suum, quia leprosi possunt sibi inuicem reddere debitum & liberè, quamuis aliqua grauamina inferat matrimonio quantum ad secundos effectus: non sic autem est de seruitute, ut dictum est, & ideo minus impedit lepra quam seruitus.

7 Ad secundum dicendum quod in hoc ius positum non cōtrahitur iuri naturali, sed determinat ipsum: quia de iure naturali solum est quod quilibet contrahere possit non habens naturalem impedimentum, sed quis cum qua debeat contrahere determinatur per ius positum, per quod rationabiliter determinatur ut non teneat contractus liberi cū ancilla, quando ignoratur cōditio seruitutis propter causas dictas.

QUESTIO II.

Utrum seruus possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui.

Secundo queritur utrum seruus possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui. Et arguitur quod non: si uero auctoritas est obligatio qua homo obligatur se Deo quia illa qua vir obligatur se vxori, sed seruus sine licentia domini sui non potest se obligare Deo per votum religionis vel susceptionem ordinis, ergo multo minus sine eius cōsensu potest se obligare per matrimonium.

2 Item nullus potest alteri dare quod est alterius sine cōsensu eius, sed seruus est res domini, ergo non potest cōtrahere matrimonium et dare potestatem corporis sui vxori sine cōsensu domini.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur Gal. 3. q. 10. Christo Iesu non est seruus neque liber, & ideo à susceptione matrimonii quod est sacramentum Christi non debet prohiberi neque seruus neque liber, ut allegatur extra de coniugio seruorum, ca. 1.

4 RESPONSIO. Dicendum est simpliciter quod seruus potest contrahere matrimonium ignorante vel contradicente domino. Cuius ratio est, quia sicut dictum est in praecedenti questione, ius positum determinat ius naturale & ei non praecedit, matrimonium autem est de iure naturali, seruitus autem de iure positum, ergo per seruitutem nullus potest impediri totaliter à matrimonio. Minor patet, quia sicut appetitus naturalis est ad cōseruationem individui per cōmestionem, ita ad cōseruationem speciei per generationem: & ideo sicut seruus non subditur domino quin possit comedere & bibere, & ea quae sunt necessaria corpori facere sine quibus natura cōseruari non potest, ita non subditur ei quin possit matrimonium contrahere domino ignorante & cōtradicente. Hoc autem interest, quia si seruus contraxisset domino sciente & permittente, seruus magis teneretur reddere debitum vxori, quam seruitutem domino, quod utrumque non posset fieri, quia dominus qui scienter concessit principale, videtur concessisse & accessorium. Si autem domino ignorante, aut contradicente, tunc magis tenetur impedire seruitutem domino quam reddere debitum vxori, nisi notabile periculum immineret de incontinentia vxoris, & modicum dānum domino, de subtrahatione seruitutis pro tempore illo: haec enim & similia consideranda debent in actibus humanis, qui multum variantur circumstantiis particularibus variatis.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum quod per religionem & ordinis susceptionem obligatur aliquis diuini

nis obsequijs quantum ad totum tempus, sed vir tenetur reddere debitum vxori non semper, sed congruis temporibus: & ideo plus impeditur seruitutem domini per ingressum religionis vel susceptionem ordinis quam per matrimonium, propter quod non est simile hinc & inde. Vel melius, quia per religionem & ordinis susceptionem subicitur homo praeterito quantum ad opera voluntaria naturalibus superaddita in quibus seruus obligatur domino suo, sed per matrimonium non obligatur vir vxori, nisi quo ad opera naturalia in quibus est liber: & ideo maior praedictum sit domino si seruus sine consensu eius ordinem suscipiat vel ingreditur religionem, quam si contrahat matrimonium.

6 Ad secundum dicendum quod seruus est res domini quantum ad ea quae naturalibus superadduntur, sed quantum ad actus naturales qui sunt necessarii vel ad cōseruationem individui ut comedere, vel quo ad cōseruationem speciei, sicut cōtrahere matrimonium non est res eius, & ideo transferre potest in alterum sine eius consensu.

7 ARGUMENTVM in oppositum quauis sit ad verā conclusionem, tamen parum valet: quia secundum sententiam Apostoli seruus & liber non differunt quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis, sed de susceptione sacramentorum non loquitur. Nam & seruus non debet ordinari sine licentia domini, cum tamen ordo sit verus sacramentum quam matrimonium, quauis si ordinetur characterem recipiat, non autem querimus utrum liceat seruo invito domino contrahere matrimonium, & non solum an contractum teneat, & dicimus quod potest & licet.

Sententia huius distinctionis xxxvj. in generali & speciali.

Superius determinauit magister de impedimentis matrimonij quae faciunt personas medias inter personas legitimas & penitus illegitimas: hic uero determinat de impedimentis quae faciunt penitus illegitimas ad contrahendum, & diuiditur in duas. Primo agit de impedimentis quae reddunt personas 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 hoc de dispari cultu. Prima in duas. Primo determinat de impedimento ordinis. Secundo de impedimento voti 38. dist. ibi, Nunc de voto inspicimus. Prima est principalis lectio, & diuiditur in duas. Primo ostendit quomodo matrimonium per ordinem impeditur. Secundo quomodo impeditur per vxoricidij crimen. Secunda incipit ibi, His adiciendum est.

2 IN SPECIALI sic procedit, & primo proponit quod quidam ordines sunt in quibus nullatenus potest contrahi coniugium, & si intercesserit copula fit diuortium, sicut sacerdotium, diaconatus, subdiaconatus: in alijs autem ordinibus permittitur fieri coniugium, nisi vir religionis habitum sumpserit, vel votum continentiae fecerit, quod pluribus auctoritatibus cōfirmat. Vltimo dicit quod occisoribus suarum coniugum denegandum est penitus coniugium: tales autem sic criminosos ecclesia sica disciplina, spirituali gladio, & non materiali gladio feriri iubet & puniri. Unde tales debent publica poenitentiam agere, & si contumaces fuerint excommunicentur quousque consentiant, quod auctoritatibus cōfirmatur, ergo &c.

QUESTIO I.

Utrum sacerdos impediat matrimonium.

In ca. distinctionem istam queritur, utrum sacerdos impediat matrimonium. Et videtur quod non, quia aut hoc esset ratione ordinis, vel ratione voti annexi, aut ratione statuti ecclesiastici: non ratione ordinis, quia sic 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 statuti, quia matrimonium cōtrahitur contra interdictum ecclesiae non dirimitur, & sic ordo faceret licet impediret matrimonium contrahendum saltem non dirimeret contractum.

2 Item nihil impedit matrimonium, nisi quod habet aliquam opposicionem ad ipsum, sed ordo sacerdotum nullam habet opposicionem ad matrimonium, ergo &c. Probatio minoris, quia sicut virtus non opponitur virtuti, ita nec sacramentum sacramento, ut videtur: utrumque autem tam ordo quam matrimonium est sacramentum.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur in litera, & habetur 32. distinctio. cap. placuit episcopos, presbyteros, diaconos, subdiaconos secundum instituta ab vxore abstinere, quod nisi fecerint ab ecclesiastico remoueantur officio: ceteros uero clericos ad hoc non cogi.

4 RESPONSIO. Sicut dictum fuit supra dist. 4. ordinem quidam dicuntur facere, quidam non facere: facere sunt quorum actus ordinantur ad sacrificium altaris in cōficiendo ipsum, vel preparando materiam, ut subdiaconus, vel offerendo eam sacerdos, ut diaconus, vel in cōsecrando ipsam, ut sacerdos: & dicitur facere, quia ordinati in eis habent sacra tagere. Non facere sunt quorum actus ordinantur ad disponendum populum vel remouendum malum hominem, ut ostiarius, vel malum demonem, ut exorcista, vel in disponendo ad bonum siue secundum intellectum, ut lector, siue secundum affectum, ut acolitus: & dicuntur non facere quia promoti in eis non habent tangere sacra. Hoc supposito dicendum est quod ordo sacerdotum habet impedire matrimonium contrahendum, & dirimere contractum ex se quidem dispositiue, sed ex statuto ecclesiae cōpletiue. Quod patet sic: minister debet cōgruere ministerio ad quod ordinatur, sed constituti in sacris non cōgruerent ministerio ad quod ordinantur si contraherent, ergo constituti in sacris non debent contrahere. Minor declaratur, quia clerici in sacris sunt ministri Dei quo ad cōfectionem & dispensationem ministeriorum diuinorum, sunt etiam ministri ecclesiae quo ad dispensationem rerum ecclesiasticarum ad ministerium uero diuinum dignè exequendum sunt duo necessaria, vnum à parte corporis, scilicet puritas actionis, ut possint diuina mysteria tractare, & libertas cōtemplationis, ut possint liberè spiritualibus intendere, utrumque autem horum impedit matrimonium, quia tollit puritatem & maculat corpus, & cōtemplationem, quia occupat circa negotia seculi, propter quod tollit idoneitatem ad diuinum ministerium. Similiter ad ministerium ecclesiasticum duo sunt necessaria, scilicet diligentia in administrando, & cautela in cōseruando: matrimonium autem impedit diligentiam, quia occupatus circa propria minus curat de cōmunibus: impedit etiam cautela, quia in priuatis vfus vxoris & filiorum faceret expendi bona pauperum, & ideo non congruit quod promoti in sacris possint matrimonium cōtrahere. Huic autem congruentiae superueniens statutum ecclesiae fecit clericos in sacris constitutos personas simpliciter illegitimas ad matrimonium cōtrahendum, ita ut si de facto contrahantur dirimi debeant tamquam nulla, ut habetur expressè extra quod clerici, vel uocantes contrahere non possunt, ex literarum. Et eandem rationem debet eis indici continenda quando ordinantur in quā siue consentiant, siue non, & dum ordinem sacrum suscipiunt extunc sunt inepri & illegitimi simpliciter ad contrahendum ex statuto ecclesiae.

5 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod ordo faceris non ratione ordinis absolute, sed ratione qua facer ordo, & hoc dispositiue, nec ratione voti adiuncti, quia ex nullo statuto votū potest adiungi alicui facto, nisi uocens voluntarie consentiat etiam si verbo diceret & mente non consentiret: quia votū est merè voluntatis, sed impedit cōmestitiue ex statuto ecclesiae facientis personas illegitimas ad contrahendum postquam sacrum ordinem receperunt. Et quod dicitur quod matrimonium contractum contra interdictum ecclesiae non dirimitur, dicendum est quod ecclesia aliqua interdicit simpliciter prohibitionem ne fiat, sed si facta fuerint non irritat: alia uero interdicit non solum prohibendo ne fiat, sed statuendo ut irritum sit & inane si contra statutum fiat, & tunc non solum prohibetur faciendum, sed irritatur factum. Primo modo interdicitur matrimonium contrahi tempore feriato & in pluribus casibus. Sed secundo modo prohibetur in susceptione ordinis.

6 Ad secundum dicendum quod matrimonium est sacramentum ecclesiae ratione significationis, & quo ad hoc non opponitur ordini, & est in officium naturae ratione carnalis generationis: & quo ad hoc opponitur & disconuenit ordini sacro propter causas prius dictas.

QUESTIO II.

Utrum occisio vxoris impediat matrimonium.

Secundo queritur utrum occisio vxoris impediat matrimonium. Et videtur quod non: quia magis peccat qui occidit matrem quam qui occidit vxorem, sed primus non impeditur à matrimonio, ergo nec secundus.

2 Item occisio vxoris non impedit matrimonium, nisi ratione criminis, sed occidere vxorem in adulterio deprehensam non est crimen, ut probatur, ergo tale vxoricidium non debet impedire matrimonium. Probatio minoris, quia qui occidit vxorem actu in adulterio deprehensam nihil iniustum facit, nec contra personam quae mortem meruit, nec contra iustitiam publicam, quia lex civilis hoc permittit, ergo &c.

3 IN CONTRARIUM est quod dicitur 33. quest. 2. cap. interfecit

interfectores suorum coniugum, ubi dicitur, quod tales habendi sunt tanquam homicidae, ac per hoc ad poenitentiam redigendi quibus coniugum totaliter denegatur.

RESPONSO. Dicenda sunt duo. Primum est an liceat viro uxorem deprehensam in adulterio occidere. Secundum est utrum talis occisio impediatur a matrimonio contrahendo.

QVANTVM ad primum sciendum est quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Vno modo per iudicium civile, accusando eam criminaliter de adulterio, & per testes legitimos convincendo, & petendo poenam mortis à lege vel consuetudine statutam, & hoc licitum est si fiat zelo iustitiae, non vindictae: sicut licitum est aliquem de furto vel homicidio criminaliter accusare, sed talis accusatio non potest fieri in iudicio ecclesiastico, quia ecclesia non habet gladium materiale, ut infra dicitur, & in praedictis cap. Alio modo contingit occidere per seipsum, non in iudicio, conuinctam, & sic eam occidere extra actum adulterij quantumcumque sciat eam adulteram non licet, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiae: sed quando actu deprehenditur in adulterio, permittit lex civilis viro eam interficere, non tanquam aliquid licitum, sed quia non infligit poenam quae homicidis debetur, propter maximum incontinentiam quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed secundum iudicium ecclesiae & conscientiae non est immunis à reatu poenae aeternae. Cuius ratio est: quia nulli licet quinquam interficere, nisi ei qui fungitur auctoritate publica, sed vir respectu uxoris non fungitur auctoritate publica, ergo viro non licet uxorem interficere. Maior patet: quia cum quilibet persona singularis sit pars communis, sicut membrum est pars corporis, quemadmodum incumbit praeficere membrum quod est putridum & infectum corpori soli illi cui commissa est cura corporis, (scilicet medico) sic occidere personam quantumcumque singulari quae est membrum communis quantumcumque sit nociua communitati, non licet nisi illi cui commissa est cura communis, hic autem est princeps vel ille qui fungitur auctoritate publica, quare &c. Minor similiter declaratur, quia cum sit duplex congregatio: quaedam oeconomica sicut in familia, & quaedam politica sicut in ciuitate vel regno, ille qui praestit primae congregationi non dicitur praestit secundae congregationi, & ideo ad eum non pertinet infligere poenam exterminantem, sed solum poenam corrigentem, & sic se habet vir in domo respectu uxoris & familiae. Ille autem qui praestit secundae congregationi, potest infligere poenam exterminantem, & sic patet primum.

QVANTVM ad secundum sciendum est quod vir potest occidere uxorem triplici de causa. Vno modo persequendo culpam propter adulterium. Secundo modo persequendo naturam, scilicet propter odium. Tertio modo persequendo matrimonium, scilicet quando vir interficit uxorem vt contrahat cum altera cum qua commisit adulterium. In primis duobus casibus vxoricidium impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum, similiter in tertio casu respectu aliarum personarum ab adultera, & si et metus probabiliter de incontinentia, potest dispellari vt contrahat, respectu vero adulterae impedit & dirimit sunt & aliqua criminalia quae impediunt matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum, sicut incestus, vt 32. q. 7. si quis vidua, si quis cum nouer. ca. & raptus sponsae alienae, vt 27. q. 2. raptor. & ca. statutum. Item susceptio proprii filij de sacro fonte ad iudiciu matrimonij: vt 30. q. 1. Deo. Item qui presbyter occidit: vt extra de poen. & remiss. qui presbyter. Item solennis poenitentia: vt 33. q. 2. de his. & ca. antiqui. q. est intelligendum quod si solennis poenitentia durat.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod vxoricidium non impedit matrimonium solum ratione criminis, sed quia est contra foedus matrimonij: & quamuis occidere matrem sit grauius peccatum quam occidere uxorem, tamen occisio uxoris est magis contra foedus matrimonij quam occisio matris, & ideo magis impedit matrimonium.

AD secundum dicendum quod occisio uxoris actu deprehensa in adulterio si fiat extra iudicium semper est peccatum & iniustum, quia praedictat personae & reipublice: personae quae non debet mori nisi coacta & coacta in loco iudicij, praedictat etiam publice iustitiae, quia non per publicum iudicium occiditur, & quamuis lex civilis hoc permittat, non tamen vt licitum, sed non infligit poenam propter maximum incontinentiam quod habet in tali opere.

Sententia huius distinctionis xxxviij. in generali & speciali.



Nunc de voto inspicimus. Superius determinauit magister de impedimento ordinis: hic vero determinat de impedimento voti. Et diuiditur in duas. Primum ostendit quomodo homo impeditur a matrimonio per votum quo se Deo obligat. Secundo quomodo impeditur a matrimonio per aliud ma-

trimonium iam contractum quo se alteri obligauit. Secunda ibi, cum vir & mulier legitime. Prima diuiditur in tres. Primum ostendit quid sit votum. Secundum quale votum impedit matrimonium. Tertium agit de poenitentia contrahentium post votum. Secunda ibi, sciendum verum est quod votum. Tertia ibi, de virginibus autem non velatis. Secunda pars principalis in qua determinat de impedimento alterius coniugij diuiditur in tres. Primum ostendit quod praecedens matrimonium dum sit impedit matrimonium sequens. Secundum ostendit si per ignorantiam utriusque contrahitur, quid sit faciendum. Tertio ostendit quod si per fraudem alterius contrahitur, quid sit faciendum. Secunda ibi, hic quaeritur de illis foeminis. Tertia ibi, sed si quis relicta in patria.

IN speciali sic procedit, & proponit primum quid est votum dicens, votum est testificatio quadam promissionis spontanea quae Deo fit: unde de his quae Dei sunt propria fieri debet, sunt enim aliqua vota stultiora quae fragenda sunt. Postea distinguit de voto, & ostendit quod votum matrimonij impedit, & dicit quod votum aliud est commune, vt illud quod in baptismo fit, omnes enim spoliunt se renunciare diabolo & populo: etiam singulare, vt cum quis promittit spiritui seruare virginitatem, vel continentiam, vel aliquid huiusmodi. Item votum singulare aliud est priuatum, vt illud quod est factum in abscondito: aliud est solenne quod est factum in conspectu ecclesiae. Priuatum autem votum si violatur peccatum mortale est. Si autem solenne violatur peccatum mortale est & scandalum. Post hoc dicit quod priuatum votum continentiae faciunt, matrimonium contrahere non debent, quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen contrahunt non separantur, quia probari non potest quod occulte actum est, qui autem solenniter vouent nullatenus in coniugio manere queunt, continentia ergo vouentes, siue sint virgines, siue sint viduae, siue velatae, siue non coniugij nullatenus sortiri possunt, quia quod erat ante licitum post votum fit illicitum, quod auctoritatibus pluribus probatur. Postea dicit quod ille qui continentiam solenniter vouerunt, & non implent, aliquo tempore à liminibus ecclesiae debent arceri, & à ceteris fidelium, donec humiliter facti faciant, & ad bonum quod inciperant siue iurata siue voluntaria redeant, quod pluribus auctoritatibus probatur: obicit tamen per auctoritatem Innocentij qui dicit illas quae Christo spiritualiter habent, si postea cum homine publice nupserint non solum ad coniugium, sed nec ad poenitentiam recipiendas esse, donec illi quibus se coniunxerint de mundo recedant. Et respondet magister quod intelligenda est auctoritas Innocentij de illis quae ab incestus copula descendere volunt, quae non sunt ad poenitentiam admittende: tamen quae digressae poenitentiae agere volunt ad poenitentiam non excluduntur, & ille sunt quae à talibus illicitis amplexibus separant se quibus illi quibus iuxerant se defuncti sunt. Postea dicit quod vir & mulier qui legitime sunt coniuncti non potest alter altero viuento ad aliam copulam transire: ideoque adulterij committit quod est grauisimum peccatum, cum grauius sit incestus, & adhuc amplius contra naturam, quod auctoritatibus probatur. Postea quaerit de illis foeminis quae putantes viros suos interfectos, vel captos, vel nunquam liberandos, ad aliorum coniugia transierunt: si illi qui putantes perisse remanserunt, utrum eis reddi debeant, & an ipsae sint reae adulterij. Et respondet quod cum prima copula esset legitima, qui sic coniunguntur propter ignorantiam habent aliquam excusationem, si tamen caruerint oprobrio male voluntatis: exigit ergo iustitia vt viros reuersis vxores coniungantur & reformentur, & si sic voluerint, laudande sunt, si autem ad legitimum consortium redire noluerint, sed cum postea viris remanere, merito excommunicandae sunt, & ecclesiastica communione priuandae, quia de re execrabili contaminatione criminis eligunt, & hoc auctoritate confirmat. Vltimo quaerit de illa qui vxore relicta in patria sua abijt in longinquam regionem, & alia ducit, postea conscientia ductus vult eam dimittere asserens se alia habuisse quae viuit: ecclesia tamen quia ignorat illud quod ipse dicit non permittit, quaerit utrum in hac copula sit coniugium: respondet quod non, tamen propter ignorantiam mulier de crimine excusatur, vir autem committit adulterium: ex quo tamen vult ad primam redire, & non potest, sed cogitur iudicio ecclesiae hanc tenere per obedientiam excusatur, unde debet ei reddere debitum, sed non quia ab ea petere quod est falsum, quia ex quo non est vxor eius legitima, nullo modo licet ei debitum reddere, & multo minus petere.

QVARTIO II.

Utrum votum solenne impediatur matrimonium contrahendum, & dirimat contractum.



Circa distinctionem istam primum quaeritur, utrum votum solenne impediatur matrimonium contrahendum, & dirimat contractum. Et videtur quod non, quia non maiorem obligationem affert votum solenne, quam iuramentum, sed iuramentum additum voto simplici, licet impediatur matrimonium contrahendum, non tamen dirimit contractum, ergo nec solenne.

contrahendum, non tamen dirimit contractum, ergo nec solenne.

Item sicut dicit Caelestinus in decretali extra, quod clerici vouentes matrimonium contrahere non possunt, capitulo rursus, apud Deum non minus obligat votum simplex quam votum solenne, sed matrimonium per per votum simplex impeditur, non tamen dirimitur, ergo similiter est de voto solenni.

IN CONTRARIVM est, quia matrimonium spirituale melius est quam carnale, sed carnale matrimonium contractum impedit contrahendum, & dirimit contractum, ergo similiter matrimonium spirituale: sed illud contrahitur in solenni voto continentiae secundum illud quod dicitur 1. Cor. 7. despondi enim vos vni viro virginem castam exhibere Christo, ergo solenne votum continentiae impedit matrimonium contrahendum & dirimit iam contractum.

RESPONSO. Circa quaestionem istam sunt tria videnda. Primum est quid sit votum, & de quo sit, & quorum sit vouere. Secundum est quomodo modis dicitur. Tertium est quale votum impediatur matrimonium.

QVANTVM ad primum sciendum est quod obligatio sunt duo genera: quaedam enim fit alterius auctoritate, & haec est obligatio praepcepti, alia vero fit ex libera voluntate, & haec potest fieri Deo vel homini, si homini vocatur communis nomine promissio vel pactum, si Deo vocatur votum. Et adhuc talis promissio potest fieri dupliciter, vno modo, vt apud Deum soli obliget, & haec fit per solam auctoritatem interiori, & vocatur votum tacitum. Alio modo, vt ecclesia de eo iudicet, & tale votum oportet esse expressum verbis, vel aliquibus vicem verborum tenentibus. Et secundum hoc datur duplex distinctio voti. Vna quod votum est obsecro melioris propositi animi deliberatione firmata, & haec coepit voto tacito. Alia est quod magister ponit in littera, quod votum est testificatio promissionis spontaneae quae Deo, & de his quae Dei sunt propria fieri debet, quae conuenit voto expresso. In qua distinctione ponitur genus voti, scilicet promissio, & differentia qua differt votum à praepcepto, cum dicitur spontanea, & illa qua differt votum expressum à tacito cum dicitur testificatio: tangitur etiam persona cui fit votum, quia fit Deo tantum, vel sanctis prout referuntur in Deum, id est, de his quae ad Deum nos ordinant.

EX QVO patet statim quod votum proprie sumptum non potest esse de malo, nec de indifferenti, nec de minori bono, nec de bono necessario. Quod enim est malum non ordinat nos ad Deum, sed potius deordinat nos ab eo: indifferens vero sic malum non ordinat nos ad Deum, minus vero bonum respectu maioris boni habet rationem mali, & ideo non potest cadere sub voto inquantum est impedimentum maioris boni: bonum etiam necessarium ad quod obligamur ex alterius auctoritate non pertinet proprie ad votum, cuius obligatio est ex mera voluntate. Veruntamen quia ad idem potest quis obligari pluribus obligationibus, ideo nihil prohibet quia ad illud ad quod obligamur per praepceptum ex alterius auctoritate, obligemur etiam per votum ex propria voluntate: unde firmiter tenendum est, quod vouens continentiam & cohabitans adulterium vel simplicem fornicationem peccat dupliciter, videlicet peccato adulterij, vel fornicationis, & nihilominus fractione voti quia illud fit votum large & impropre dictum, quia votum proprie dictum est de his quae sunt in hominis libertate.

EX QVO similiter patet qui possunt vouere, quia qui libet potest vouere ea quae sunt in sua libertate, & ea in quibus est sui iuris. Et quia libertas voluntatis supponit actum rationis, ideo pueri ante annos discretionis & furiosi nihil vouere possunt. Vir etiam et mulier cum neuter sit sui iuris in redditione debiti, neuter potest sine consensu alterius continentiam vouere: quia tamen vir in ceteris est caput mulieris, & ideo sui iuris, mulier autem sub potestate viri, ideo licet viro sine consensu mulieris emittere votum de ceteris, puta de seium, peregrinatione vel similibus, sed mulieri non licet sine consensu viri. Filius autem familiaris subest potestati patris in regimine domus vel familiae, non autem in actibus pertinentibus ad dispositionem suae personae: & ideo post annos pubertatis potest sine consensu patris emittere votum de ingressu religionis, sicut & contrahere matrimonium. Seruus autem cum sit domino suo subditus in omnibus operibus personalibus & rebus, nullum votum potest emittere per quod perdat dominus operas eius, vel potestatem in ipsum, sed alia vota licet ei facere, vt votum dicendi orationes aliquas, & maxime votum conditionatum, vt si vacauerit ei dicere huc vel illud. Et idem dicendum est de religiosis: quia quauis religiosus non teneatur obedire praefato suo in omnibus, tamen tenetur ei obedire in his quae ad religionem pertinent quo ad omne tempus: & sic non potest aliquid votum emittere nisi conditionatum, scilicet quando ei vacauerit, nec erit occupatus ex mandato superioris, & sic patet primum.

QVANTVM ad secundum sciendum est quod votum distinguitur a magistro in littera. Primum in commune & singulare. Singulare vero subdividitur in simplex, vel priuatum, &

solenne. Prima distinctio voti est in ea quorum vnum proprie participat rationem voti, aliud vero large & improprie: nam votum commune dicitur illud ad quod omnes obligantur de necessitate salutis, quod magis habet rationem praepcepti quam voti proprie dicti, sicut abrenunciare diabolo & populo eius, quod dicitur votum emissum in baptismo. Singulare est ad quod quis se obligat ex propria voluntate soli, & illud est votum proprie dictum, quod subdividitur in priuatum & solenne, quod magister exponit dicens, quod votum priuatum est quod fit in occulto, solenne vero quod fit in conspectu ecclesiae. Sed haec est differentia accidentaliter quae parum facit ad distinctionem voti sit iterum votum solenne potest fieri coram vno tantum, votum autem simplex coram multis, & ideo dicendum est aliter quod votum simplex differt in duobus à voto solenni. Primum quantum ad materiam, quia votum simplex potest fieri in quacunque materia consilij, siue super prerogationis: votum autem solenne fit in materia perfectissima continentiae, obedientiae & paupertatis. Secundum quo ad formam, quia in voto simplici fit solum promissio & non traditio seu translatio dominij, in voto autem solenni fit traditio sui in seruitium Dei: unde & profiteres actualiter ponunt se in manu praefati vice Dei.

EX HOC apparet tertium, scilicet quod votum simplex impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum, votum vero solenne impedit & dirimit. Cuius ratio est, quia res alicui promissa, sed non tradita potest in alterum transferri, licet transferes peccet, contra promissum faciens. Res vero in aliquem translata amplius alteri dari non potest. Cum ergo in voto simplici sit solum promissio continentiae, in voto vero solenni sit traditio corporis sui, in manu alterius vice Dei, patet quod post votum simplex potest quis dare potestatem corporis sui coniugi per matrimonium, licet peccet contra promissum faciens, propter quod votum simplex dicitur impedire matrimonium contrahendum, quia illicite contrahitur, sed non dirimit contractum, quia donum stat: post votum vero solenne nullus potest potestatem sui corporis alteri tradere, cum iam in alterum transulerit vice Dei, & ideo solenne votum continet impedit matrimonium contrahendum, & dirimit contractum. Et istud habetur expressum extra, quod clerici et vouentes matrimonium contrahere non possunt, quasi per totum.

Quidam autem dicunt scandalum pro causa, quia transgressio voti solennis est peccatum & scandalum, transgressio vero voti simplicis est peccatum peccatum. Sed istud non valet, quia transgressio voti simplicis potest esse cum scandalo, vt potest quando venit ad notitiam multorum: & transgressio voti solennis sine scandalo, vt potest si sit aliquis qui vult in regione longinqua ubi eius conditio ignoratur. Alij dicunt quod illud est propter statutum ecclesiae, sed illud minus valet, quia assignanda esset aliqua ratio statuti: & iterum si hoc esset propter solum statutum, ecclesia posset statuere contrarium, quod non est verum, melius est ergo quod dicatur primo modo, quia illa est vera ratio.

AD PRIMVM argumentum dicendum quod solennitas plus addit ad votum simplex vel additum supponit quam iuramentum. Iuramentum enim non addit, nisi confirmationem promissionis quae est in voto simplici, solennitas vero addit, vel supponit ultra votum simplex traditionem rei promissae: ratione cuius habet impedire & dirimere matrimonium contractum, non autem iuramentum.

Ad secundum dicendum quod illa comparatio est intelligenda quantum ad genus peccati, quia uterque peccat mortaliter transgrediens votum simplex & votum solenne: sed non quantum ad grauitatem peccati, nec quantum ad impedimentum matrimonij propter causas dictas.

QVARTIO II.

Utrum in solenni voto continentiae possit Papa dispensare.

Theo. 2. q. 88. ar. 11.

SECUNDO quaeritur utrum in solenni voto continentiae possit Papa dispensare. Et videtur quod non, quia si posset, tunc ille cui quo dispensaret posset licite ad seculum reuerti & contrahere matrimonium: sed ponamus quod intrasset religionem post matrimonium initiatum & non consummatum, & eo professo vxor eius contraxisset cum altero, tunc sequeretur quod aliquis viuento legitima vxore posset cum alia contrahere, hoc autem non videretur, quare &c.

Item extra de statu monachorum, cum ad monasterium dicitur quod abrenunciatio proprietatis ita annexa est regulae monachali, vt nec contra illam summus pontifex valeat dispensare, sed eodem modo annexa est regulae monachali custodia castitatis, ergo &c.

IN contrarium arguitur, quia sicut votum abstinentiae potest

Caic. 2. q. 88. ar. 7.

FULLY

ram dicit: Licet in limine a ceat pater, per calcem patrem per
ge, & fixis oculis ad vesillum crucis euola. Soli pietatis genus
est in hac re crudeliter esse. Quandoque vero scdalum procedit
ex infirmitate vel ignorantia, quod docet dominus vitare. Matt.
18. & Apostolus Rom. 4. & 1. Cor. 8. & propter tale scdalum
vitandum bona spiritalia que non sunt de necessitate salutis
vel sunt occultanda, vel ad tempus differenda, quousque reddita
ratione instruantur: alij quod non debent ex talibus scandaliza-
ri, sed potius edificari. Si autem post redditam rationem, & de
bitam institutionem adhuc scdalum daret, iam videtur ex ma-
litia procedere & non ex ignorantia: & tunc nihil de prdctis
est propter tale scdalum dimittendum. & sic patet primum.

6 QVANTVM ad secundum distinguendum est: quia bo-
na temporalia aut sunt nostra, aut sunt nobis commissa ad con-
seruandum, vt ea que sunt disposita vel ad conseruandū & dis-
pensandum pro communitate, sicut bona ecclesie committuntur
prelatis & rectoribus reipublice. Si autem sint commissa
ad conseruandum vel dispensandum, tunc propter nullum scan-
dalum sunt dimittenda vsu paribus, sed sunt repetenda saluis
debitis circumstantijs, que debent in talibus obseruari. Cuius ra-
tio est, quia fidelis custodia & dispensatio talium incumbit his
quibus commissa est ex necessitate precepti, & ideo sicut prece-
ptum non est omittendum propter scdalum, sic nec istud. Si au-
tem sint nostra, tunc sicut prius aut scandalum oritur ex malitia
alicuius alienum volentis vsurpare vel detinere, & istud est pa-
ripendum, tum quia nocere bono communi: daretur enim
malis occasio rapiendi aliena, tum quia noceret rapientibus qui
iniuste rapiendo vel retinendo alienum peccarent. Vnde Greg.
dicit in moralibus, loquens de rapientibus aliena: Quidam seruata
equitate prohibendi sunt non sola cura ne nostra subtrahantur,
sed ne rapientes non sua semetipsos peccant. Aut scandalum
oritur ex ignorantia quod dicitur scandalum pusillorum, & pro-
pter illud dimittenda sunt temporalia ad tempus quousque fede-
tur scdalum per admonitionem, vel per aliquem alium modum:
si autem post sufficientem admonitionem & sufficientem instru-
ctionem scandalum non sedatur, perfectionis est sua dimittere,
sed non necessitatis, & quandoque non est perfectionis, cum ere-
ditur quod repetendo quod illis iniuste detinet, vel negado qd
iniuste petiit, ille dirigatur ad cognitionem veritatis.

7 Que autem sunt indifferentia, sicut comedere carnes vel ab-
stinere omnino dimittenda sunt quandoque durat scandalum pusil-
lorum. Vnde Aug. dicit in libro de sermone domini in monte:
Dandum est quod nec tibi nec alteri noceat, & cum negaueris quod
petiit, indicanda est ei iustitia, & melius ei aliquid dabis cum pe-
tentem iniuste, correxeris. Apostolus autem qui videtur dicere
1. Cor. 8. quod repetere sua in iudicio sit delictum, loquitur in ca-
su in quo fideles de nouo conuersi ad fidem trahebant se ad iudi-
cia infidelium, quod erat in periculum subuersionis fidei, pro eo
quod partes litigantes querebant fauore iudicis, & dominus (qui
dicit Matth. 5. Ei qui vult tecum in iudicio contendere, & tunicam
tuam tollere, dimitte ei & pallium) loquitur de consilio: vel si sic
preceptum, intelligendum est, vt Aug. dicit, secundum prepara-
tionem animi, vt scilicet homo paratus sit talia facere, si hoc ex-
pediat promotioni fidei, & bonorum inorum.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod in veri-
tate vite, doctrina, & iustitia non solum comprehenditur illud
quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectus
peruenitur ad salutem, vt consilia et elemosyne, vnde hanc non sunt
propter scandalum etiam pusillorum simpliciter omittenda, sed
occultanda vel differenda ad tempus quousque scandalum fede-
tur, vel per legitimam admonitionem sedari debeat: in casu au-
tem in quo elemosyna esset de necessitate danda propter extre-
mam indigentiam pauperis vel ingressus religionis deberet totaliter
impediri, non debet elemosyna vel ingressus religionis differri.
9 Ad secundum dicendum quod doctrina spiritalis cui sit ge-
nus elemosyne quae est opus misericordiae ad subleuandum mi-
seriam alterius non est dimittenda quando creditur quod ex ea fe-
quatur spiritalis profectus: si autem ex ea non sequatur spiri-
tualis profectus, sed irritatio audientis iam non est bonum spiri-
tuale. Et ideo si tunc omittitur propter scandalum audientis,
non omittitur aliquid quod pro tunc habeat rationem boni spiri-
tualis. Similiter dicendum est de correctione fraterna quae ordi-
natur ad emendationem fratris, quae si ex correctione non se-
quatur, sed potius frater scandalizetur, dimittere eam non est di-
mittere aliquid bonum spirituale. Eodem modo dicendum est de
punitione peccatorum, quia poena cui sint medicinae ad cohi-
bendum peccata in tantum habent rationem boni spiritualis,
in quantum per eas peccata cohibentur. Si autem per afflictionem
ponantur maiora peccata sequantur, tunc poena non erit bona,
nec continebitur sub iustitia, & in hoc casu loquitur August.
quido. Ex excommunicatione oritur periculum schismatis, tunc
enim excommunicatione ferre non pertinet ad veritatem iustitiae.

Sententia huius distinctionis xxxix. in
generali & speciali.



os r hanc de dispari cultu. Superius deter-
minauit magister de impedimentis matri-
monij quae faciunt personam simpliciter il-
legitimam respectu cuiuslibet persone: hic
autem determinat de impedimentis, quae fa-
ciunt eam illegitimam respectu aliquarum
personarum. Et diuiditur in duas. Primo
determinat de disparitate cultus. Secundo
de cognatione vel propinquitate. Secunda 4. dist. nunc superest
de cognatione. Prima est principalis sectionis, & diuiditur in
duas. Primo determinat de matrimonio quod est in disparitate
cultus, scilicet infidelis ad fidelem. Secundo de matrimonio quod est
inter fideles ibi, sunt tamen nonnulli. Primo ostendit quod fide-
lis cum infideli non possit contrahere matrimonium. Secundo po-
nit quandam objectionem & soluit, ex cuius solutione declaratur,
an duorum infidelium matrimonium coniugatorum unus ad
fidem conuersus possit relinquere non conuersum. Tercio in-
quirat utrum propter alia peccata possit vxor dimitti. Secun-
da ibi, Si autem queris. Tercia ibi, Hic queritur. Prima habet
tres partes. Primo enim proponit intentionem. Secundo obicit ist
cōtrarium ibi, Hic videtur obuiare. Tercio soluit ibi, Sed aliud
hic esse, aliud illud. Tercia pars principalis habet tres. Primo
enim mouet questionem intentionem, & obicit ad istam partem.
Secundo obicit in contrarium ibi, sed contra Ambro. Tercio
soluit ibi, attende, &c. Et hanc in generali.

1 N specialiter autem proponit primo magister quod dispari-
tas cultus impedit matrimonium. Et hoc probat testimonio ve-
l et uo. sed opponitur in contrarium per auctoritatem Apostoli qui
dicit quod fidelis non debet vxorem infidelem dimittere si illa
velit cum eo manere. Et respondet quod Apostolus loquitur quā-
do vterque in infidelitate sunt coniuncti, & alter eorum ad fidem
conuertitur, tunc enim potest fidelis infidelem dimittere pro-
pter formationem spirituale infidelitatis, vel potest eam reti-
nere pro spe conuersionis, & hoc Apostolus consilium. Deinde
querit utrum propter alia crimina vir possit vxorem dimitte-
re. Et respondet quod sic, & specialiter quod matrimonium sic con-
trahitur quod aliqua peccandi conditio interponitur. Deinde que-
rit utrum si fidelis vxorē infidelem dimittit, vel dimittitur ab
ea possit aliam ducere. Et arguit pro & contra. In fine dicit &
respondet quod si dimittit infidelem volentem cohabitare, ea viuente
aliam vxorē ducere non potest. Si vero dimittatur ab infideli po-
test. In fine dicit quod quidā inter infideles dicunt non esse matrimo-
nium legitimum, quia quod non est ex fide peccatum est, nec est rati-
oni consonum, nec pudicitia, & ideo solui potest. Et respondet
quod matrimonium est legitimum, sed in talis est illegitimum, quia
non habet fundamentum fidei, nec dicitur esse pudicum, quia non
habet bona matrimonij perfectē, & in hoc terminatur, &c.

QVARTO 1.

Utum fidelis possit contrahere matri-
monium cum infideli.



1 C A distinctionem istam primo querit
ur, utrum fidelis possit contrahere matri-
monium cum infideli. Et arguitur quod sic: quia
duo mala magis impediunt bonū quā vnu,
sed quando vterque est infidelis sunt duo ma-
la, & tamen non impeditur matrimonium,
ergo fortiori ratione quando alter est fide-
lis, cum sit ibi tantum vnum malum.

2 Item sicut est disparitas cultus inter fidelem & infidelem, ita
inter Christianum & haeticum, & inter duos infideles diuer-
sorum rituum, sicut Iudeum & Paganum, sed inter fidelem &
haeticum, similiter inter duos infideles disparis cultus potest
esse matrimonium, ergo inter fidelem & infidelem.

3 Itē Ioseph cōtraxit cū Aegyptia: vt habetur Gen. 41. & Moy-
ses cū Aethiopia, vt innuitur Num. 12. & Hester cū Assura,
vt habetur Hester 2. Lex etiam dicit Deut. si egressus ad pugnam
videris mulierem pulchram in medio captiuorum & adueneris
eam, introies ad eam, dormiesque cū ea, & erit tibi vxor, sed in
omnibus his erat matrimonium infidelis cum infideli, ergo &c.

4 IN CONTRARIUM est quod dicit Apostolus 1. Cor. 7. cui vult nubat tantum in domino, hoc est cum infideli.
5 Item Deut. 7. non inibis cum eis foedus, nec sociabis cum eis
coniugia. Esdras etiam leparat matrimonij Iudeorum cum
alienigenis intra Esdr. 9. ergo nullum est matrimonium fidelis
cum infideli.

6 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est, an in-
ter duos infideles sit matrimonium verum. Secundum est, an
possit esse inter fidelem & infidelem.

QVANT

7 QVANTVM ad primum dicendum quod inter duos infide-
les potest esse verum matrimonium dummodo contrahant in
gradu non prohibito iure naturali vel diuino. Cuius ratio est,
quia matrimonium cū sit de iure naturali, omnibus est licitū qui-
bus non est prohibitū, sed nulla prohibito arctat infideles quin
possint ad inuicē cōtrahere, non enim inuenitur circa hoc prohi-
bitio iuris naturalis, sed potius cōcessio: quia ius naturale omnes
cōmuniter respicit, nec iuris diuini. cū hoc nūquā legatur, nec
ecclesia potest eis hoc inibere cū ad eā non pertineat de his quae
foris sunt iudicare, ergo inter infideles potest esse legitimū ma-
trimonium, ad hoc etiam adducuntur multae auctoritates euāge-
lij & Apostoli, & 18. q. 1. circa principium. Itē remotio posteriori
ad remouetur prius, sed matrimonium pertinet ad officij naturā,
fides autem ad statū gratiae, ergo excludit fide potest esse matri-
monium, sicut status naturae potest manere amota gratia.

8 QVANTVM ad secundum dicendum est quod disparitas
cultus inter fidelem & infidelem impedit matrimonium cōtra-
hendū, & dirimit cōtractū ex se quidem dispositiue, sed ex sta-
tuto ecclesiae cōpletiue. Quod disparitas impedit matrimonium
ex se dispositiue inter fidelem & infidelem patet ex duobus scū-
dū quod est duplex finis matrimonij, scilicet bonum prolis & conueniens
cōmunicatio operum pertinentiū ad cōuictū. Ex quibus argui-
tur sic: illud quod disconuenit vtriq; fini matrimonij debet im-
pedire matrimonium, sed disparitas cultus est huiusmodi, est
enim talis disparitas contra bonū prolis quod est eius educatio
que impeditur per disparitatem cultus dū quilibet parētū nititur
educare prolem ad ritū suū, & est etiā cōtra bonū cōuictū, quia
fidelis imminet periculum subuersionis ex cōuictū cū coniuge in-
fideli, cū maximus affectus sit coniugum, & perit iudiciū cū res
transit in affectū, & ideo disparitas cultus rationaliter habet
impedire matrimonium. Huius autē congruitati superueniens statu-
tum ecclesiae facit personas tales illegitimas ad cōtrahendū.
Circā tamen hanc materiā aliud fuit ante legē Moysi, aliud sub
legē, aliud tēpore euāgelij: quia ante legē poterat fidelis cōtra-
here cū infideli, cū nulla esset circa hoc prohibitio, & sic cōtra-
xit Moyses cū Madianite Exo. 1. & Ioseph cū Aegyptiaca. Tē-
pore vero legis fuit eis prohibitū cōtrahere specialiter cū Cha-
naanis propter eorū oblationem & peruersitatem, nisi relin-
cto ritu suo conuerterentur ad fidem, sicut cōtraxit Naason cū
Raab de qua genuit Boos, vt dicitur Mat. 23. cū illis vero licebat
maximē quādo non timebatur de subuersione fidelium. Tēpore ve-
rō euāgelij, non licet fidelis cōtrahere cū aliqua infideli, vt habet
18. q. 1. c. omnes ex his itaque, circa finē & cap. caue Christiane.

9 AD PRIMVM argumentum dicendum, quod infidelitas non
impedit matrimonium quatenus est peccatum, quia sic inter duos
infideles non esset matrimonium, sed propter dissimilitudinē cultus
& subuersiōem fidei, & impedimentū debiti educationis plis.
10 AD secundum dicendum quod inter infideles disparitas cultus
potest impedire matrimonium si apud eos sit ius positiuum hoc
prohibens, sicut inter fideles, alius possent cōtrahere matri-
monium in dispari cultu, cū non sit eis prohibitum iure naturali,
nec aliquo iure scripto, diuino vel humano, nec statuto eccle-
siae ligat eos: quia ecclesia non indicat de his quae foris sunt, vt di-
citur 1. Cor. 5. & idē esset de fidelibus qui possent cōtrahere cū
infidelibus, nisi obuiaret statutū iuris & dictum Apostoli. Nam
haeretici infideles sunt quo ad actum fidei, licet cōmunicent
cū fidelibus in sacramento fidei. In baptismo) & tamen matri-
monium cōtrahunt inter fidelem & haeticum tenet, non au-
tem cū alia infideli propter cōmunicantiam sacramenti quae est
hic & non ibi quāuis illud capitulum caueat qualiter prohibeat
fideles matrimonia cōtrahere cum haeticis, sicut cū ceteris
infidelibus. Similiter enim prohibetur cōtrahendum, sed non
similiter irritatur cōtractus propter causam iam dictam.

11 Ad tertium patet iam responsio ex dictis.

QVARTO II.

Utum coniunx conuersus ad fidem possit dimitte-
re infidelem nolentem cohabitare cum eo sine
contumelia creatoris, & absque eo quod
pertrahat ipsum ad errorem.

12 QVANTVM queritur, utrum coniunx con-
uersus ad fidem possit dimittere infidelem
nolentem cohabitare cū eo sine contumelia
creatoris & absque eo quod pertrahat ipsum
ad errorem. Et arguitur quod non: quia si
aliquis seruus cōtrahat cū aliqua ancilla
scienter, si ipse postmodum efficiatur liber
vxore remanente in seruitute non potest pro-
pter hoc eā dimittere, ergo similiter quando vir infidelis scienter
cōtrahit cū infideli, si ipse conuertatur ad fidē altera remanēte
in infidelitate non potest propter hoc (vt videtur) eā dimittere.

13 Item maius est vinculum viri ad vxorem quā serui ad do-
minum, sed seruus conuersus ad fidem non absoluitur à vinculo
seruitutis quo tenetur domino infideli, vt patet per Apostolū
ad Tim. 6. ergo similiter vir conuersus ad fidem non absoluitur
à debito quo tenetur vxori in cohabitando, & ceteris.

14 Item patet tenetur procurare salutem prolis quantum potest,
sed si discederet ab vxore infideli, filij communes remanerent
apud matrem infidelem, quia partus sequitur ventrem, & sic
essent in periculo salutis, ergo non licet viro infideli vxorem infi-
delem dimittere.

15 IN CONTRARIUM arguitur, quod non solum li-
ceat infideli vxori infidelem dimittere, imò quod etiam tenetur:
primo per id quod dicitur vigesima 8. quaestione 1. cap. 1. Iud. 21.
non potest infidelis in eius coniunctione permanere quae iam in
Christianam translata est fides.
2 Et arguitur sic per rationem: quia ubi imminet idē periculū
adhiberi debet idē remediū, sed propter periculū subuersionis
fidei, & propter impedimentū educationis prolis prohibetur
infideli cōtrahere, vt dictū fuit prius. Cū ergo idem periculū
sit si de nouo conuersus ad fidem maneret cum vxore infideli, & quo
ad aliquid maius, quia neophyti facilius peruertuntur quā illi
qui iam sunt in fide firmati, videtur quod conuersus ad fidem
non possit licetē remanere cum coniuge infideli.

16 Item potest contingere quod conuersus ad fidem prius ha-
beat plures vxores secundū ritum suū, vel quod illa quam
habebat erat ei coniuncta 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, seque-
retur quod posset simul habere plures vel aliquam in gradu pro-
hibito sibi coniunctam, vel illam quam acceperat post repudiatio-
nem alterius, sed haec omnia horret lex Christiana & ecclesia,
quare &c.

17 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est an licet
tum sit conuerso ad fidem dimittere infidelem. Secundum est an
dimittere possit cum alia cōtrahere. Tertium est an infidelis
dimittere fidelem possit simpliciter cōtrahere.

18 QVANTVM ad primum tenetur communiter, quod con-
uersus ad fidem potest si vult infidelem dimittere vel retinere. Cuius
ratio assignatur triplex. Prima est: quia in hoc casu pari pas-
su currunt infidelitas & adulterij, quia infidelitas est quoddam
adulterij spirituale, sed propter adulterij potest vir dimittere
vxorē si vult, vel manere cum ea sub spe correctionis, ergo simi-
liter vir conuersus ad fidem potest si vult dimittere vxorē infide-
lem, vel potest eā secū retinere sub spe conuersionis, sed istud non
videtur valere, quia adulter non potest adulterā dimittere etiam
postquā adultera de adulterio egerit penitentia. Si ergo sit idem
iudiciū de adulterio & infidelitate, fidelis non poterit dimittere
infidelem cū qua in infidelitate cōtraxit, & ad tempus perman-
sit, dato quod ipse sit conuersus ad fidem, nisi dicatur quod adulter
correctus potest dimittere adulterā nolentē corrigi. Si enim hoc
est verū, ratio precedēs valet. Alia ratio assignatur (hęc scilicet)
ille qui moritur non tenetur ad illa ad quae in priori vita teneba-
tur, sed infidelis quando ad baptismū accedit & regeneratur in
Christo moritur priori vitae: cū generatio vnus sit corruptio
alterius, ergo non tenetur vxori ad eā ad quae tenebatur secundū
priorē vitam, sicut ad cohabitationem, & redditionem debiti. Et
confirmatur, quia sicut ingrediens religionem moritur spiritua-
liter mundo, sic ille qui baptizatur moritur priori vitae non so-
lum spiritualiter, sed etiam corporaliter aliquo modo: consepe-
latur enim Christo per baptismum in mortem, vt dicitur Ro. 6.
ergo sicut per ingressum religionis liberatur quis ab obligatio-
ne vxoris quae ei tenebatur per matrimonium iniunctū, ita per ba-
ptismum liberatur quis ab obligatione quae tenebatur vxori per
matrimonium etiam consummatū, & sic conuersus ad fidem, & ba-
ptizatus non tenetur vxori quo ad thorum vel cohabitationē.

19 SED NEC istud videtur valere, quia per baptismum non
morimur morte naturali, nec morte ciuili, sed morimur culpae
solum, ergo per baptismum non liberamur, nisi à culpa & poena cuius
debitores sumus ratione culpae: sed coniugij inter aliquos
in infidelitate cōtractum, & obligatio quae oritur ex coniugio
non est peccatū, nec poena debita peccato, ergo à neutro istorum
liberatur quis per baptismum. In baptismo enim crimina soluuntur
& non coniugia secundū Aug. Quod autem additur de in-
gressu religionis & baptismo non est simile: quia per ingressum
religionis moritur quis ciuilitate modo, propter quod soluitur
matrimonij cōtractū per solū cōsensum, & non consummatū,
in tantū quod remanens in seculo statim potest cōtrahere cū al-
tero, & exiens in religionem si dispensaretur cū eo in casu quo di-
spensari potest in voto solenni, vt dictū fuit supra, posset cōtra-
here cū alia, sed per baptismum nullus moritur, neque morte ci-
uili, neque morte ciuili, & ideo non liberatur ab obligatione ma-
trimonij, neque iniuncti, neque casualiter cōsummati, alioquin pos-
set

4. sup.

ses

set statim cum alia contrahere, quod non est verum.

10 Ideo potest recta ratio assignari, quare videtur conuenientior, scilicet quod infidelis conuersus ad fidem potest cōmanere cum infidelis, & expedit si speret de eius cōuerfione (vt dicit Apostolus 1. Corint. 7. quod sanctificatur vir infidelis per mulierem fidelem, & mulier infidelis per viro fidelem). Si autem nō speret de eius cōuerfione, sed potius appareat obliuio in coniuge blasphemando Christum, & fidem, pertrahendo alterum ad infidelitatem, tunc potest & debet eam dimittere: licet enim locum habet id quod est prius dictum, quod sicut ille qui religionem ingreditur non tenetur ad obligationem prius factam si religio ei repugnet, sic ille qui per baptismum religionem Christianā ingreditur non tenetur obligationibus in infidelitate cōtractis, si repugnent Christiane religioni. Et ideo si vxor non vult cohabitare cum viro sine contumelia creatoris, vel nitiur alium pertrahere ad infidelitatem, vel ad alias illicitas corruptelas, debet dimittere. Et hanc rationem assignat beatus Augustinus lib. de fide & operibus, & habetur 28. q. 1. cap. vxoris legitimam, & ca. Iudaei in fine, vbi dicitur sic. Hoc ideo statum est (scilicet quod infidelis dimittat infidelem) ne dum infidelis salutem querit infidelis, ipse potius cum ea infidelitatis perditionem inueniat.

11 Vnde circa hoc varia inuenitur consuetudo fuisse ecclesiarum in principio enim multi conuertebantur, & de facili tam Gentiles quam Iudaei, & ideo tunc habuit locum consilium Apostoli, vt fideles maneret cū infideli propter spem facili conuerfionis, in processu vero Iudaei obdurati sunt, Gentiles vero facilius cōueriebantur vsq; ad tempora Constantini, & ideo tunc etiam consilium fuit manere cum infideli, non cū Iudaeo, sed Gentili: nōne vero vterq; obliuio sunt, & ideo non est bonū cōmanere cum aliquo eorum, sed statim debet separari, si infidelis admonitus noluerit cōuertere, sicut dicit capitulum praelegatum, Iudaei, & capitulum super malorum confortia, & quia plura alia, & sic patet primum.

12 QVANTVM ad secundum sciendum quod infidelis aut dimittit infidelem vniuersalem ei cohabitare sine contumelia saluatoris, & absque eo quod pertrahat ipsum ad aliquod peccatum, & tunc infidelis cum altera non potest contrahere, si autem infidelis non velit cohabitare, sed discedat odio fidei, vel si cohabitatur, prout in verba contumelia saluatoris, vel si nitiur alterū pertrahere ad infidelitatem, tunc eo dimisso infidelis potest cōtrahere cum altero, si tamen antequam contraxerit infidelis conuertatur, tenebitur fidelem eum recipere, extra de diuortio. c. 4. quo modo autem haec duo stent simul, non est omnino clarum, quia si per contumeliam saluatoris soluitur matrimonium ipso iure, sicut dicit illud capitulum 28. q. 2. si infidelis. vbi dicitur, quod contumelia creatoris soluit ius matrimonij, tunc infidelis non tenetur recipere infidelem etiam si conuerteretur, quia matrimonium quod semel solutum est non reintegratur nisi per liberum & nouum consensum. si vero precedat, matrimonium nō soluitur ipso iure per contumeliam creatoris: non videtur ergo quod infidelis possit cum alia contrahere, quia primum matrimonium quandiu durat impedit aliud cōtrahendum, & dirimit cōtractū.

13 Ideo dicunt quidam quod ex quo infidelis non vult habitare cum fidele sine contumelia creatoris, statim solutum est matrimonium. Quod autē teneatur recipere vxorem si cōuerteretur antequam contrahat, dicunt quod hoc non est propter vinculum matrimonij, quod iam est solutum, sed solum propter fauorē fidei.

14 Alij dicunt quod non est solutum vinculum matrimonij, sed tunc est solutum quando cū alia contrahit: & cū dicunt iura quod contumelia creatoris soluit matrimonij ius, exponunt ius, non vinculum matrimonij, sed seruitutem cohabitationis, & redditionis debiti.

15 QVANTVM ad tertium vtrum infidelis recedens a fide possit contrahere postquam fidelem cū alia contraxit. Dicendum quod sic, si conuertatur cū solutum sit matrimonium huiusmodi, non enim potest claudicare. Si autem non conuertatur dicunt quod in penam suae obliuionis interdictum est, vt non possit cū alio contrahere primo viuentē, sed hoc est satis mirū quod ecclesia tradidit infidelibus leges cōtrahendi matrimonij.

16 AD PRIMVM argumentum dicendum quod conuersus ad fidem non debet dimittere infidelem absolute propter infidelitatem quam nouit, & in qua existens contraxit, sed propter blasphemiam creatoris, vel propter periculum suae subuerfionis quando videt infidelem obliuatum vel nitentem cum pertrahere ad infidelitatem.

17 Ad secundum dicendum quod nō est tantus amor seruus ad dominum quantum est coniugum ad inuicem, & ideo non est tantū periculum subuerfionis fidei in seruo pro domino infideli, sicut in viro per vxorem & euerfio: & iterum vnus coniugū nō obligatur alteri quasi possessio eius sicut seruus domino, sed per modum eiusdem societatis quae non est congrua fidelem cū infideli, vt patet 1. Corint. 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 meritis 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 libere sequi quemcumque pariter voluerit, vel est constituta in minori etate, & tunc in fauorem fidei debet dari parenti fidei, vt habetur 28. q. 1. ca. Iudaei.

19 AD rationes alterius partis potest simpliciter respondere: prima enim probat quod propter periculum subuerfionis, infidelis potest & debet discedere ab infideli, quod cōcessum est, & sic loquitur ibi Canon allegatus.

20 Ad secundum dicendum quod si ille qui cōuertitur habeat plures vxores, licitum est ei tantū cū prima illarū remanere, quia illa vel fuit sola vera vxor vel fuit principalior: si autem fuit ei cōiuncta in gradu ab ecclesia prohibito siue vterq; cōuertatur, siue alter, nō propter hoc sunt separandi, quia infideles nō sunt adstricti statutis ecclesiae, extra de cōsanguinitate & aff. de infidelibus. Sed si fuisset cōiuncta in gradu a lege diuina vel naturali prohibito, quia haec omnes adtingit, tunc omnino essent separandi. Si autem cōtraxerit cū aliqua post repudiū, cū repudiū sit reprobātū a domino Mat. 19. nullo modo potest cū illa manere, extra de diuortio, gaudemus habetur de his tribus casibus predictis &c.

Sententia huius distinctionis xl. in generali & speciali.

Nunc superest. Determinato in praecedentibus de impedimentis disparis cultus, hic determinat magister de impedimento cognationis. Et primo determinat de cognatione carnali. Secundo de affinitate ipsam consequente. Tercio de cognatione spirituali. Secunda ibi. Nunc de affinitate dist. 4. Tertia dist. 42. Jam de spirituali. 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 praemittit proamū, & ostendit intentū. Secundo declarat quodda incidentia ibi. Quomodo autē gradus. Et ista in quatuor. Primo enim proponit cōputationē gradū secundum Iudaeos. Secundo secundū cōputationē aliorū. Tercio declarat veram opinionē. Quarto reddit rationē positionis. Prima ibi. Quomodo autē gradus. Secunda ibi. Alij vero. Tertia ibi. Variāque. Quarta ibi. Quare vero sex gradus. Proponit ergo magister quod carnalis cognatio protenditur vsque ad septimum gradum, qui quādiu cognosci possunt, habent matrimonium impedire. Quidā autē dicunt quod vsque ad sex gradus. Ratio autē diuersitatis est, quia quidam patre & eius filios immediatos ponunt pro tronco, & extunc computant gradus secundū numerū descendētū ab eis, & sic sunt sex gradus soli. Alij vero ponunt patre pro tronco & filios eius in primo gradu, & nepotes in secundo & sic deinceps. Et sic sunt septem gradus, & est solū diuersitas in modo cōputandi, & non in personis, neque in numero personarū: impediatur autē matrimonium inter cōsanguineos secundū iura antiqua vsque ad praedictos gradus, sed reuocātū est postea per decretalem dicentē quod cōsanguinitas non impedit matrimonium, nisi vsque ad quartū gradum inclusiue, veritatem Iudaeorum qui posuit cōsanguinitatem impedire matrimonium vsque ad sex gradus assignauit quandam congruentiam, videlicet quod sicut sex etatibus mundi generatio & hominū status finitur, ita propinquitas generis sex gradibus terminatur: secundū illos vero qui ponebant septem gradus cōsanguinitatis sicbat alia adaptatio, quod sicut post hanc vitā quae septem diebus agitatur ecclesia Christo iungatur, sic post septem gradus cōsanguinitatis vir & mulier possunt per matrimonium copulari. Postea opponit per Gregor. qui concessit Anglicis remanere in matrimonio cōtracto in quarto gradu, & respondet ad hoc quod illa concessio fuit specialis, quia Anglici tunc erāt noui in fide, &c.

QVARTIO

Vtrum cōsanguinitas impedit matrimonium.

CIRCA distinctionem istam queritur de cōsanguinitate: vtrum impedit matrimonium. Et videtur quod nō: quia eorum quae sunt magis similia conuenientior est cōiunctio. Omne enim animal diligit sibi simile, & omnis caro ad sibi similem coniungitur Eccl. 13. sed cōsanguinei sunt propinquiore, & similiores, ergo sibi conuenientius per matrimonium coniunguntur.

2 Item nulla mulier potest esse propinquior viro quam Eua Adā, de cuius colla fuit formata, vt habetur Genes. secundū, sed

Sed Eua fuit cōiuncta Adā matrimonialiter, ergo & cetera possunt coniungi quantumcumque propinqua.

3 IN CONTRARIVM arguitur sic, illud quod impedit bonum proles debet impedire matrimonium. Sed cōsanguinitas est huiusmodi, dicit enim Greg. in littera experimento didicimus ex tali coniugio sobolem non posse succedere, ergo cōsanguinitas impedit matrimonium. Item Leuit. 18. omnis homo ad proximam sui generis non accedet.

4 RESPONSIO. Videndum est primū quid sit cōsanguinitas. Et qualiter distinguatur per lineas & gradus. Secundū quo iure cōsanguinitas impedit matrimonium, & vsque ad quatum gradum.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod cōsanguinitas est vinculum personarum ab eodem stipite descendētū carnali propagatione cōtractum, hoc autē vinculum, seu propinquitas sicut & omnis amicitia fundatur in cōmunicatione triplici, scilicet naturae, curae, & disciplinae, quia omnes cōsanguinei descendunt per carnis propagationem ab vno stipite, qui est communis eorum parens, curae quia parentum cura protenditur ad filios, non solum immediatos, sed etiam ad filios filiorum quotquot videre possunt, & disciplinae, quia proles sub patris potestate & subiectione debet esse. Linea vero cōsanguinitatis est ordinata collectio personarum cōsanguinitate cōiunctarum. Et haec est triplex secundum triplicem habitudinem quam habent cōsanguinei ad inuicem. Vna est principiati ad principium, vt filij ad patrem, autem proauum, & supra, & secundum hanc accipitur linea ascendētium. Alia est principij ad principium, vt patris ad filium, nepotem, proneptem & infra, & secundum hanc accipitur linea descendētium quae non est realiter alia a linea ascendētium, sed eadem accepta secundum alium & alium modum cōputandi, quia secundum vnā sit inceptio a superiori descendendo, & secundum aliam ab inferiori ascendendo. Tertia habitudo est eorum qui sunt ab vno principio, sicut fratres qui sunt ab eodem patre & matre, & nepotum, qui sunt ex duobus fratribus vel sororibus, & sic deinceps, & secundum hanc accipitur linea collateralium.

6 Gradus vero debet determinare distantiam personarum a persona, cōputantur autem gradus cōsanguinitatis hoc modo in linea enim ascendētium & descendētium cōputandae sunt personae mediae inter illos, de quibus queritur, quod si nulla sit media tunc sunt in primo gradu, vt pater & filius descendendo vel filius & pater ascendendo. Si vero sit aliqua media cōputata eis cum extremis quot sunt personae, vna minus tot sunt gradus, verbis gratia, si queratur per quot gradus distat a sorore pronepos eius, computetur personae mediae, scilicet soror, filius eius, nepos, pronepos, qui cum sunt quatuor per tres gradus distat soror a pronepote. Ratio huius est, quia cum gradus sit certa distantia propinquitatis, gradus non potest esse eiusdem personae sicut nec propinquitatis, & ideo gradus semper supponit personam aliquam, cui secundum ad distat gradum, & per rationem eandem tertia addita secundū, & quarta tertia, & sic semper, vt sit numerus graduum iuxta numerum personarum, vna excepta, & haec cōputatio graduum in linea ascendētium & descendētium communis est apud omnes.

7 In linea vero collateralī 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 computantur hoc modo, videndum est vtrum 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, verbis 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 collateralē. Si autem distent inaequaliter, tunc quoto gradu remotior illorum distat a stipite communi, toto gradu distat inter se, verbis gratia, si soror communis patris vel pater, ego nepos secundum vnā lineam, tu vero pronepos secundum aliam, si queritur quoto gradu ego disto a te, debet responderi 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 cōputationem legalem supra cōputationem 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 nō attendunt naturam personarum descendētium. Sed quāritatem descensum quae cum sit vna in duobus fratribus respectu patris, non dicuntur distare inter se nisi vno gradu, & sic patet primum scilicet quid sit cōsanguinitas, quid

sit linea cōsanguinitatis, quid gradus & qualiter in linea computentur.

9 Quantum ad secundum dicendum est quod cōsanguinitas secundum lineam ascendētium & descendētium impedit de iure naturali matrimonium quo ad omnem gradum. Cōsanguinitas vero secundum lineam collateralē impedit de iure diuino matrimonium in primo gradu, puta inter fratrem & sororem, & ceteros primi gradus, vt patet Leuit. 18. sed de iure positivo impedit vsque ad quartum gradum inclusiue. Ratio primi est duplex. prima, quia secundum dictamen rationis naturalis maior reuerentia debetur patri vel matri quam debeatur coniugi. Sed quicunque sunt in linea ascendētium vel descendētium se habent, vt parentes ad prolem, vel proles ad parentem mediātē vel immediātē, vtraque enim linea est eorum tantum quorum vnus descendit originaliter ab alio, ergo si iungentur matrimonialiter, iungeretur pater filiae, vel mater filio, mediātē vel immediātē, & 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 quo ad carnale debitum, & in omnibus aliis est subiecta viro, qui est caput mulieris, vt habetur 1. Corint. 12. propter hoc dominus a principio instituendo matrimonium exclusit patrem & matrem. Gen. 2. dicens propter hoc relinquet homo patrem & matrem, quia hanc copulam horrent quaedam bruta animalia, quamdiu cognoscant parentes suos, vt 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 cōsanguinitatis, 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 vnū deberetur ei paritas, secundum aliud subiectio & inferioritas, quare inconueniens est ex solo dictamine rationis naturalis quod iungantur per matrimonium pater & filia, filius & mater, & omnes quotquot sunt in recta linea ascendētium & descendētium.

10 Propter quod bene dicunt quidam, quod si Adam & Eua viuerent non haberent in posteris cui nuberet. Prater istas personas aliae exclusae sunt a matrimonio de iure diuino veteris legis. Illae scilicet quae sunt in primo gradu cōsanguinitatis in linea collateralī. Ratio huius est, quia secundum finem matrimonij est cōfederatio hominū, & multiplicatio amicitiae dum homo se habet ad cōsanguineos vxoris aliquo modo sicut ad suos. Sed inter illos qui attinent sibi in primo gradu cōsanguinitatis est sufficiens amicitia naturalis, quae etiam cōseruatur & augetur per cohabitationem mutuam, tales enim quamdiu sunt sub cura parentum simul habitant, & ideo si iungerentur per matrimonium nulla noua amicitia accresceret, propter quod rationaliter prohibetur talium cōiunctio. Aliam rationem quidam assignant, scilicet quod matrimonium ordinatur ad repressiōem concupiscentiae. Sed concupiscentia non reprimetur, sed potius augetur, si inter illas personas quas oportet in eadem domo conuersari esset cōcessa copula matrimonij, quare lex diuina rationaliter prohibet talem copulam.

11 Sed istud non videtur, quia matrimonium nō ordinatur ad repressiōem concupiscentiae, nisi quatenus per actum matrimonij satisfiat ei, vt nō incitet vel minus incitet ad illicitam corruptelam. Sed hoc modo acq̃ue reprimeretur concupiscentia per matrimonium cōtractum inter cōsanguineos primi gradus, sicut per matrimonium cōtractum inter quosque extraneos, quare &c. Item quid hoc est dictū quod augetur concupiscentia si carnalis copula esset licita inter personas quae cōsueverunt in eadem domo manere, quia per omne matrimonium obligantur coniuges ad simul manendum, etiam qui aliās commanere non debuerint, si ergo commanere simul est augmentum concupiscentiae, sequeretur quod per omne matrimonium augetetur concupiscentia. Tenenda est ergo prima ratio, quia illa est cōuenientior. Et per eandem rationem de iure positivo prohibiti sunt secundum antiqua iura copulari matrimonialiter vsque ad septimum gradum, imo quamdiu maneret notitia cōsanguinitatis, vt habetur 35. q. 3. cap. progeniem suam, & duobus capitulis sequentibus. Sed tres ultimi gradus reuocati sunt per concilium generale, vt habetur extra de cōsanguinitate, & affinitate, capitulo non debet, prohibitio enim in tribus ultimis gradibus erat inutilis & periculosa, inutilis, quia refrigescit charitas iam ad alios tres gradus parum extendebat se vinculum naturalis amicitiae, erat etiam periculosa, quia propter multiplicationem cōsanguineorum & obliuionem vix poterat

erat obsequari prohibito sine multa transgressione, usque vero ad quartum gradum manifeste prohibito, quia memoria consanguinitatis usque ad illum gradum satis tenetur per certitudinem, quia complures viuunt usque ad quartam generationem.

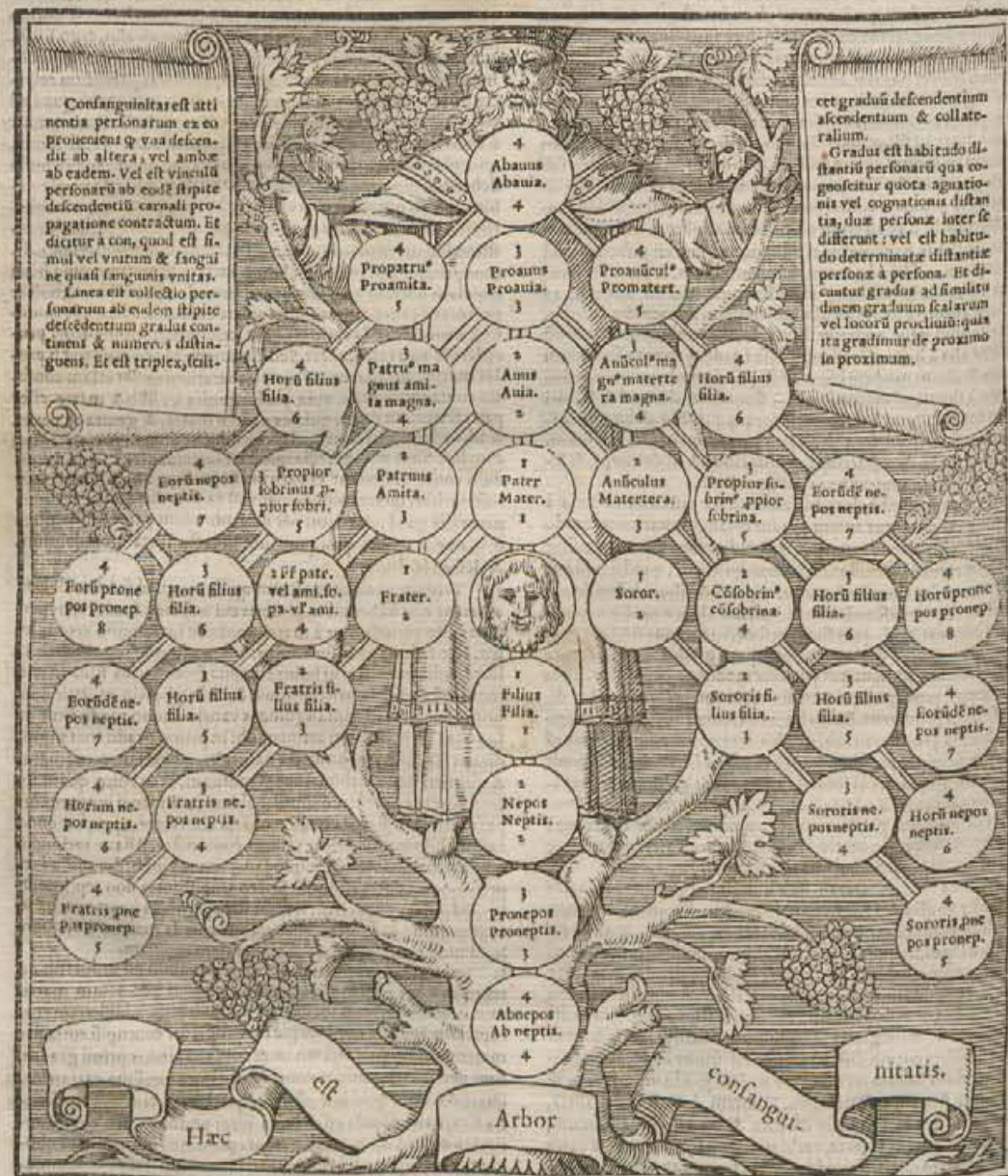
12 AD PRIMVM argumentum dicendum quod quamuis similitudo & propinquitas valeat ad coniunctionem, non tamen ad omnem modum coniunctionis, melius namque coniungitur forma materiae, quam materia materiae, & forma formae, sic similitudo propinquorum quamuis valeat ad coniunctionem

naturalis amicitiae, non tamen ad coniunctionem matrimonialem, per quam debet amicitia ad extraneos dilatari.

13 Ad secundum dicendum quod Eua non attinebat Adm in aliquo gradu consanguinitatis, quia non fuit formata ex eo per viam naturalis generationis, sed miraculose, per quem modum potuit de costa fieri equus sicut Eua, & ideo non est simile de ea & de aliis propinquis secundum gradum consanguinitatis.

14 AD ARGVMENTA alterius partis patet responsio ex dictis.

Sequitur arbor consanguinitatis ad claram & facilem intelligentiam praedictorum.



Sententia huius distinctionis XLI. in generali & speciali.

NVNC DE affinitate dicendum est. Superius determinauit magister de consanguinitate, hic determinat de affinitate quae ex carnali copula nascitur. Et dividitur in tres. Primo enim ostendit quod affinitas impedit matrimonium. Secundo quod propter cognationem sit separata ibi, & est sciendum, Tertio determinat quidam incidentia ibi, hic dicendum est. Prima habet quatuor partes. Primo enim proponit veritatem. Secundo obicit in contra-

rium ibi, Sed alij matrimonio. Tertio soluit obiectionem ibi, ecce quam varie. Quarto determinat de affinitatis terminatione ibi, illud etiam non est. praeterea pars illa in qua determinat incidentia, habet duas. Primo enim differentia quorundam criminum. Secundo quorundam nominum ad cognationem pertinentium. Prima ibi, hic dicendum. Secunda ibi ad dicendum est etiam.

2 IN SPECIALI proponit magister quod ex matrimonio consummato inter virum & uxorem oritur quoddam genus attentioe inter virum & consanguineos uxoris, & inter uxorem & consanguineos viri, & vocatur affinitas quae impedit matrimonium secundum antiqua iura usque ad septimum gradum sicut consanguinitas, & probat hoc multis auctoritatibus, sed in con-

in contrarium obicit per quasdam auctoritates quae dicunt quod affines coniuncti in quarto gradu non separentur, & respondet quod primi loquuntur secundum rigorem iuris. Secundi vero secundum dispensationem misericordiae, prima melior responsio est quod plura sunt genera affinitatis, sicut patet in quaestione, & secundum illa pluralitatem varie loquuntur praedictae auctoritates, tunc querit si mortuo viro vel uxore cesset affinitas, & si mortuo viro vxor contrahat cum alio, & habeat ex eo prolem, an illa proles possit per matrimonium coniungi consanguineis primi viri defuncti, & respondet quod per mortem alterius coniugum affinitas non extinguitur, nec proles 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 separetur, vtrum inter eos fuerit verum coniugium, & dicit quod non, tamen si per ignorantiam coniuncti fuerint, & in facie ecclesiae excusantur a peccato, & filij eorum sunt legitimi, & addit quod ad dirimendum matrimonia contracta in gradu prohibito iuramenta propinquorum sunt recipienda, quia tales magis nouerunt attentiam ad gradus attentionis, qui possunt esse inter virum & uxorem. Postea ponit diuersorum criminum nomina, & exponit, & nomina attentionis secundum gradus affinitatis, & patet in litera.

QVAESTIO PRIMA.

Verum affinitas impedit matrimonium.

IRCA distinctionem istam primo queritur de affinitate, vtrum impedit matrimonium. Et videtur quod non, quia effectus non impedit causam suam. Sed affinitas est effectus matrimonij, ergo non impedit matrimonium.

Item secundum iura consanguinei succedunt in rebus viri defuncti, sed vxor est quaedam 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 uxorem secundum legem veterem (vt habetur Deut. 25.) ergo affinitas non impedit matrimonium.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia Levit. 18. scribitur, turpitudinem vxoris patris tui non discoperies, & turpitudinem nurus tuae 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 quod attineat alteri quod fit per affinitatem, ergo sicut attentio consanguinitatis impedit matrimonium, sic & attentio per affinitatem. Et haec est ratio Greg. 35. q. 5. cap. porto.

6 RESPONSIO. Videnda sunt duo. Primum est quid sit affinitas, & quot sunt genera affinitatis, & qualiter computantur gradus affinitatis. Secundum est, quare affinitas impedit matrimonium.

7 QVANTVM ad primum sciendum est quod affinitas est attentio vel propinquitas personarum ex carnali copula proueniens carnis 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 seminum, nisi procederet ex maritali affectu, & tunc causaretur affinitas, non propter factum, sed propter affectum, id est, propter coniugale vinculum quod solum sufficit ad causandum affinitatem, vt habetur 35. q. 3. cap. extraordinaria. 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 carnis propagationem secundum quem modum vnus est ab alio, vel ambo a tertio. Alio modo per coniunctionem ordinatam ad carnis propagationem, quae coniunctio est per carnis copulam, vel per matrimonium, in quo est mutua obligatio coniugum ad carnalem copulam,

propter quod dicit ibidem philosophus, quod i amicitia viri ad uxorem est naturalis. Et ideo sicut per propagationem carnis causatur attentio naturalis amicitiae quae est consanguinitas, ita per carnalem copulam vel coniunctionem ad hoc ordinatam (vt est matrimonium) causatur vinculum naturalis amicitiae quod vocatur affinitas dum haec (vt prius dictum fuit) se habet ad consanguineos uxoris suae, 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, quicunque attinet viro, attinet & vxori in eodem gradu. Sed quia ab extrinseco adiuncta, ideo attinet ei alio genere attentionis, 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, & e converso. Prater 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 antiquitus tria genera affinitatis. 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 quae 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, usque ad quartum gradum inclusiue, & de isto genere secundae affinitatis habetur 25. q. 2. cap. de propinquis. Tertium genus affinitatis habetur addendo personam per matrimonium, vel per carnalem copulam secundo generi hoc modo. Petrus fuit maritus relictae fratris tui, mortua illa relictas, 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 usque ad secundum gradum, de hoc habetur 35. q. 3. cap. porto. Et sic patet primum quid sit affinitas, & quot sunt genera affinitatum.

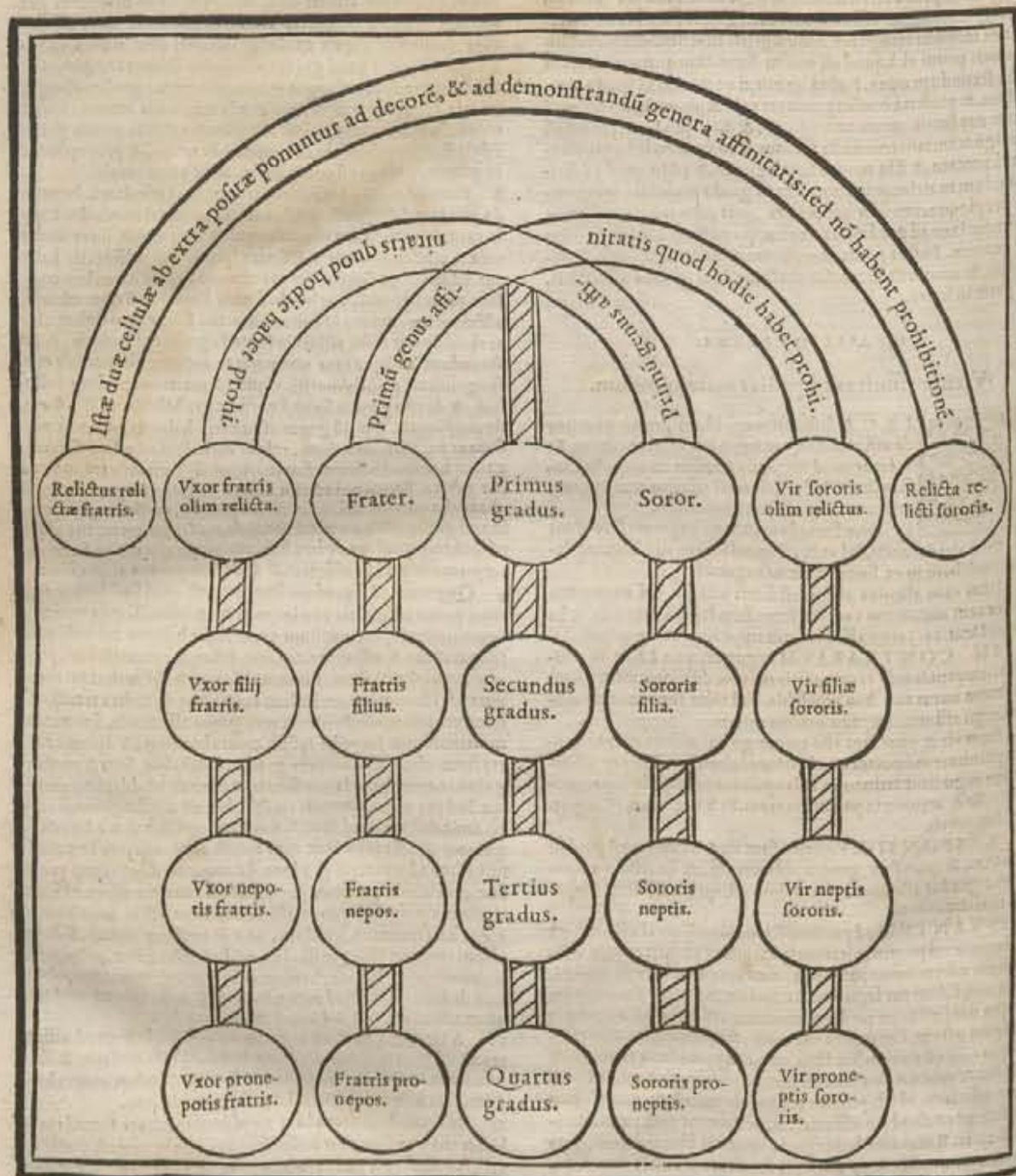
9 Quantum ad secundum sciendum est quod secundum & tertium genus affinitatis non impedit matrimonium, quia vtrumque reuocatum est per concilium generale, vt habetur extra de consanguinitate & affinitate, cap. non debet, & rationabiliter, propter multiplicationem nimiam affinium & difficultatem computandi imminerebat periculum animarum ex crebra transgressionis prohibitionis. Primum vero genus affinitatis, si praecedat matrimonium impedit ipsum contrahendum, & dirimit contractum usque ad quartum gradum inclusiue, sicut & consanguinitas, quia secundarius finis matrimonij est dilatio amicitiae. Sed per matrimonium vir se habet ad consanguineos vxoris amicaliter vt ad suos, & similiter vxor se habet ad consanguineos viri. Et ideo sicut non potest coniungi consanguineis suis usque ad quartum gradum, sic neque consanguineis vxoris suae, quia vtroque fieret prauidium amicitiae dilatandae, antiquitus autem hoc genus affinitatis impediens matrimonium usque 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 PRIMVM argumentum dicendum quod affinitas est affectus matrimonij praecedentis, ex quo causatur & illud non impedit sequens matrimonium cum affinis contrahendum, quia fieret amicitiae dilatandae prauidium.

11 Ad secundum dicendum quod consanguinei succedunt in bonis viri quae sunt eius possessio, vxor autem non est possessio viri, sed est magis vna caro cum ipso. Et ideo non est simile hinc & inde.

12 Ad tertium dicendum quod lex prohibuit ne frater acciperet uxorem fratris. Levit. 18. concessit tamen hoc dispensatiue in casu in quo frater moriebatur sine liberis, vt videretur suscitaret semen fratri defuncto, ne nomen eius in progenie sua absque liberis remaneret.

Sequitur arbor affinitatis pro facili intelligentia
predictorum.



QVAESTIO SECUNDA.

Utrum ex sponsalibus trahatur aliquod vinculum attinentiæ quod possit matrimonium impedire.

SECUNDO quaeritur utrum ex sponsalibus trahatur aliquod vinculum attinentiæ quod possit matrimonium impedire. Arguitur sic quod non, quia ex causa dissolubili potest causari vinculum perpetuum eo quod effectus non est potius sua causa, sed sponsalia sunt dissolu-

bilia multis modis ut patuit prius, ergo ex eis non potest causari aliquod vinculum attinentiæ quod possit perpetuo matrimonium impedire.

2. Præterea sponsalia contrahuntur quandoque inter parentes pro pueris ante septennium, sed per talia non contrahitur aliquod vinculum attinentiæ, ut habetur extra de sponsalione impuberum capitulo literas, & capitulo accessit, ergo ex aliis similiter non contrahitur aliquod vinculum attinentiæ.

3. IN CONTRARIUM est, quia Alexander papa prohibuit quandam mulierem coniungi per matrimonium euidam viro, quia fratri suo fuerat desponsata, ut habetur extra de sponsalibus capitulo, Ad audientiam, hoc autem non esset nisi per

spon

Utrum aliqua proles sit illegitima.



DEINDE quaeritur, utrum aliqua proles sit illegitima. Videtur quod non, quia humanum iudicium debet conformari diuino, sed deus iudicat omnem prolem legitimam ad successionem æternam, dummodo non sectetur vitia parentum, ergo & homines debent eam legitimam reputare ad successionem temporalem.

1. Item filius non debet puniri pro peccato patris, Ezech. 18. sed illegitimus concubitus est peccatum parentum, ergo & propter illegitimum concubitus non debet proles illegitima reputari.

3. Item quantum distat illegitimus à legitimo tantum econuerso, sed legitimus non 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 proles, ergo ex illegitimo concubitu est illegitima proles.

5. **RESPONSIO.** Dicenda sunt duo, Primum est quod aliqui filij sunt illegitimi. Secundum est quod aliqui tales possunt legitimari.

6. **QVANTUM** ad primum sciendum est quod quatuor sunt genera filiorum, quidam enim sunt legitimi & non naturales, ut adoptiui & arrogati, de quibus postea dicetur. Alij sunt legitimi & naturales, ut illi qui nascuntur ex matrimonio legitimo qui sunt legitimi secundum rem, vel secundum ecclesiæ approbationem & contrahentium reputationem, vel vtriusque vel saltem alterius, alioquin si vterque sit impedimentum, vel si ignorantes impedimentum clandestine contrahant, proles illegitima nascitur nullam habens excusationem ex parentum ignorantia, hoc probatur quo ad 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 inhibito. Alij sunt naturales sed non legitimi, ut qui nascuntur ex concubitis in indubitato affectu retentis, non quidem ex meretricibus publicis vel sortis, & hi succedunt parentibus ab intestato, vna cum matribus in duabus viciis, hoc est in sexta parte. Alij vero nec sunt naturales nec legitimi, ut 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 concubitus est sola lex matrimonij quam ratio naturalis dicitur, scriptura diuina confirmat & 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 concubitus damnat. Per eandem rationem illegitimi sunt qui nascuntur de matrimonio legitimo quo ad vinculum solutum, quo ad thorum & cohabitationem per solenne votum, ut quando vir & vxor pari voto ingrediuntur religionem, & proficiunt si tales postea generet filium, illegitimus est, quia lex matrimonij ratione cuius proles dicitur legitima est illa quam ponit Apostolus. 1. Corinth. 7. scilicet quod vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier, & econuerso, sed hæc lex soluitur per solenne votum ab utroque emissum, ergo proles quæ postea nascitur est illegitima, quia præter legem matrimonij nata, & sic patet primum.

7. Quantum ad secundum sciendum est quod filios illegitimos conuenit legitimari octo modis, secundum iura ciuilia sex, & duobus secundum iura canonica. Primus modus secundum iura ciuilia est quando pater filium naturalem ex concubina susceptum tradidit curie ciuitatis suæ, vel ciuitatis Metropolis, & sit in ea officium quod conuenit propter honorem curie. Secundus est quando pater filium naturalem iungit officio curie suæ ciuitatis vel metropolis. Tertius est quando filius offert seipsum deficientem prole legitima, nam alias non liceret se offerre, quamuis patri liceret offerre ipsum. Quartus est si deficiente prole legitima pater cum concubina offerat pro eo legitimando preces principi, & princeps eas admittat. Quintus est quando pater in suo testamento solenniter perfecto vocat ipsum naturalem & legitimum. Sextus est si pater in instrumento publico vel propria manu confecto habente subscriptionem trium testium fide dignorum dixerit eum legitimum, & in hoc casu si pater hoc testimonium perhibuerit vni ex filiis naturalibus sufficit alijs ad legitimisationem, & de his habetur 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 legitimatur filius naturalis non spurius, ut habetur extra qui filij sunt legitimi, capitulo tanta. Vltimus modus est quando per dispensationem papæ illegitimus legitimatur, & iste

V iij modus

modus etiam extendit se ad spurios vel apri sine ad dignitates non solum minores imò etiam episcopatus, ut habetur in illo cap. per venerabilem, dicuntur autem tales legitimari non ut fiant de legitimo concubitu nati, quia hoc est impossibile, sed quia damna que filius illegitimus incurrit restantur per auctoritatem legis vel canonis, unusquisque autem tam papa quam imperator legitimat aliquem ad actus suos. Imperator quidem ad dignitates seculares & ad successionem in hereditate, papa vero legitimat ad actus spirituales & ad actus seculares, & ad successionem hereditariam secularium in terra sibi subdita.

8 SED utrum legitimatio valeat quo ad successionem in terris papae temporaliter non subiectis, dubium est. Quidam enim dicunt quod ex quo aliquis legitimatur a papa in spiritualibus videtur legitimari per quandam consequentiam etiam in temporalibus ne sit absurdum & quasi monstruosum ut legitimatus ad spiritualia illegitimus ad temporalia censetur, multa enim per consequentiam obtinentur, & tenet hanc opinionem Gaudius in summa sua & concordat cum illa decretali, per venerabilem.

9 Alij dicunt quod in terris non subiectis temporalis iurisdictioni papae legitimatio facta per eum non valet quo ad successionem que esset praedicta legitimo heredi, licet valeat quo ad actus spirituales & dignitates seculares, & hoc de facto tenent in regno Francie. Quia primogenitus comitis Flandrie legitimatus per papam non successit in comitatu, sed alius minor qui erat legitimus.

10 AD PRIMVM arguendum quod iudicium humanum debet conformari diuino ubi locum habet similitudo quod non est in proposito, quia omnis illegitimus habet exordium legitimum quo ad animam cum omnis anima ex deo sit per creationem. Et ideo legitimus est ad successionem aeternam si legitime viuat, sed ex parte corporis habet illegitimum exordium propter quod quo ad corporalia & temporalia illegitimus est censendus.

11 Ad secundum dicendum quod filius non punitur pro peccato patris pena aeterna, nec pena temporalis que sit pena sensus nec pena damni quod subtrahatur ipsi aliquid non est ei debitum quod aliis ei fuisse debuit, sicut declaratum fuit in secundo libro cum ageretur de originali peccato & sic filius illegitimus incurrit ex peccato patris duplex damnum, unum quia non admittitur ad officia & dignitates que requirunt quandam claritatem & dignitatem in his qui hoc exercent. Aliud, quia non succedit aut non plene in hereditate paterna, sicut filius legitimus posset succedere.

12 Ad aliud dicendum quod iura priora sunt ad absolendum quam ad condemnandum, & ideo illegitimus potest de gratia legitimari, sed legitimus non illegitimatur.

QUESTIO QVARTA.

Utrum matrimonium contractum inter affines vel consanguineos sit dirimendum.

PROSTEAT quæritur utrum matrimonium contractum inter affines vel consanguineos sit dirimendum. Videtur quod non, quia fauorabilis est vinculum matrimonij quam ius domini, sed possessor bona fidei per diuturnitatem temporis acquirit ius in possessione cuius non erat dominus prius, ergo similiter maritus qui prius bona fide contraxit cum consanguinea vel affine per diuturnitatem temporis acquirit ius in ea ut in sit sua.

2 Præterea de similibus simile est iudicium, sed similis est consanguinitas duorum fratrum ad duas sorores quas ducunt in uxorem, ergo si vnus separatur propter consanguinitatem paritatem & alius debet separari. Hoc autem non fit, ergo &c.

3 Item iudicium ecclesie ad separationem matrimonij non debet procedere nisi sit debita accusatio & testificatio. Sed in separatione matrimonij propter consanguinitatem & affinitatem non seruatur debitus modus accusationis, cum non procedat inscriptio, nec accusans obliget se ad rationem, nec seruatur debitus modus testificationis. Cum propinqui admittantur ad testimonium qui in ceteris causis sunt suspecti propter priuatum amorem, ergo videtur quod ecclesia non directe procedat ad dirimendum matrimonium inter consanguineos & affines.

4 IN CONTRARIVM arguitur, quia sicut disparitas cultus propter nimiam distantiam impedit matrimonium, ita consanguinitas & affinitas propter nimiam propinquitatem, sed propter disparitatem cultus matrimonium est dirimendum ut patet Eldrae 9. ergo similiter propter consanguinitatem & affinitatem.

5 RESPONSIO. dicendum est primum quod matrimonium inter consanguineos & affines contractum debet separari. Secundum videndum est qui admitti debent ad accusandum, & testificandum.

6 PRIMVM patet facillime, quia omne vinculum societatis quod sine peccato fiat non potest esse dissoluendum, sed tale

vinculum est matrimonium in gradu prohibito consanguinitatis vel affinitatis contractum, ergo est dissoluendum.

7 QVANTVM ad secundum sciendum est quod ad accusandum matrimonium in gradu prohibito consanguinitatis vel affinitatis contractum, primo admittuntur consanguinei. Cuius ratio est, quia in omni casu ad accusationem & testificationem illi videntur magis idonei qui sciunt melius veritatem, sed veritate impeditur melius sciunt consanguinei quam extranei, quia vnusquisque suam genealogiam tam ex testibus & chartis, quam ex recitatione maiorum scire laborat, ergo tales sunt maxime admittendi, & hæc ratio tægitur extra qui matrimonium accusare possunt, ea videntur nobis, verumtamen in defectu consanguineorum extranei admittuntur cum iuramento, tum quia pro tempore deuotionis que fiebat in ecclesia presentes non erant, aut causa legitima impediti denunciationem nescierunt, aut post matrimonium didicerunt, sicut habetur expressè in illo capitulo. Cum in tua si autem accusaretur matrimonium pro altero impedimento, tunc extranei admittendi essent, quando autem accusatur matrimonium ex eo quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes & consanguinei repellendi sunt tanquam suspecti nisi ex parte illius qui est inferior dignitate & diuitiis de quibus probabiliter posset estimari quod libenter vellent quod matrimonium stare.

8 AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de dominio rei & de matrimonio, quia illa que 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 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 quod res inter aliquos acta non præiudicat aliis in foro contentioso, unde quamuis vnus frater repellatur a matrimonio foris causa consanguinitatis, non tamen propter hoc ecclesia separat aliud matrimonium alterius fratris cum alia sorore quod non accusatur, & in foro conscientie non oportet quod semper obligetur frater ad dimittendum uxorem, quia frequenter tales accusationes ex maliuolentia procedunt, & per falsos testes probantur, unde non oportet quod conscientiam suam informant ex his que circa aliud matrimonium facta sunt, verumtamen talis, aut habet certam scientiam de impedimento matrimonij, aut opinionem, aut neutrum, si primo modo nec debitum reddere nec exigere debet. Si secundo modo debet reddere, sed non exigere. Si tertio modo potest reddere & exigere.

10 Ad tertium dicendum quod accusatio matrimonij aut fit pro peccato, aut pro impedimento, si pro peccato puta pro adulterio, aut fit ad penam civilem, & tunc debet fieri inscriptio & obligatio ad penam talionis quoniam agitur de punitione persone delinquentis, aut fit ad penam ecclesiasticam, scilicet ad diuortium, & tunc non debet fieri inscriptio cum obligatione ad penam talionis, quia non agitur ad punitionem persone, sed ad dispositionem facti. Et ideo est quando matrimonium accusatur pro impedimento consanguinitatis vel affinitatis, potest tamen tunc fieri inscriptio quod exprimitur persona accusans & matrimonium quod accusatur, & impedimentum propter quod accusatur. De testificatione autem speciale est in hoc articulo quod parentes & propinqui admittuntur ad testificandum propter causam prius dictam, in causis vero criminalibus & contrariis repelluntur tanquam suspecti. Potest etiam idem esse accusator & testis. Item non iuratur de calumnia cum sit causa quasi spiritualis nec seruatur ordo iudicialis, quia tali denunciatione facta contra max potest excommunicari lite non contestata, & valet ad hoc testimonium de auditu, & post publicationem testium testes possunt induci, & hoc totum fit ut peccatum quod in tali coniunctione esse potest, impediatur.

Sententia huius distinctionis XLII. in generali & speciali.



KAM DE spirituali cognatione. Determinato de cognatione carnali. Hic determinatur de cognatione spirituali. Et diuiditur in duas. Primum enim determinatur intentum. Secundo subiungit quoddam incidentis ibi. Sciendum est. Prima habet duas partes. Primum enim determinatur de cognatione spirituali directe proveniente. Secundo indirecte ibi. Solent etiam queri. Prima habet duas. Primum enim determinatur de cognatione inter parentes. Secundo de cognatione spirituali inter filios ibi. Quod autem spiritualis. Prima habet quatuor. Primum enim in generali cognatione enumerat. Secundo specialiter cognationem declarat ibi. Spirituales filij sunt. Tercio ostendit quomodo talis cognatio matrimonium impedit ibi. Quod autem corporaliter. Quarto obicit in contrarium & soluit ibi. His autem

autem obuiare videtur. Alia autem remanent indiuisæ. Proponit ergo magister triplicem esse cognationem a se inuicem differentem, scilicet consanguinitatem que est inter illos qui sunt eiusdem generis, & affinitatem que contrahitur mediante genere, & spirituales que contrahitur ex sacramento ministerio, nostri enim sunt spirituales filij quos baptisimus vel in cathedra, vel in confirmatione tenemus, vel quorum confessiones audiuimus. Deinde probat quod copater & commater copulari non possunt, si verò matrimonio iam existeret simul coniuges de sacro fonte suscepunt filij proprium, vel alter eorum & non ignorantes hoc fecerint grauitur debent puniri, nec tamen propter hoc debent separari. Deinde subiungit quod spirituales & adoptiui filij naturalibus nequeunt copulari, quod intelligunt quidam & bene de illis filiis quibus copaternitas contrahitur. In fine dicit quod secundum & tertiam nuptia licite contrahuntur, quia bigamia non est peccatum, licet impediatur a promotione ordinum. Et in hoc &c.

QUESTIO PRIMA.

Utrum spiritualis cognatio impediatur matrimonium.



CIRCA distinctionem istam primum queritur, utrum spiritualis cognatio impediatur matrimonium. Et videtur quod non, quia contrarium non est idem effectus, sed cognatio spiritualis promouens ex datione sacramenti, vel tentione ad id contrarium disparitatis cultus que consistit in caritate communione sacramentali, ergo cum disparitas cultus impediatur matrimonium, videtur quod cognatio spiritualis non impediatur ipsam.

2 Item quando aliquis conuertit aliquem per prædicationem ipse est pater eius spiritualis secundum illud 1. Corinth. 4. in Christo Iesu per euangelium ego vos genui, sed per hoc non impeditur matrimonium inter conuertentem & conuersam, ergo &c.

3 IN CONTRARIVM est, quia dignior est cognatio spiritualis quam carnalis, sed illa impedit matrimonium, ergo & ista.

4 RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit spiritualis cognatio. Secundum est per quod contrahitur & inter quas personas. Tercium est qualiter impediatur matrimonium.

5 QVANTVM ad primum sciendum est quod spiritualis cognatio est propinquitas personarum promouens ex datione sacramenti vel tentione ad illud. Ratio huius est, quia sicut homo accipit esse naturæ per generationem carnalem sic accipit esse gratiæ per regenerationem spirituales, sicut ergo per generationem carnalem contrahitur vinculum cognationis carnalis inter genitum & generatæ, puta inter filium & patrem & matrem. Sic per regenerationem spirituales que est per sacramenta ecclesie contrahitur vinculum cognationis spiritualis inter regeneratum & regenerantes, inter regenerantes autem qui sacramentum dant tenet vicem patris, qui inquantum est minister dei regenerat, qui vero tenet ipsum, tenet vicem matris inquantum gerit personam ecclesie, intra cuius gremium fit omnis spiritualis regeneratio, quare spiritualis cognatio inter has personas contrahitur ex hac causa.

6 Quantum ad secundum sciendum est quod quidam dicunt quod spiritualis cognatio contrahitur per septem que enumerantur ad primo pabulo salis, vsque ad confirmationem que fit per episcopum, quia sicut regeneratio spiritualis fit per spiritum sanctum, cuius sunt septem dona, sic in illis septem que sunt ad primo pabulo baptisimi, vsque ad confirmationem confertur spiritualis regeneratio, & acquiritur spiritualis cognatio, & istud videtur tægi expressè 30. q. 1. ca. 1. peruenit, in fine. Vbi dicitur sic, quomodo sunt septem dona spiritus sancti, sic septem bona baptisimi, à primo ergo pabulo salis vsque ad confirmationem per christum, hoc est à primo vsque ad septimum nullus comatrem suam in coniugium suscipere debet. Et ita dicitur quod per quodlibet sacramentale antecedens ad baptismum contrahitur spiritualis cognatio.

7 Sed istud non videtur rationabile, quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per generationem carnalem, ergo nec spiritualis nisi per spirituales, sed spiritualis regeneratio non perficitur nisi per aliquod sacramentum, ergo per illa sacramentalia que antecedunt baptismum non contrahitur spiritualis cognatio. Ad canonem autem potest responderi quod debet intelligi copulatione & non distinctione, quia per illa quasi simul inuicta contrahitur cognatio spiritualis, non autem per quodlibet per se sumptum.

8 Et ideo dicendum est aliter quod spiritualis cognatio contrahitur per baptismum & confirmationem. Per cathedram vero contrahitur quoddam vinculum cognationis spiritualis simile, sed debilis ratio huius est, quia cognatio spiritualis non 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 prolis animatio in vtero ecclesie, scilicet susceptio baptisimi. Tercium tanquam completens & manifestans ipsum esse spirituales in quo fit quasi prolis in publico 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 que sunt spiritualis regeneratio quasi in vtero & ex vtero, per cathedram vero qui est dispositio ad vtrumque contrahitur quoddam vinculum spirituali cognatione simile. Et sic patet per quid contrahitur spiritualis cognatio.

9 Inter quas autem personas contrahitur, sciendum est quod spiritualis cognationis sunt tres species. Vna que est spiritualis paternitas que contrahitur inter regenerantem & regeneratum. Regenerans autem est duplex. Vnus quasi pater datus sacramentum. Alius quasi mater, scilicet tenens puerum in baptismo vel confirmatione, & ad vtrumque horum cognatio spiritualis paternitatis extenditur. Alia est que dicitur spiritualis compaternitas que est inter patrem & matrem spirituales, unde versus, Vnus semper erit compater spiritualis. Alter carnalis nec fallit regula talis. Ex quo patet quod inter matrem spirituales & patrem spirituales non contrahitur aliqua spiritualis copaternitas, quia non coniunguntur in regeneratione spirituali nisi per accidens, quia vnus ad hoc per se sufficeret, transit autem copaternitas à viro in uxorem quandoque & quidam non, ad uxorem enim nondum carnaliter cognita non transit, quia nondum effecti sunt vna caro, ad eam vero que est carnaliter cognita transit spiritualis cognatio que 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 non transit spiritualis cognatio à viro in uxorem etiam carnaliter cognitam. Et eodem modo transit vel non transit spiritualis cognatio ab uxore in virum, per uxorem enim nondum carnaliter cognitam nulla transit ad virum spiritualis cognatio, per eam vero que est carnaliter cognita transit ad virum spiritualis cognatio per actum uxoris contracta. Quare autem contrahitur per actum alterius suscipientis filium eius ex alio viro non transit ad legitimum virum, ut patet per versus qui habetur in glossa capitulo Martinus, 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 mea natum non ex me fonte leuauit, hæc post facta mea non inde valetor habere. Tertia species spiritualis cognationis est contraternitas que est inter filium spirituales & filium carnalem eiusdem patris, hæc autem intelligenda sunt secundum quosdam quidam 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 non est capax spiritualis cognationis. Et ideo baptisani filium Iudeæ, vel suscipiens ipsum nullam cognationem contrahit cum ipso, quin ipsa postquam fuerit cõuersa possit cum eo contrahere. Alij vero dicunt contrarium, sed primum videtur probabilius dictum.

10 Quantum ad tertium, scilicet qualiter cognatio spiritualis impediatur matrimonium, sciendum est quod aut præcedit, aut sequitur, si præcedit tunc impedit contrahendum & dirimit contractum, quod intelligendum est de cognatione spirituali, que contrahitur in baptismo & confirmatione, quia per cathedram contrahitur vinculum debile, per quod impeditur matrimonium contrahendum, sed non dirimitur contractum, ut habetur extra de cognatione spirituali, cap. per cathedram. lib. 6. Ratio quare spiritualis cognatio contracta per baptismum & confirmationem impedit matrimonium contrahendum & dirimit contractum est, quia secundarius finis matrimonij est dilatio amicitie (ut dictum est prius) sed sufficiens amicitia debetur his inter quos est spiritualis cognatio, ergo inter eos non debet esse matrimonium. Minor pater per illud quod habetur 30. q. 1. cap. 1. vbi dicitur sic, ita diligere debet homo illum qui eum suscepit de sacro fonte sicut & patrem, & simile habetur questione per totum, & hoc nullam habet dubitationem de paternitate vel copaternitate spirituali.

11 Sed de confraternitate quandoque fuit dubitatio. Quidam enim dixerunt quod filij & filie duorum copatrum vel duarum comatrum geniti post contractam copaternitatem non possunt inter se contrahere, ut 20. q. 3. post susceptum. Alij dicunt quod filij & filie ante suum post copaternitatem geniti possunt simul contrahere, excepta illa persona per quam peruenit est ad copaternitatem, ut habetur 30. q. 3. cap. super quibus, qui canon corrigit primum. 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 (ut dictum est) sic duorum comatrum alter est carnalis, alter spiritualis, non enim possunt dici fratres nisi sint eiusdem patris. Istud autem solum habet locum inter filium spirituales, & filios car-

nales eiusdem patris & non inter alios, & ideo inter ipsos solum est spiritualis fraternitas quae impedit matrimonium & dirimit. Veruntamen duo praedicta cap. remittunt ad consuetudinem quod quidam intelligunt circa matrimonia contrahenda & non in dissolvendo iam contrahenda, sed siue sic siue sic intelligatur tale impedimentum non potest esse ex natura regenerationis spiritualis, sed ex statuto iuris quod non potest impedire matrimonium contrahendum & dirimere iam contractum secundum variam formam statuti. Si vero coparentitas sequatur nunquam impedit matrimonium quo ad vinculum, sed de actu distinguitur sic, quia aut contrahitur ex necessitate, ut quod vir & mulier in articulo necessitatis baptizant proprium filium & tunc non impedit exigere & reddere debitum, aut sine necessitate, & tunc, aut per ignorantiam, & sic non impedit neque reddere, neque exigere, aut per fraudem ad infidum matrimonium, & tunc fraudulenter debet agere poenitentia de delicto commissio, ut habetur 3. quae. 1. ca. dictum, & cap. ad limina, quidam etiam addunt quod ille qui fraudulenter hoc fecit, potest reddere debitum, sed non licet ei exigere, quod quamvis sit probabiliter dictum, non invenitur tamen in iure expressum quod non liceat ei debitum petere.

12. AD PRIMVM argumentum dicendum quod contrarium non est idem effectus per se & positum, sed bene potest esse idem effectus privativus, quia duo contraria eadem possunt opponi sicut magnum & parvum opponuntur aequali, & hoc modo disparitas cultus tanquam nimia distantia, & omnis cognatio tam carnalis quam spiritualis sicut nimia propinquitas opponuntur matrimonio & impediunt ipsum.

13. Ad secundum dicendum quod instructio aliorum per Apostolum fuit de pertinentibus ad filium & quodammodo per modum catechismi, & sic talis instructio ordinem habebat ad spirituales regenerationem, propter quod aliquo modo potuit dici pater eorum spiritualis, non sic autem est de alia predicatione quae sit fidelibus de pertinentibus ad filium & mores, quia non ordinatur ad regenerationem, sed eam supponit, veruntamen tales & quidam alij patres dicuntur, quia cum a patre naturali habeamus tria, scilicet esse, nutrimentum, & eruditionem (ut dicitur 8. Erhicy), sic per similitudinem aliquando pater dicitur qui dat esse spirituale sacramenti, aliquando qui dat alimentum verbi, aliquando qui dat disciplinam, ut praedictum. Ex hoc tamen solo quod spiritualis pater convenit cum carnali quo ad generationem contrahitur cognatio, & non ex aliis sine isto. Ex quo pater quod ex collatione aliorum sacramentorum ad baptismum & confirmationem nulla spiritualis cognatio contrahitur, quia nullum sacramentum ab his duobus habet rationem regenerationis, poenitentia autem magis est resuscitatio quam regeneratio, & extrema unctio quaedam medicatio. Cetera vero ad rationem regenerationis nullo modo appropinquant.

QVAESTIO SECUNDA.

Utrum cognatio legalis impediatur matrimonium.



SECUNDO queritur de cognatione legali, utrum impediatur matrimonium. Et videtur quod non quia ex hoc quod aliquis est alteri beneficius non contrahitur aliquod propinquitas vinculum impediens matrimonium, sed adoptio ex qua cognatio legalis oritur nihil aliud est quam collatio cuiusdam beneficii (scilicet assumptio ad participationem hereditatis) ergo per eam non contrahitur aliquod vinculum impediens matrimonium.

1. Item cura spiritualis dignior est quam cura temporalis, sed ex hoc quod aliquis subditur curae spirituali alterius non contrahitur aliquod vinculum impediens matrimonium, alioquin omnes qui habitant in parochia essent propinqui sacerdotis & filius eius non posset eum aliqua de parochia contrahere, ergo nec ex hoc quod per adoptionem trahitur adoptatus in curam adoptantis contrahitur aliquod vinculum impediens matrimonium.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur in littera.

4. RESPONSIO. Videnda sunt tria. Primum est quid sit cognatio legalis & unde causetur. Secundum est, quia cognatio legalis causatur ex adoptante quis possit adoptare. Tertium est qualiter adoptio vel legalis cognatio impedit matrimonium.

5. QVANTVM ad primum sciendum est quod legalis cognatio est quae dicitur propinquitas proveniens ex adoptione, adoptio autem est extraneae personae in filium vel nepotem, & deinceps legitima assumptio. Ratio autem triplex: ibidem hinc sumitur quod assumitur naturalis & supplet eius defectum, & ideo sic per generationem naturalem aliquis producit filium ita per ius positum quod est aequi & boni potest sibi aliquis assumere aliquem in filium ad suppleendum defectum filij naturalis, & talis assum-

ptio vocatur adoptio, & sicut natura facit de non filio filium sic adoptio, propter quod dicitur assumptio extraneae personae in filium &c. quia qui adoptatur non est talis secundum rem in qualitate adoptatur secundum iuris fictionem. Sicut etiam ex generatione naturali causatur propinquitas consanguinitatis sic ex tali iuris fictione causatur propinquitas legalis. Sunt autem duae species adoptionis. Una imperfecta per quam non transferatur adoptatus in potestatem adoptantis, & haec vocatur simplex adoptio. Alia perfecta per quam transferatur adoptatus in potestatem adoptantis, & haec vocatur arrogatio, quia is qui adoptat arrogatur. Interrogatur an velit eum quem adoptat iustum filium vel filiam esse, & ille vel illa interrogatur an id fieri patiarur, dissensit autem in quatuor. Primum quia non potest arrogari nisi qui est sui iuris, sed adoptatur qui est alieni. Secundum quia arrogatus ut dictum est transiit in potestatem adoptantis, sed adoptatus non transiit in potestatem adoptantis. Tertio, quia arrogatus habet de necessitate legitimam in bonis arrogatoris, unde siue cum emancipet siue non debet ei quartum partem bonorum relinquere, id est legitimam suam, adoptatus vero non habet in bonis adoptantis legitimam, unde non tenetur ei aliquid relinquere, si tamen ab intestato moritur arrogator, succedit ei adoptatus. Quarto, quia arrogatio non fit nisi auctoritate principis, sed adoptatio fit ratione cuiuslibet magistratus competentis, unde versus, Arrogatio qui suus est & habet meum esse necesse. Patris adoptio suum nec patris desinit esse, Est haec patris firmantemque principem sumus, & sic patet primum.

6. QVANTVM ad secundum sciendum quod non quilibet potest arrogare vel adoptare, sed solum ille qui potest generare naturaliter, & non qui non potest ut spado vel castratus. E ratio est, quia adoptio est in solatium liberorum amissionum vel qui haberi potuerunt, & ideo qui est totaliter impotens generare arrogare vel adoptare non potest. Idem debet esse maior quadraginta annis nisi fiat ex alia causa necessaria, quia usque ad tempus illud debet intendere generationi naturali oportet etiam quod adoptans praecedat adoptatum plena pubertate ita quod possit ipsum naturaliter genuisse. Item adoptare non potest qui non est sui iuris ut filius familiaris: quia adoptatio ordinatur ad susceptionem hereditatis, & ideo illi soli coepit adoptare qui habet administrationem bonorum suorum, mulier etiam adoptare non potest nisi si hoc a principe concedatur in solatium liberorum amissionum, & sic patet secundum.

7. QVANTVM ad tertium sciendum est quod triplex est legalis cognatio. Prima quasi linea descendendum quae contrahitur inter patrem adoptantem & filium adoptatum & filium filij, & sic deinceps. Secunda est, quasi collateralis inter filium adoptatum & filium naturalem. Tertia est per modum affinitatis quae est inter patrem adoptantem, & uxorem filij adoptati vel e converso inter filium adoptatum & uxorem patris adoptantis. Prima habet prohibitionem perpetuam de matrimonio contrahendo, ut ff. de ritu nuptiarum, quando, & similiter, & tertia, ut ff. de ritu nuptiarum, l. adoptivus, responsio primo. Secunda vero habet prohibitionem quoad manet adoptio, unde mortuo patre vel emancipato filio possunt ad invicem contrahere, ut extra de cognatione legali, cap. si qua. Ratio autem horum est, quia prima & tertia prohibitio est propter reverentiam quam debet habere adoptatus, & vxor eius ad adoptantem & ad uxorem eius, & cum sit perpetua impedit matrimonium. Secunda vero prohibitio est propter interpretatam filiationem quae provenit ex adoptione, & ideo ea durare durat, & ea cessante cessat. Legalis autem cognatio non solum impedit matrimonium contrahendum, sed dirimit iam contractum, ut 30. q. 3. ita diligere.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod cognatio legalis non impedit matrimonium ratione solius beneficii, sed ex statuto iuris propter vinculum quod ex fictione iuris inter tales contrahitur.

9. Ad secundum arg. dicendum quod propter curam spirituales non transferuntur quis in potestatem patris spiritualis, sicut per arrogationem quis transferatur ei & per adoptionem ad hoc disponitur, ut sic cohabitatio adoptivus cum aliis sicut cum fratribus & sororibus, & ideo magis impedit matrimonium quam cura spiritualis.

QVAESTIO TERTIA.

Utrum secundae nuptiae sint licitae.



ERTIO queritur de secundis nuptiis utrum sint licitae. Videtur quod non, quia poenitentia non indiget nisi qui peccavit, sed bigamus indiget poenitentia, ut dicitur in littera & habetur 1. q. 1. de his qui bigamiam, & committitur poena irregularitatis, ergo videtur quod secundae nuptiae per quas bigamia inducitur non sunt licitae.

2. Item Chrysostomus dicit super Mat. 5. quod secundum accip-

accipere secundum veritatem rationis fornicatio est. & Ambrosius dicit quod secundum matrimonium non est bonum quare &c.

3. IN CONTRARIUM est quod dicit Apostolus 1. Th. 5. Volo iuniores scilicet videas nubere, filios procreare, matres familias esse. Et Abraham mortua Sarra legitur contraxisse secundas nuptias cum Cetura Gen. 25. quare &c.

4. RESPONSIO. Dicenda sunt duo. Primum est quod secundum matrimonium est licitum sicut & primum. Secundum est quod secundum matrimonium caret quadam honestate quam habet primum.

5. PRIMVM patet, quia si secundum matrimonium non esset licitum hoc esset aut quia esset prohibitum aliquo iure naturali diuino vel humano, aut quia primum praestaret impedimentum secundo. Sed neutrum istorum potest dici, ergo &c. Probatio minoris, quod enim matrimonium secundum non sit prohibitum iure naturali patet, quia matrimonium secundum est concors iuri naturali quatenus est in officium naturae & in remedium concupiscentiae, sed his indiget homo quandoque post primas nuptias sicut ante, & ad hoc valet secundum matrimonium sicut primum, quare &c. Ius etiam diuini secundas nuptias concedit, ut patet per Apost. 1. Cor. 7. Nullum etiam ius humanum damnat eas quare &c. Primum etiam matrimonium non praestat impedimentum secundo, quia si praestaret hoc esset quia adhuc duraret in se vel in aliquo suo effectu, sicut ex baptismo vel confirmatione seu ordine remanet character transiens sacramento, propter quod nulli licet bis baptizari, confirmari vel ordinari, sed primum matrimonium non manet in se vel soluitur per mortem alterius coniugis, nec in aliquo suo effectu cum non imprimat characterem, ergo nullo modo impedit secundum matrimonium nisi cum consanguineis coniugis cum quibus per matrimonium primum tanta est affinitas quae durat solum matrimonio, & sic patet primum.

6. QVANTVM ad secundum sciendum est quod praeter honestatem quam habet matrimonium ex eo quod est licitum & secundum rectam rationem quae honestas est communis primo & secundo matrimonio. Primum matrimonium habet duas honestates quas non habet secundum. Una est perfecta significatio coniunctionis Christi & ecclesiae quae est vnus ad vnum, quae significatio est in primo matrimonio & non in secundo considerando ipsum in ordine ad primum, quamvis in secundo secundum se & praecise considerato sit coniunctio vnus cum vna. Alia est honestas benedictionis, quia primae nuptiae benedicuntur non autem secundae, quod est intelligendum quando sunt secundae ex parte mulieris, quia tota illa benedictio videtur respicere mulierem quae postquam semel benedicta est non debet super eam amplius benedictio iterari. Sed est suspensus sacerdos qui tales secundas nuptias benedicit, extra de secundis nuptiis, cap. 1. de hoc tamen in quibusdam locis hodie parum curatur.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum sicut in littera dicitur quod illud intelligitur de bigamo, qui insidians est primae uxori defunctae, vel forte de illo qui prima viuentis ducit secundam, tales enim indigent poenitentia non autem ille qui ducit secundam, extra praedictos casus & absque alia culpa, talis tamen incurrit irregularitatem non propter prauitiam culpam sed propter defectum perfectae significationis sacramenti concurrente statuto ecclesiae.

8. AD SECUNDVM dicendum quod Chrysostomus loquitur de illo qui viuentis prima secundam ducit, tunc enim est fornicatio & non matrimonium, vel loquitur quantum ad causam quae solet ad secundas nuptias incitare scilicet concupiscentiam quae etiam ad fornicationem incitat. Ambrosius vero dicit matrimonium non esse bonum, non quia sit illicitum, sed quia caret honore sanctificationis & benedictionis quae est in primo matrimonio.

Sententia huius distinctionis XLIII. in generali & speciali.



OSTREMO de resurrectionis conditione. Superius magister determinauit de sacramentis, hic intendit determinare de finali gloria ad quam per sacramenta perducitur. Primum ergo determinat de pertinentibus ad resurrectionem. Secundum de pertinentibus ad finalem remunerationem quadragesima quinta distinctione ibi. Preterea sciendum. Prima habet duas partes. Primum determinat de ipsa resurrectione. Secundum de resurgentium qualitate quadragesima quarta distinctio ibi. Soleat aliqui. Prima est principalis lectionis. Et diuiditur in tres. Primum determinat resurrectionis veritatem. Secundum resurrectionis terminum a quo ibi, quare solet. Tertio resurrectionis modum ibi, cumque ex dictis. Prima habet quatuor partes. Primum enim determinat resurrectionis veritatem. Secundum resurrectionis causam, ibi causa resurrectionis. Tertio resurrectionis tempus ibi, media autem nocte. Quarto incidenter determinat dubitationem, ibi, queritur. Et haec diuiditur in duas. Pri-

mo mouet dubitationem. Secundum soluit, Secunda ibi. Sed haec & his similia. Secunda pars principalis in qua determinat resurrectionis terminum a quo, diuiditur in duas. Primum declarat intentionem. Secundum explanat quandam dubitationem. Prima ibi, Quare solet. Secunda ibi. Hic adiendum.

2. PROPONIT ergo magister omnem resurrectionem esse futuram ad iussu domini, & quod fideles qui in Christo dormiunt resurgent. Prima vero causa resurrectionis est vox tubae ad quam excitabuntur mortui, & ideo tuba comparatur, quia manifeste ab omnibus audietur, propter hoc illa tuba clamor dicitur, vox autem erit Christi, vel vnus vel plarium angelorum, resurrectionis tempus est ignotum, propter quod comparatur media nocte. Dicit tamen magister quod forte tempore noctis fiet, tamē dicitur de die fieri, quia reuelabuntur abscondita cordium. Deinde queritur utrum boni habeant memoriam praecedentium malorum. Et respondet quod habebunt memoriam, ex quo tamen in nullo contristabuntur. Deinde dicit incertum esse utrum aliqui sine morte ad resurrectionem perueniant, vel aliqui viui inueniantur, & subito moriantur, & sic ad resurrectionem transiant. In fine subdit quod omnes resurgent cum membrorum integritate, non tamen cum gloria, &c.

QVAESTIO PRIMA.

Utrum possit idem homo resurgere.



IRCA distinctionem istam primo queritur utrum possit idem homo resurgere. Et arguitur quod non, quia plures actiones non videntur posse terminari ad eundem terminum, sed generatio hominis & resurrectio si sit possibilis sunt diuersae actiones (ut de se pater) ergo non possunt terminari ad eundem terminum, ergo non est possibile quod homo generatus & homo resurgens sint idem homo secundum numerum.

2. Item Philosophus dicit secundo de generatione, quod illa quorum substantia deperit non redeunt eadem secundum numerum, sed substantia hominis deperit in eius corruptione vel morte, alius homo non esset verē corruptus seu mortuus, ergo non videtur quod possit idem homo numero redire.

3. Item non ponitur futura resurrectio, nisi propter remunerationem bonorum, & punitionem malorum, sicut videtur Apostolus innuere 1. Cor. 15. dicens, Si enim tantum in hac vita in Christo sperantes sumus, miserabiles sumus omnibus hominibus, sed absque resurrectione potest esse remuneratio bonorum & punio malorum, ergo non oportet propter hoc ponere futuram resurrectionem. Assumpta probatur, quia eadem ratio videtur de punitione aliquorum malorum & omnium, sed quaedam mala puniuntur tantum in anima absque corpore, sicut peccata illorum qui sunt in purgatorio, ubi sunt animae sine corporibus, ergo videtur quod illo modo possint omnia mala sufficienter puniri, & bona similiter remunerari.

4. IN CONTRARIUM est quod dicitur Job 19. Scio quod redemptor meus viuit, & in nouissimo die de terra surrecturus sum. Et Apostolus 1. Cor. 15. probat resurrectionem futuram.

5. RESPONSIO. Circa istam questionem procedetur sic, quia primo ostendetur possibilitas resurrectionis hominis, supposito quod in homine non sit alia forma quam anima rationalis, & quod illa sit incorruptibilis. Et secundum declarabitur quod non solum potest esse, imo quod erit.

6. PRIMVM patet tripliciter. Primum quia secundum quod habetur 8. metaphysica, Non est alia querenda causa seu ratio quare ex materia & forma fiat vnus praeter agens quod introducit formam in materiam. Ex hoc sic arguitur manifestibus principijs essentialibus rei compositae, scilicet materia & forma eiusdem secundum numerum, & agente quod potest illa vnire possibile est rem corruptam eandem numero reparari, sed corrupto nomine remanent principia essentialia eius eadem quae prius, scilicet materia & forma, & deus qui potest illa vnire, ergo homo corruptus potest idē in numero reparari. Maior patet, quia sicut corruptio compositi est per separationem suarum partium, siue post corruptionem partes remaneant sine no, ita eius reparatio est per hoc quod ab iniunctis partibus eius reuiuunt, quae si ut prius eadem sint, & compositum erit idem quod prius. Minor patet similiter, quia corrupto homine remanet materia quae est ingenerabilis & incorruptibilis, sicut dicitur in fine primi Physicorum, remanet etiam anima rationalis, quae supponitur incorruptibilis, & esse sola forma substantialis hominis, deus etiam illa potest vnire, quia potest omne quod non implicat contradictionem, formā autem vniri materiae non implicat contradictionem, imo habet magnam aptitudinem, quā forma sic de se nata perficere materia & materia sit de se nata perfici a forma, quare &c.

11 SECVNDA ratio principalis talis est, qui potest minus
potest & minus in his saltem in quibus minus includitur in ma-
jori, sed minus est principia hominis producere, & producta vi-
re quam ipsa supponere producta, & ipsa vires folium hoc enim
includitur in primo, sed deus corrigit principia essentialia homi-

14. AD PRIMVM argumentum dicendum quod plures actiones per quarum quilibet productus terminus actionis, ita vt fit, & nō solum vt fit in hoc, nō possunt terminari ad eundē terminum numero, sed secundum multiplicationē talium, actionū est multiplicatio terminorum, si autē sint tales actiones per quarum neutra acquiritur terminus vt fit per se, sed solum vt fit in alio vel aliud in ipso, vel si per vnā earū acquiritur terminus, vt fit, per aliam vero nō acquiritur vt fit, sed solum vt fit in hoc vel aliud in ipso, tales actiones possunt esse ad eundē terminum numero, sicut patet in motibus localibus, quia enim per motū nō acquiritur

338

Et respondent isti ad authoritatem philosophi .z. de genera-
tione 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
eamdem formam numero posse reparari per actionem naturae
in aliis ab homine, sed etiam in homine dicentes formā corpo-
ris organici quam ponunt in homine aliam ab anima intel-
lectua quod potest natura vel agens naturale eandem numero
reparare, nam agens potest eidem passio numero approximari
ut prius, et interruptio nō plus impedit reparationem eiusdem
in numero hic quam in aliis. Dicunt tamen quod natura non

Ad rationem eorum respondendum est. Ad primam quādo dicitur quod agente & materia seu subiecto remanentibus eiusdem secundū numerū oportet effectū esse eundem secundū numerū. Dicendum quod non est verum, quia si unitas agentis & materiae seu subiecti sufficeret ad vnitatem effectus, tunc sequeretur quod eadem numero circulatio celi quae huius fieri esset hodie & cras & sic semper, quia idem cælum numero manet, & intelligentia eadem numero mouens, hoc autem est absurdum ipsi etiam subijci contradicunt, quia in alio loco dicunt quod si in aliquo instanti appropinquaret ignis huic ligno, generaret hunc ignē, & si in eodem instanti appropinquasset alius ignis eidem ligno, generasset illum eundem ignem numero, ergo secundū eos diuersitas agentium secundū numerum non causat diuersitatem numeri.

meralem effectus, quare nec identitate identitate, igitur supposito eodem subiecto & eodem agente secundum numerum non est necesse effectum esse eundem secundum numerum. Quod autem dicit Philosophus 8. metaphysicæ quod diuersitas in effectibus est ex diuersitate agentis vel materiæ, intelligendum est de diuersitate specifica, sicut & Philosophus exemplificat de archa & lecto quæ sunt ex ligno propter aliam & aliam formam existentem in mente artificis quæ mouet ad utrumque, sed pluralitas numeralis effectuum non cadit sub illa regula.

10 Ad aliud argumentum dicendum quod entitas & unitas effectus existentis in tribus signis temporis dependet per se à causa conseruante, & ab actione per quam conseruatur quæ actio interrumptur 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 idem numero, quia duo motus differentes secundum speciem, ut motus circularis, & motus rectus possunt esse ad eundem locum numero, vt patet ex 7. phy. Item August. 3. de trinitate, cap. 9. dicit quod generatio vniuoca & æquiuoca possunt ad idem terminari, aliqua enim sunt quæ possunt generari ex putrefactione, & nihilominus ex propagatione. Item in proposito resurrectio & propagatio naturalis ad idem numero terminantur, & tamen sunt diuersæ actiones differentes secundum speciem, & ideo non sequitur mutatio, vel actio non vna, ergo non est vna forma.

12 AD PRIMVM istorum responsum fuit prius, & similiter ad tertium, quod non est simile de actionibus, quarum quilibet producit terminum actionis ut sit, & de actionibus quarum neutra vel saltē altera non producit terminum ut sit, sed ut sit hoc vel aliud in ipso, pluralitas enim primarum actionum necessario ponit pluralitatem terminorum, non autem pluralitas secundarum, quæ sunt duo motus locales, & generatio vel resurrectio.

13 Ad secundum dicendum quod non fuit intentio Aug. quod productum per propagationem & postea corruptum possit idem numero reparari per putrefactionem vel econuerso, nec quod propagatio & putrefactio possint concurrere ad idem numero productum, ita quod per quilibet actionem producat totum, hæc enim sunt impossibilia, sed voluit dicere quod aliqua sunt quæ secundum suam speciem possunt per propagationem produci, vel per putrefactionem, quod non est contra propositum nostrum.

14 AD RATIONES precedentes productionem rei & sequens sunt eiusdem rationis quantum est de natura negationis, & secundum hoc neutra impedit productionem rei, sed sequens negatio non quatenus negatio solum, sed quatenus interruptio entitatem rei præexistens facit quod productio sequens non est eadem cum precedente, propter quod nec res producta potest esse eadem, hoc autem non facit negatio precedens.

15 Ad secundum dicendum per interpretationem minoris, quia permanentia rei non est posterior eius unitate, imò magis est prior, quia permanentia non est nisi entitas rei, re enim permanere non est aliud quam re esse, & tantum permanere est tunc esse, sicut ergo entitas est aliquo modo prior unitate, quia unitas super entitatem addit indiuiduationem, sic permanentia quæ est eadem cum entitate est prior unitate, & ideo variatio permanentiæ variat unitatem, igitur, &c.

QUESTIO TERTIA.

Verum illud cuius essentia totaliter perit vel per annihilationem vel per corruptionem possit virtute diuina idem numero reparari.

Thom. quodlib. 4. q. 3. 20. Opusc. 9. q. 82. Henr. quodlib. 7. q. 14.



TERTIO queritur verum illud cuius essentia perit totaliter per annihilationem vel in parte per corruptionem (ut 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, ergo nec fieri nunc & prius, hoc autem non potest esse sine materia annihilatione vel corruptione, ergo deus potest lapidem corruptum vel angelum annihilatum eundem secundum numerum reparare.

2 Item si mundus esset annihilatus, deus posset eundem saltē secundum speciem reparare, sed reparando eundem mundum secundum speciem necessario repararet aliquam partem eius eandem secundum numerum, ergo &c. Probatio minoris, quia aliquæ species sunt in quibus non potest esse nisi vnu indiuiduum, ut in angelis, il-

las ergo oportet reparare secundum idem indiuiduum quod precessit. 3 Item sicut se habet locatum ad locum, ita temporale ad tempus, sed deus posset facere quod corpus locale sit in locis distinctibus, dato quod non sit in loco medio, ut patet de corpore Christi existente in celo, & in sacramento altaris, ergo similiter potest facere, quod res temporalis sit in diuersis temporibus distinctibus, dato quod non sit in tempore medio, hoc autem non potest fieri nisi per reparationem rei corruptæ, ergo &c.

4 Item agens manens idem numero secundum se, & secundum omnia quæ occurrunt ad actionem qualitercunque potest idem numero facere, sed supposito quod mundus sit nunc annihilatus, & quæcunque pars ipsius deus esset idem qui prius erat antequam mundum faceret, vel aliqua in mundo, & eodem modo se haberet in se & in omnibus concurrentibus ad actionem quæcunque, quia nihil concurreret ad productionem cuiuscunque 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 11. de ciuitate dei, ubi dicit quod si ipsa materia de qua homo factus est, decidisset in omnino nihilum, & non mansisset in vllis naturæ latebris, adhuc posset deus eandem numero reparare.

6 Item si illud quod corruptum est non potest idem numero reparari, sequitur quod omnia accidentia quæ 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 videtur possibile, quod idem subiectum numero habeat vicissim aliam & aliam passionem propriam numero, quare, &c.

7 IN CONTRARIVM arguitur sic, quia non minoris virtutis est deus respectu successiuorum quam respectu permanentium, sed deus non potest reparare successiua corrupta ita ut sint eadem secundum numerum ut communiter ponitur, non enim potest idem motus numero reparari, ergo nec permanentia.

8 RESPONSIO. Sicut tactum est in ultimo argumento, entium quedam sunt permanentia, ut angelus, bos, lapis. Quedam vero transientia, ut motus & tempus, & illa quæ ad motum & tempus pertinent ut sunt illa quæ secundum naturam non possunt secundum idem pluries sumi, ergo primo inquitur 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 unitatem essentialem requirit continuationem durationis non potest esse idem interrupta duratione, sed omne successiuum (ut motus & tempus) requirit ad sui unitatem continuationem durationis, quia sua unitas est sua continuitas, ergo interrupta sua duratione non potest esse idem numero. Secunda ratio talis est, ponatur quod aliquis moueatur ab a in e per b, si motus posset idem secundum numerum reparari, sequeretur quod quando mobile motu est ab a vsque b, & deinde mouetur ab b in c, quod tunc posset primus motus quod 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 utrumque est impossibile, ergo impossibile est eundem motum numero reparari.

10 Quicquid sit de conclusionem, rationes tamen istæ sunt facillime solubiles. Cum enim primo dicitur quod omne successiuum ad sui unitatem essentialem requirit continuationem eo quod sua unitas est sua continuitas. Dicendum quod continuitas quæ requiritur ad unitatem 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 ipsi, sed est continuitas partium constituentium vnum motum, sola igitur interruptio huius continuitati opposita soluit unitatem motus. Nunc est ita quod interruptio quæ est inter primum motum & eius reparationem non solueret illam continuitatem nec esset ei contraria. Ponimus enim quod sicut primavice partes motus fuerunt continuatæ, ita & in eius reparatione, interruptio ergo quæ poneretur solum argueret quod motus primo existens & postea reparatus, non essent duo motus continuati constituentes per suam continuationem vnum tertium motum, sed non argueret quin esset idem motus prius existens, & postea reparatus, quod autem plus assumitur, videlicet quod motus ad unitatem sui requirit continuationem essentiali. Dicendum quod continuitas essentialis quam requirit 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

posset reparare eundem motum secundum numerum tunc prima pars motus quæ transiit ab a in b posset reparari dum adhuc vltima pars duraret, scilicet ab b in c. Dicendum 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 difficiens à prima tantum non diceremus quod deus posset reparare eandem albedinem tante nigredine in eodē subiecto vel alia albedine numero difficiens, 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 à 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 à permanentibus in duobus ex quibus poterimus arguere ad propositum. Prima differentia est quia res permanentes duratione sua non interrupta potest pluries sumi secundum se totum, & secundum quamlibet partem sui ut homo vel lapis, successiua vero & generaliter omnia transientia non possunt pluries sumi secundum se nec secundum aliquam sui durationem sua non interrupta, verum autem interrupta possunt iterato sumi inquitur postea quia hoc querit questio. Nunc autem sumamus abque petitione illud quod de se clarum est, ut patet inducendo in omnibus. Secunda differentia est, quia res permanentes sunt res propriæ & simpliciter ut homo, lapis, albedo & nigredo, & sic de ceteris. Res autem successiue vel transientes non sunt res propriæ & simpliciter, sed solū sunt quedam rerum habitudines vel quidam modi essendi, cuius probatio est, quia illud quod adueniens alicui non reddit ipsum magis compositum quam prius non est proprium res & simpliciter, sed talia sunt omnia transientia & successiua ut motus, tempus & huiusmodi, non enim celū est magis compositum dum mouetur quam si stare, quia motus ad locū nihil variat circa rem, videtur octauo physicoꝝ & idē est de motu ad formam quantum est præcisè de natura motus, quia nullam compositionem ponit secundum se circa subiectum præter illam quæ est forme 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 manifesta. Sed minor probatur, si aliquod successiuum vel transiens dum est posset conseruari in esse ne corrupteretur tunc posset pluries sumi & sic esset permanentis & non transiens.

14 Sed diceret aliquis quod de ratione transiensis est quod non possit pluries sumi continuus & non interrupta sua duratione, quia tunc esset stans & non transiens, sed nihil prohibet quin pluries posset sumi ex 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 motus numero posset reparari verum esset dicere quod mobile subiectum bis esset motu realiter, illud autem non diceretur ratione numerationis subiecti quia illud est vnu, nec ratione numerationis spaciij quod simpliciter est vnum, ergo oportet quod sic ratione numerationis motus vel durationis eius, vel mensuræ extrinsecæ, si ratione numerationis motus habetur propositum, quia omnis realis numerus est plurius realiter & ita motus precedens & sequens non essent vnus motus realiter sed plures, quod est nostrum propositum. Si autem dicatur quod hoc est propter numerationem durationis in idem re, quia duratio motus non est aliud quam motus. Et ideo si vnus numeratur realiter & reliquus, nec ratione mensuræ extrinsecæ vel cuiuscunque alterius extrinseci, quia deus posset facere quod solū esset motus primi mobilis & illum posset interrompere & iterato reparare. Et esset verum dicere quod celum esset realiter bis motum non per numerationem alicuius mensuræ extrinsecæ, quia nulla esset, nec per numerationem subiecti vel spaciij aut momentis, ergo per numerationem motus vel durationis quod idē est. Item eundem motum posse reparari vel simpliciter est impossibile vel est simpliciter possibile, si sit possibile simpliciter ergo possibile erit fieri virtute naturæ. Probatio, quia quodocunque aliquis effectus est simpliciter possibilis & causa est aquæ 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 quæ primo fecit motum, & eo corrupto remanet æquæ potens ut 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 eodē modo posset & tempus, & sic dicitur quæ præterit posset statim reparari, & non solū semel, sed semper, & ita totus decursus temporis esset quod duraret in infinitum, non esset realiter nisi vnus dies, imò nisi vna hora vel breuissima pars vnus horæ, quia idem argumentum potest fieri de hora vel de parte horæ sicut de tota die, quæ 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 habitudinū 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 idē successiuum vel transiens repararetur, sequeretur quod vna habitudo esset alia, ergo impossibile est quod idē successiuum vel transiens reparetur. Minor probatur, quia sicut dictum fuit, successiua non sunt propriæ res, sed rerum habitudines, sicut motus essentialiter est successio vel habitudo successiouis mobilis in loco, & per eandem rationem partes motus sunt essentialiter partes successiouis, partes autē successiouis sunt prius & posterius, vel potius prioritas vel posterioritas, ita quod quando dicitur quod vna pars motus est posterior, & altera prior, non est predictio denominationis alicuius habitudinis addite ad partes motus, sed est essentialis, mobile enim potest dici denominatione addita quod sit prius vel posterius in hac parte loci quæ in illa, sed ipsius motus vna pars non potest dici prior & alia posterior denominatione addita, sed sunt essentialiter ipsa habitudo prioritatis & posterioritatis existentis mobilis secundum aliam & aliam partem loci, sicut motus est essentialiter successio eius per totum locum, si ergo pars motus quæ præterit posset reparari iterū verē habitudo posterioritatis efficeretur habitudo prioritatis, quod est impossibile ut dictum fuit. Patet ergo quod successiua ut tempus & motus, non possunt eadem secundum numerum reparari.

17 VISIO ergo quod successiua & transientia non possunt eadem numero reparari, videndum est an hoc sit possibile in permanentibus. Et videtur saluo meliori iudicio, & salua reuerentia potentie diuinæ, cui subest omne quod est possibile, quod nullū permanentis corruptū potest idem numero reparari, quod potest ad præsens probari tripliciter vel quadrupliciter. Primo sic, non plus potest deus agens per voluntatem, quam si ageret ex necessitate naturæ, sed si deus ageret ex necessitate naturæ, 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 naturæ quæ habet agens per voluntatem, voluntas enim non addit nec auget potentiam, imò quicquid potest per solam potentiam potest, sed per voluntatem habet quod potentia secundum formam voluntatis exeat in actum, unde per voluntatem non habet nisi libertatem vtendi potentia, quam non haberet si ageret ex necessitate naturæ, unde philosophi qui posuerunt deū agere ex necessitate naturæ posuerunt in eo tantam potentiam, sicut nos ponimus, scilicet infinitam, & sic patet maior, sed minor docetur, quia si deus ageret ex necessitate naturæ, 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 naturæ, & ab omnibus eieceditur quod esset alia generatio diuina interromperetur & iteraretur quod esset alia generatio & alius filius. Et si 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 precedenti questione. Probatio consequentiæ, quia si agens naturale non posset reparare idem secundum numerum, deus verò 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 virtutis agentis & actionis, non propter differentem modum agendi, vt patet quia deus agit siue motu & mutatione, natura verò non, quia in reparatione rei quo ad formam corruptam à quocunque fiat est vera mutatio, quia subiectum se habet aliter nunc quam prius, scilicet materia recipiens formam quæ prius fuit spoliata, unde si lumine corrupto deus repararet ipsum esset vera mutatio, sicut si sol repararet ipsum. Itē quod aliquid rei remaneat idē numero magis videtur facere ad hoc quod illud cuius erat pars possit redire idē numero quā si nihil remaneret, quia plus est reparare vtramque partem quam alteram, sed in motu & mutatione rei cor-

rupte aliquid remanet. Materia vel subiectum, in annihilatione autem angelus nihil remanet, ergo facilius videtur esse quod res corrupta reparatur per motum & mutationem, quam res annihilata per creationem vel recreationem, ergo modus agendi per motum & mutationem non impedit agens naturale plusquam diuinum, quin possit idem numero reparare. Item nec propter differentiam virtutem agens, utpote quia deus agit infinita virtute, agens vero naturale finita, quia effectus finitus qui secundum speciem potest produci a virtute finita nunquam exigit infinitam virtutem in causa sua nisi propter modum quo producit, puta si producat per creationem vel alio modo, qui creatura non cōspicit, sed omnis forma naturalis in rebus generabilibus & corruptibilibus excepta anima rationali est quidam effectus finitus, qui secundum suam speciem potest produci virtute finita, & producit, ergo nunquam requirit in producente infinitam virtutem, nisi producat talis modo qui creatura non cōspicit, sed productio eius in sua reparatione etiam si fiat a deo est per veram mutationem, sicut si fieret a creatura, ut statim dictum est, ergo reparatio rei corruptae non requirit necessarium virtutem infinitam. Differentia igitur virtutis infinitae in agente non potest esse causa, quare deus possit idem in numero reparare, non autem natura. Quid ergo est causa quare natura non possit absque dubio dicitur esse illud quod tangit Philosophus, de generatione, scilicet quod idem manens idem semper est naturam facere idem, ad hoc autem quod agens faciat idem numero oportet quod maneat idem in se quo ad virtutem, & idem in habitudine ad passum, vel productum quo ad actionem. Quam autem actio naturae interruptur, non manet eadem habitudo agentis ad passum vel productum, nec habitudo eadem reparari potest ut prius probatum est, & ideo non potest reparari idem productum secundum numerum. Idem etiam inuenitur in deo per comparationem ad ea quorum substantia deperit in toto vel in parte, quia actio dei in creatura interruptur, & ideo non manet eadem habitudo dei agentis ad creaturam pro prima rei productione, & eius reparatione, & haec ratio communis est ad ea quae sunt successiva & permanentia.

19 Tertia ratio talis est, idem locus acquiritur pluribus motibus localibus, sed eadem forma secundum naturam non acquiritur pluribus actionibus, & causa est, quia motus non terminatur ad locum, sed per se mobile sit in loco, & ideo non oportet locum variari secundum se variato motu ad locum, sed oportet naturaliter formam variari variata actione per quam forma acquiritur. Ex hoc potest sic argui, si eadem forma numero pluribus actionibus in materia fiat, oportet quod utraque actio vel saltem altera terminetur ad formam non ut sit simpliciter, sed ut sit in materia vel subiecto. Et propter hoc ad eandem formam terminatur generatio hominis & resurrectio eius, quia vel utraque actio vel saltem altera terminatur ad animam, non ut sit simpliciter, sed ut sit in materia, sed in his quorum substantia deperit utraque actio, scilicet productio & reparatio terminatur ad formam ut sit, & non solum ut sit, in hoc scilicet in materia vel subiecto, ergo impossibile est quod hic duae actiones terminentur ad eandem formam.

20 Quarta ratio est talis, quia si deus crearet angelum, & postea annihilaret, ac deinde repararet, non esset numeratione agens, puta dei qui unus est, nec cuiuscunque alterius extrinseci ab angelo, quia si deus nihil fecisset nisi angelum quem annihilatum postea reparasset, adhuc esset verum dicere quod angelus his fuisset, quod non posset verificari nisi numeratione angeli, vel durationis eius, quod idem est, quare &c.

21 Posset etiam ad idem addi alia ratio facta in praeced. art. scilicet, quod eandem formam, puta idem lumen reparari, aut est possibile simpliciter, vel simpliciter impossibile, & deducatur ut prius, videtur ergo quod quorum substantia deperit in toto vel in parte, non possunt eadem secundum numerum reparari, siue sint successiva, siue permanentia, & hoc expressè dicit frater Thom. lib. 4. d. 44. art. 2. in so. 3. argumētū quod fuit tale, unus homo non est plura animalia, ergo si non est idem animal non est idem homo numero, sed ubi non est idem sensus non est idem animal, quia animal diffinitur per sensum primum, scilicet tactum, sensus autem non manet in anima separata, ergo non possunt idem numero resumī. Ad quod respondet quod illa ratio optime concludit contra illos qui ponunt animam sensitivam & rationalem diuersas in homine, quia secundum hoc anima sensitiva esset in homine corruptibilis, sicut in aliis animalibus, unde in resurrectione non esset eadem anima sensitiva, nec idem animal, nec idem hominī autē ponamus quod eadem anima secundum substantiam sit rationalis & sensitiva nullas ex hoc angustias patiemur, quia animal diffinitur per sensum, qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialē, licet per sensum, qui est potentia cognoscitur eius definitio, anima autem sensitiva quantum ad essentialitatem manet sicut & rationalis, quā sunt idē, haec sunt verba eius, ex quibus patet clarē quod intentio eius est quod ea quorum substantia in aliquo deperit, non possunt eadem secundum numerum re-

parari. Item dicit in eodē 4. di. 12. art. 2. q. 4. in corpore questionis, & in vltima parte, quae 77. argumētū 5. quae pars fuit opus eius vltimum & finale, ut apparet ex eius incomplexione.

22 AD ARGUMENTA in contrarium dicendum quod cuiuslibet rei repugnat esse nunc & prius cum media interruptione suae entitatis, licet permanentibus non repugnet esse nunc & prius absque interruptione suae entitatis, fieri autē nunc & prius respicit esse nunc & prius non absolute, sed cum interruptione suae entitatis, quod sit enim prius non fuit per aliquod tempus, & ideo repugnat eidem rei, quod fiat prius & postea.

23 Ad secundum dicendum quod species angeli posset reparari 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, ut nunc large accipimus, est solum secundum coexistentiam, scilicet quia res est dum tempus est, siue mensuretur tempore, siue non, & ideo tempore vel parti temporis nihil potest deesse, nisi amittendo suum esse, quo amisso res non potest reparari, semper autem amittitur, nisi semper res sit, quia tempus semper est, esse autem in loco non est esse dum locus est, sed est habere aliquam habitudinem ad locum, vel secundum commensurationem, quod idem est quod esse in loco localiter, vel secundum alium ordinem, ut est de corpore Christi, quod est sub hostia sacramenti prout in praecedentibus determinatum est. Cum igitur corpus absque amissione proprii esse possit commensurari alicui loco, & habere aliquam aliam habitudinem ad locum distantem absque simili habitudine ad medium, 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 habitudinem extrinsecam ad res creatas quam habuit antequam mundus fieret, quia & si tunc nihil erat sicut & nunc, nihil esset annihilato mundo, & in hoc videatur esse eadem habitudo nunc & prius, tamen non est eadem propter interruptionem media qua deus res creauit, & creatas conseruauit. Item non probat nisi quod sicut ante creationem mundi nihil fecit manente ista habitudine, ita annihilato mundo nunc nihil faceret manente eadem habitudine, quod non est ad propositum eorum, sed ad oppositum. Si autem intelligatur quod eadem habitudo esset extrinsecam in reparando nunc quae fuit in creando, negandum est propter interruptionem.

26 Ad quintum de Augustino potest dici quod materia secundum se nullam habet actualem unitatem, 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 unitatem vel pluralitatem, quam habet a forma, ut magis infra patebit. Et ideo si annihilata esset materia hominis, & deus eam repararet ipsa secundum se non posset dici eadem cum praecedente nec alia, tamen posset dici eadem ratione formae cui vniueretur, quia eidem animae secundum numerum vniueretur materia 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 subiectum secundum numerum, puta homo idem reparabitur, & eadem passio, si vero passio differt realiter a subiecto, & maxime re absoluta, tunc passio corrupta non poterit reparari eadem secundum numerum, sed alia, nec est inconueniens quod idem subiectum vicissim sit sub diuersis passionibus solo numero differentibus maxime virtute diuina, & in illo casu intelligitur &c.

QUESTIO QUARTA.

Vtrum resurrectio mortuorum fiet in instanti, an in tempore.



QVARTO queritur vtrum resurrectio mortuorum 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 mortui transiunt ad immortalitatem mira celeritate, 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 ordine habentes non possunt esse simul, sed in resurrectione erunt multae actiones inter se ordine habentes, scilicet collectio puluerum, formatio corporum, & emanatio eorum, ergo non poterit esse simul, scilicet in eodē instanti.

3 IN CONTRARIUM est quod dicit Apo. 1. Cor. 15. quod mortui resurgent in momento, & in idē oculi. Et Aug. ubi supra dicit quod in ipso temporis puncto rapientur obuii Christo in aera.

RESP

4 **R**ESPONSIO. Questio ista vni supponit & aliud querit, supponit quod omnes resurgent, & querit an resurrectio omnium fiet in instanti, illud quod supponitur rationabiliter supponitur. Ad hoc enim ponendum cogimur auctoritate & ratione, auctoritate Apostoli primae Cor. 15. dicentis, omnes quidem resurgemus, qui autē omne dicit nihil excipit. Ratio etiam ad hoc est quia mors est poena originalis peccati, a qua etiam beata virgo immunis non fuit, & si illa non fuit immunis rationabile est quod nullus homo immunis fiat a morte, si autē omnes moriuntur oportet dicere quod omnes resurgent, quia omnes pertinebunt ad generale iudicium. Quid autē fiet de illis qui tunc inueniuntur viui in aduentu Christi de quibus dicit Apostolus primae Thesalonicensium quarto, quod rapientur in nubibus obuii Christo in aera, tenentur communiter, & sic tenentur beatus Aug. ubi supra quod in ipso raptu morientur & corpora eorū resoluuntur & subito reparabuntur, & illud oportet dicere, quia electi non resurgent ad gloriam cū peccatis suis venialibus, ergo oportet illa peccata esse puniata ante resurrectionem, quia post resurrectionem non erit purgatorium in quo peccata venialia puniantur. Non videtur autē quod ante resurrectionem possint aliter puniri nisi in morte & per mortem, quare &c. Rationabile est ergo illud quod supponitur. Illud autem quod queritur potest habere duplicem intellectum vtrum scilicet resurrectio cuiuslibet fiet in instanti an in tempore. Aliud vtrum resurrectio non solum cuiuslibet secundum se sed omnium fiet non solum in instanti sed in eodem instanti, vel resurgent aliqui in vno instanti, alij vero in alio.

5 **Q**UANTVM ad primum intellectum aduertendum est primo quod sicut dicit Damascenus libro quarto cap. vltimo, resurrectio est eius quod cecidit iterata resurrectio. In morte autē est triplex casus, cadit enim compositum per separationem animae a corpore, cadit etiam corpus in quantum dissoluitur in elementa, cadit etiam materia in qua corpus resoluatur per hoc quod diuiditur in diuersas partes & dispergitur, & ideo in resurrectione oportet esse triplicem resurrectionem. Prima erit collectio partium seu puluerum dispersorum. Secunda erit formatio corporum. Tertia animatio eorū, vel conuersio quantum ad animationem & formationem. Primum istorum fiet per angelos & successiue, quod fiet per angelos apparet Matth. 24. ubi dicitur quod Christus mittet angelos suos cum tuba & voce magna & egergubunt electos eius a quatuor calu ventis, & loquuntur ibi de resurrectione, & hoc fiet rationabiliter, quia corporalia administrari debent per spiritualia in his in quibus eorū operatio potest adhiberi. Quod autē fiat successiue & in tempore patet, quia omnis motus localis causatus a virtute creata necessario est in tempore, sed collectio partium seu puluerū per angelos fiet per motum localem ipsorū puluerū seu partium, fiet etiam per virtutem creatam, quia per virtutem angelicam, ergo fiet in tempore.

6 De formatione autem & organizatione corporū ex pulueribus non potest dici quod fiat ministerio angelorū, quia sicut dictum fuit in secundo libro, angelus non potest immediate introducere formam in materia corporali, sed solum potest coniungere actiua passiuis mediante quorū actione forma introducitur in materia, sed in resurrectione non coniunguntur talia actiua passiuis ex quorū actione posset corpus humanū formari & organizari, ergo ad formationem & organizationem corporis in resurrectione angelī nihil facient penitus. Minor declaratur, quia formatio & organizatio corporis humani per actiua & passiua naturalia fit mediāntibus & instrumentis determinatis & mediis, puta mediāntē semine, & determinato loco, puta in matrice, & determinato modo, quia semen primum est in molle & postea durū, ut dicitur secundo physicorū quorum nullū erit in reparatione corporū resurgentium, quare &c. Item quāuis aliqua organizatio in naturali generatione hominis corporis humani praecedat introductionem animae rationalis, non tamen illa quae manet est anima, sed sequitur introductionem animae saltem ordine naturae, licet non ordine temporis, quia anima nunquam est nisi in corpore organizato, sed prima organizatio corporis non erit in resurrectione sed tantū secunda, ergo illa ordine naturae sequitur animationem quāuis sit simul in tempore, ergo erit ab eodē a quo & animatio, sed animatio non potest esse nisi a solo deo, ergo nec ista organizatio, erit ergo in instanti, quia omnis successio est ex resisteria passui ad agens, quādo enim passum nihil resistitiae habet agens sed est summe dispositus ad susceptionem formae tūc forma in instanti introducitur, ut patet de lumine in aere, sed in creatura non potest esse aliqua resisteria ad deū, sed est summa obediētia ut fiat ex ea & in ea quicquid deus vult fieri, ergo omnia talia sunt subito & in instanti nisi deus ex ordine sapientiae suae, propter aliquā causam velit talia fieri successiue quod non habet locū in proposito, ergo tā animatio quā organizatio corporis fient in resurrectione a deo immediate & subito sine tempore.

7 Sed contra ista arguitur dupliciter. Primo quia impossibile est motum localem fieri in instanti, sed si organizatio corporis

in resurrectione fieret, subito motus localis fieret in instanti, ergo illa organizatio non fiet subito. Maior supponitur, sed minor probatur, quia pulueres ex quibus corpus formabitur, aut erunt maioris quantitatē quam corpus formandum, aut minoris, aut aequalis, si maioris quantitatē & corpus formetur ex eis subito, sequeretur quod aliquid de loco puluerum remaneret 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 quantitatē quam corpus formandum idē sequeretur, quia corpus formatum subito occupabit maiorem locum, sed hoc non poterit esse nisi subito cedat ei aliqua pars corporis circumstantis, cessio autem ista erit per motum localem, quia alia non est intelligibilis, ergo illa pars quae ceder subito mouebitur de loco suo, si autem sint aequalis quantitatē idem sequitur, quia corpus organicū aliter figurabitur quam partes ex quibus formabitur, sed in figurazione noua necesse est esse nouū ordinem, & nouam positionem partium secundum sub & supra, dextrum & sinistrum, ante & retro. Si ergo corpus formetur subito, tunc noua positio partium fiet subito, sed talis non potest fieri nisi cū motu locali cessione corporis circumstantis, ergo motus localis esset in instanti.

8 Secundū instatur contra illud quod dictum est, scilicet quod animatio fiat subito vel in instanti eodem quo & organizatio, quia animatio est quādam mutatio, sed termini mutationis qui sunt habitus & priuatio secundum Philosophum 1. Physicor. & quinto, non possunt esse simul tempore in eodem subiecto, ergo animationem praecessit tempore, in tempore organizatio quod subicitur animae priuatio actualis existentiae ipsius animae, & sic organizatio corporis & eius animatio non erunt simul.

9 Ad illa respondent quidam dicentes sic, ad primum quod motus localis potest virtute diuina fieri in instanti, licet hoc non possit virtute naturae, illa autem cessio qua localiter ceder pars aeris corpori resurgenti fiet virtute diuina, nam sicut corpus motum ab aliquo expellit aliud de loco suo, & cogit ipsum moueri, & tamen corpus expellens non mouetur proprie a corpore expellente, sed tam corpus expellens quam corpus expellens mouetur a primo impellente, ita in proposito deus formans malum corpus quā si pulueres ex quibus formabitur formido tale corpus expellit partes aeris circumstantes de locis suis in instanti.

10 Ad secundum dicunt quod illa animatio non erit mutatio, quia omnis inductio formae in passum quae non praecedat ipsum passum tempore non est mutatio, sed est passio de genere passionis. Quid non sit mutatio patet, quia omnis mutatio est inter terminos oppositos qui non compatiuntur se in eodē subiecto pro eodē instanti, ergo ubi est vera mutatio, oportet terminum a quo praexistere in subiecto ante introductionem termini ad quem, & per consequens oportet subiectum praexistere termino ad quem, si ergo subiectum non praexistit, non erit mutatio, erit tamen passio, quia omnis receptio passio quādam est.

11 Sed ista non videntur valere, quod enim primo dicitur quod motus localis potest fieri in instanti virtute diuina non est verum, quia simile est de alteratione per quam forma educitur de imperfecto ad esse perfectū per medios gradus, & de motu locali 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 alteratio possit fieri in instanti quā aliquis motus localis, videmus enim in genere alterationis quod aliqua potest fieri in instanti naturaliter, sicut illuminatio aeris, sed nullū motum localem videmus fieri in instanti, ergo quantū est ex genere eorū magis repugnat motui locali fieri in instanti quā alterationi. In speciali autem similis causa verobique ponitur, quia ponitur quod non sit processus de extremo in extremū nisi per medium, quare si non est possibile talem alterationem fieri in instanti, impossibile est aliquē motum localem fieri in instanti, & hoc fuit maior. Minor similiter probatur, quia si talis alteratio posset fieri in instanti, sequeretur quod subiectum alterationis simul esset magis & minus perfectū secundū eandem speciem vel formam, quia in eodem instanti esset sub forma secundū gradum medium & secundū gradū perfectum. Illud autem est impossibile, quia tūc idē posset simul esse magis & minus albu, vel magis & minus calidu, quod est impossibile, quia magis & minus habent oppositionem & incompatibilitatem, cū possint esse termini motus & mutationis, itē si motus localis posset fieri in instanti, sequeretur quod mobile simul esset in medio & in termino. Si enim prius esset in medio quā in termino, iam non esset motus in instanti, sed in tempore, quia prius & posterius duratione necessarii requirunt tempus. Sed idē corpus simul esse localiter in diuersis locis est impossibile quacūque virtute ut inferius apparebit, ergo impossibile est quod mobile sit simul in medio & in termino, & per consequens quod motus localis fiat in instanti.

Secun



Vtrum a
furga
p

ta, & in resurre



Vtrum a
furga
p

ta, & in resurre

necesse est
 prius nihil
 nisi forma
 materia su
 turam mat
 tialitas ad
 libet.

ente, per
ab actu, per
ne procedit
re & vltima
forma real
mam, & ad

quodlibet ei correspondens. Sed de hac loquimur, quia solum quod est de distinctione materiae a materia & eius unitate, tale autem distinctionem impossibile est invenire secundum se, quoniam omnis materia secundum se sit pura potentia tantum, & per hoc una non potest distinguere ab alia secundum rationem communem potentiae, quoniam in hoc conveniant. Item nec secundum numeralem distinctionem potentiae a potentia, quia numerus eorum quae sunt unius rationis supponit entitatem actualem eorum quae numerantur, si enim possunt solum esse, & nondum sint, possunt quidem esse plura numero, sed nondum sunt: cum igitur materia secundum se non habeat aliquam entitatem actualem, sed omnem quae habet, habet a forma, consequens est quod secundum se non potest habere aliquem numerum quo distinguatur ab alia.

10 Si autem aliquis diceret quod tota distinctio numeralis materiae est quidem per formam vel a forma solum quantum ad fieri, non autem quantum ad conservari, ac per hoc materia quae facta est per formam diversam numero a quacunque alia materia, semper manet alia, nec recipit novam unitatem numeralem sub quacumque forma de novo fiat, sed semper retinet praesistentem: & sic non oportet quod materia quae sit sub aliqua forma sit eadem numero cum omni materia quae prius fuit sub eadem. Dicendum quod non valet, quia licet in causis efficientibus aliquid possit esse causa in fieri, & non in conservari, in formalibus tamen nunquam: hic enim potest esse aliquid sine albedine, cum igitur forma sit causa unitatis & entitatis materiae per quam est una, & distinguitur ab alia, non efficitur, sed formalis, impossibile est tale distinctionem fieri, vel conservari sine forma, patet igitur quod remanente eadem forma secundum numerum quaecunque materia adveniat, & videtur quod est idem homo secundum numerum, propter hoc quod tota actualis unitas cuiuslibet rei est a forma, & secundum istam viam evaditur multae difficultates quae tanguntur circa materiam resurrectionis, sicut est illa de cohaerentia, de qua formatum est corpus mulieris, ut dicitur Genes. 22. & illa quae quaeritur si aliquis homo nutriatur ex carnibus alterius hominis, & de superfluo alimentis generetur alius homo in quo illorum talia resurgat, secundum enim ea quae dicta sunt prius non differt quantum ad unitatem materialem resurgens, in quo talis materia resurgat, cum ipsa de se nullam entitatem vel unitatem, vel pluralitatem habeat, sed omnia ista competunt ei per formam quae si eadem est, totum compositum erit idem.

11 PER HOC patet responsio ad principalia argumenta quaestionis, quia secundum hanc positionem non solum salvamus identitatem formae, sed etiam materiam, modo quo dictum est.

12 ARGUMENTUM in oppositum licet sit ad veram conclusionem, nihil tamen probat: quoniam enim dicitur quod quando aliqua duo habent eandem habitudinem ad tertium, quicquid causatur ex conjunctione unius illorum cum tertio, illud idem causatur ex conjunctione alterius cum ipso. Dicendum est quod non est verum, nisi illa duo habeant ad tertium eandem habitudinem secundum numerum: quia si habeant aliam & aliam habitudinem secundum numerum, ex conjunctione cuiuslibet eorum cum tertio fiet quidem simile, sed non idem numero, sic autem est in multis, ideo propositio non est omnino vera de virtute sermonis.

QUAESTIO II.
Vtrum omnes tam boni quam mali
integraliter resurgent.



SCIENTUR quaeritur de integritate resurrectionis, vtrum omnes tam boni quam mali integraliter resurgent. Et arguitur quod non: quia in operatione Dei nihil est frustra, sed frustra est instrumentum, cuius nullus potest esse usus, ergo quoniam aliqua sunt membra quorum nullus erit usus in resurrectione, sicut ea quae sunt generationis deputata, videtur quod cum talibus membris corpora non resurgent, & sic non integre.

Item humores corporis videntur pertinere ad integritatem corporis, sed humores non resurgent, ergo &c. Minor probatur dupliciter. Primo quia humores sunt ad reparationem deputati, sed post resurrectionem non fiet repositio, quare &c. Secundo quia nihil habet ordinem ad resurrectionem, nisi propter animam rationalem, sed humores corporis non sunt animati anima rationali, ergo non videntur habere ordinem ad resurrectionem.

IN CONTRARIUM arguitur sic: quia capilli & ungues minime videntur pertinere ad integritatem hominis, sed ista resurgent secundum illud Luc. 21. Capillus de capite vestro non peribit, ergo fortiori ratione alia quae pertinent ad integritatem hominis.

4. RESPONSIO. Aliqua possunt ad integritatem hominis pertinere tripliciter. Primo tanquam a fine quibus non potest esse homo seu natura humana, sicut forma & materia, ex

quorum conjunctione resultat natura humana praecise, aliud includit in ratione sua, secundo modo tanquam ea quae pertinent ad essentiam hominis, seu naturae humanae, & tamen sine eis potest esse homo, quia praeter naturam includit aliquid aliud: verbi gratia, pes, & manus, & quaedam consimilia membra pertinent ad essentiam hominis, & tamen sine pede & manu potest homo esse, quod pro tanto est, quia pes & manus non includunt solum illud quod pertinet ad essentiam hominis, sed aliquid additum, scilicet quantitatem, & talem figuram, sine quibus non vocaretur manus, aut pes. Tercio modo pertinent aliqua ad integritatem naturae hominis non intrinsece aliquo modo, sed pure extrinsece, quia secundum eursum communem naturae, natura non servaretur, nisi illis adiunctis, sicut sunt humores: si quid autem aliud dicitur pertinere ad integritatem hominis, illud est potest accidere pertinet ad ornatum, vel aliquid consimile, sicut capilli.

5 Si ergo loquamur de his quae primo modo pertinent ad integritatem hominis, dicendum est quod talia non resurgent, sed ex eorum reunionem resurget homo, & hoc statim probabitur: quia sicut allegatum fuit prius ex dicto Dani. resurrectio est eius quod cecidit iterata resurrectio, sed per mortem solus homo qui moritur cadit, forma autem, scilicet anima intellectiva, & materia prima, quorum quodlibet est ingenerabile & incorruptibile non cadunt, ergo solus homo resurget ex reunionem formae cum materia, quae constituitur praecise essentiam hominis, & sic resurget integraliter primo modo, sed non ex resurrectione talium partium, sed ex sola reunionem earum, & hoc erit commune bonis & malis, sicut resurrectio quae sine hoc esse non potest.

6 Si autem loquamur de his quae pertinent ad integritatem hominis secundo modo, vtrum sunt membra organica, pes, manus, & consimilia, adhuc dicendum est quod boni resurgent cum praedicta integritate, siue eam habuerint dum hic viverent, siue non: quia beatus est qui habet quicquid vult, & nihil mali vult secundum Aug. sed quilibet naturaliter vult talem integritatem, nec boni hoc volendo volunt aliquid mali, ergo ipsi hanc integritatem habebunt. Item gloria perficiet naturam perfectione consummata, non solum quo ad animam, sed etiam quo ad corpus: reformabit enim Christus corpus humilitatis nostrae configuratum corpori charitatis suae, ut dicitur Philip. 3. c. si ergo aliquid defuit corporibus bonorum dum hic viverent de integritate membrorum, in resurrectione totum supplebitur beatis, certe multo magis videtur quod hanc integritatem habebunt si eam habuerint dum hic viverent, in eis enim locum habet quod Deus in finali reparatione non minus faciet eis quantum ad ea quae ad naturam pertinent, quam fecerit in prima institutione quando natura humana formata est integra. De reprobis etiam idem est, si ipsi praedictam integritatem hic habuerint, quia resurrectio reparabit illud quod cecidit, sicut nomen eius sonat. Si autem non habuerint eam, ut illi qui nascuntur cum vno pede, vel cum vnicuique oculo, non apparet quare in resurrectione debeant praedicta integritate habere, quia reparatio naturae in resurrectione erit finaliter propter remunerationem honoris, & propter punitionem malorum: resurgent enim boni ad vitam gloriosam, mali vero in opprobrium, ut videntur semper, sicut dicitur Dan. 12. Ex quo sic arguitur: sicut sancti resurgent ad ultimam felicitatem, sic damnati ad ultimam miseria, sed sanctis nihil auferetur quod pertinet ad eorum felicitatem, sed potius superaddetur, ergo damnatis similiter nihil auferetur de his quae pertinent ad eorum miseria, sed potius superaddetur, huiusmodi autem defectus ad aliquam miseria pertinent, quare &c. Item defectus membrorum si aliquos habuerint hic sancti tollentur ab eis in resurrectione ex diuina gratia, sed damnatis nulla fiet gratia, ergo non tollentur ab eis talis defectus. Sed contra hoc posset dici quod mali in resurrectione ne erunt incorruptibiles, quod non erit per naturam, sed per gratiam gratis datam: similiter tollentur ab eis tales defectus per gratiam gratis datam, sed illud non valet, quia aeternitas poenae malorum necessario requirit eorum incorruptibilitatem, & ideo dabitur eis in resurrectione non ad gratiam, sed ad poenam, integritas autem membrorum quam hic non habuerunt, nihil faceret ad poenam, sed magis ad aliqualem gratiam si eis daretur.

7 De tertia integritate dicendum est quod omnes tam boni quam mali resurgent integraliter. Cuius ratio est: quia per resurrectionem reparabitur natura quantum ad omnia quae fuerunt de necessitate naturae pro statu praesentis vitae, exceptis his quae pertinent ad statum nutritionis vel generationis, qui non erit per resurrectionem, sed humores corporis, ut sanguis, cholera, & huiusmodi sunt de necessitate naturae pro statu praesentis vitae, ergo reparabuntur in resurrectione. De quarta autem integritate quae magis pertinet ad ornatum, & ad quandam decetiam, ut sunt capilli, & similia dicuntur in sequenti quaestione.

8 AD PRIMUM argumentum dicendum est quod membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam, vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum

dum habitudinem instrumenti ad principium actuum. Primo modo finis membrorum non est eius operatio, sed perfectum esse speciei quod post resurrectionem habebitur. Secundo modo finis eius est operatio, nec tamen sequitur quod quando deficit operatio frustra sit instrumentum, quia instrumenta non solum sunt ad executionem operationem agentis, sed ad ostendendum virtutem ipsius, & ideo membra quorum nullus erit actus remanebunt ut pertinentia ad integritatem corporis, & ut ostendenda virtutem agentis. 9 Ad secundum dicendum quod triplex humor est in homine. Qui dam in recedendo a perfectione individui, vel quia est in via corruptionis, & a natura abiicitur tanquam simpliciter superflui, sicut vrina, sudor, sanies, & huiusmodi: vel quia a natura ordinatur ad generationem, seu observationem speciei in aliquo individuo siue per actum generativum sicut semen, siue per actum nutritivum sicut lac, & nullus talium humorum resurget, quia post resurrectionem non erit status quo unum individuum generetur, vel foveatur seu nutriatur ab alio, sed solum quo uniusquisque subsistat in seipso. Alia est humiditas quae nondum pervenit ad ultimam perfectionem quae natura operatur in individuo, sed est ordinata ad illam, hoc est, non est conuersa in veritatem humanae naturae, sed est in via conuersionis, & haec est duplex: quia quaedam est quae habet formam determinatam, & talis non resurget, quia post resurrectionem intra partes corporis, & isti resurgent, quod patet, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi, sed in Christo post resurrectionem fuit sanguis, alioquin non esset transsubstantiatio vinum in sanguinem Christi in sacramento altaris, & eadem ratione sunt & fuerunt alij humores in eo, ergo & in nobis erunt. Alia vero est humiditas in via transfectionis de via humoris in formam membri, & talis non resurget, quia post resurrectionem singulae partes corporis sic stabilentur, ut una non transseat ad aliam formam, ut sanguis & alij tres humores, qui continentur intra partes corporis, & isti resurgent, quod patet, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi, sed in Christo post resurrectionem fuit sanguis, alioquin non esset transsubstantiatio vinum in sanguinem Christi in sacramento altaris, & eadem ratione sunt & fuerunt alij humores in eo, ergo & in nobis erunt. Alia vero est humiditas in via transfectionis de via humoris in formam membri, & talis non resurget, quia post resurrectionem singulae partes corporis sic stabilentur, ut una non transseat ad aliam formam, ut sanguis & alij tres humores, qui continentur intra partes corporis, & isti resurgent, quod patet, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi, sed in Christo post resurrectionem fuit sanguis, alioquin non esset transsubstantiatio vinum in sanguinem Christi in sacramento altaris, & eadem ratione sunt & fuerunt alij humores in eo, ergo & in nobis erunt. Alia vero est humiditas in via transfectionis de via humoris in formam membri, & talis non resurget, quia post resurrectionem singulae partes corporis sic stabilentur, ut una non transseat ad aliam formam, ut sanguis & alij tres humores, qui continentur intra partes corporis, & isti resurgent, quod patet, quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi, sed in Christo post resurrectionem fuit sanguis, alioquin non esset transsubstantiatio vinum in sanguinem Christi in sacramento altaris, & eadem ratione sunt & fuerunt alij humores in eo, ergo & in nobis erunt.

QUAESTIO III.
Vtrum corpora resurgant sine deformitatibus quas habuerunt hic.



SCIENTUR quaeritur vtrum corpora resurgant sine deformitatibus quas habuerunt hic. Et videtur quod non, quia resurrectio Christi fuit exemplar nostrae resurrectionis, sed Christus resurrexit cum cicatricibus passionis quas ostendit Thomas (ut habetur Ioan. 20.) & tamen cicatrices quandam deformitatem habent, ergo videtur quod omnes alij cum suis deformitatibus resurgent.

2 Item arguitur sic specialiter de reprobis: quia poena debet remanere remanente culpa, sed aliqui hic mutilantur in poena peccati, de quo nunquam posset poenitent, & sic culpa nunquam remittitur, ergo poena debet remanere.

3 Item corpus debet coaptari animae, sed animae reproborum nunquam absolventur a deformitatibus spiritualibus, ergo nec corpora eorum a corporalibus deformitatibus.

4 IN CONTRARIUM arguitur, quia deformitates contingunt in corpore ex errore virtutis formativae, sed virtus divina reformans corpora in resurrectione non potest errare, ergo in corporibus resurgentibus non erit aliquo modo deformitas.

5 RESPONSIO. Deformitas in corpore potest contingere tripliciter. Vno modo ex defectu alicuius convenientis, sicut mutilatus vel nanus dicitur deformis. Primos ex defectu membri convenientis. Secundo ex defectu debita quantitate. Secundo modo contingit deformitas ex appositione alicuius disconvenientis, ut est membrum superfluum, vel sextus digitus, vel macula superueniens oculo, vel alia superfluitas in aliquo membro. Tercio modo ex indebita membrorum dispositione quo ad situm & positionem, ut in claudis & luscis, vel in aliquo huiusmodi.

6 QVANTUM ad primum modum quaestio est partim soluta in quaestione praecedenti, scilicet quantum ad deformitatem quae contingit ex defectu cuiuslibet membri, quia ostensum

fuit quod omnes boni resurgent cum integritate membrorum, se-
cus autem est de malis (ut dictum fuit) quamvis aliqui idem sentiant de vtriusque tam bonis quam malis, quod etiam mihi quandoque fuit visum. Quantum ad deformitatem quae contingit ex defectu quantitate dicitur communiter quod omnes tam boni quam mali resurgent in debita quantitate, in illa videlicet ad quam natura uniuscuiusque non erravit nata est perducere in termino augmenti: & cum natura humana dupliciter deficiat a debita quantitate, vno modo, quia nondum esset consummata, est, ut in pueris. Alio modo, quia ab ea iam recessit, ut in senibus: in sola autem iuvenili aetate habetur status perfectionis, & in quantitate, & in vigore, ideo in illa conditione reparabitur natura in resurrectione. Auctoritas etiam est ad hoc Eph. 4. vbi dicit Apostolus loquens de resurgentibus, donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, sed Christus resurrexit in perfecta quantitate quam habuit in aetate iuvenili, quae circa triginta annos incipit, ut Aug. dicit, ergo & alij in simili aetate resurgent & in quantitate tali quam habuerunt, aut habuissent si ad illam aetatem pervenissent, & non incidisset error naturae, non tamen propter hoc est intelligendum quod post resurrectionem omnes sint futuri eiusdem quantitatis: quia non omnes in aetate iuvenili perveniunt ad eandem quantitatem etiam natura non errante, sed quidam ad minorem, quidam vero ad maiorem secundum diversitatem humiditatis extensibilis per calidum, & calidi extendentis humidum.

7 Quicquid sit de consensione, auctoritas tamen Apostoli non loquitur de omnibus resurgentibus, sed solum de sanctis, quod patet per id quod praecedit in dicta auctoritate. Dicitur enim ibi: Ipsi dedit quosdam apostolos, quosdam prophetas, & subingens, ad consummationem sanctorum in opus ministrerii, in edificationem corporis Christi donec occurramus omnes in unitatem fidei & agnitionis filij Dei in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Ex quo videtur quod illud dictum Apostoli quo dicit: Donec occurramus omnes &c. non sit intelligendum de omnibus univ ersaliter, quia dicit in unitatem fidei, non omnes autem habent fidem. Item nec intelligitur de omnibus fidelibus, sed de praedestinatis, & electis: dicit enim ad consummationem sanctorum, igitur ex praedicta auctoritate non habetur nisi quod sancti resurgent in perfecta quantitate sicut & Christus, quod omnes concedunt.

8 De deformitatibus autem contingentibus secundo modo & tertio modo dicunt quidam quod huiusmodi deformitates, tollentur non solum ab electis, sed etiam a damnatis, quod probant sic: Effectus non deficit a sua integritate & debita perfectione nisi si propter debilitatem virtutis actus, vel propter indispositionem materiae, sed resurrectio fiet virtute divina cui subest quado voluerit, & quicquid voluerit possit, nec respectu eius potest esse aliquid indispositio materiae quam non possit pro libito tollere, ergo omnes resurgentes resurgent quoniam membrorum debita dispositione & integritate. Et confirmatur, quia non minus faciet virtus divina in finali reparatione humanae naturae quantum ad ea quae ad naturam pertinent quam fecerit in prima institutione naturae: si enim Dei perfecta fuerunt opera in principio (ut dicitur Genes. primo) fortiori ratione debent esse perfecta in fine quantum ad ea quae ad naturam praecise pertinent, sed in prima institutione naturae creavit Deus homines in praedicta integritate, ergo in resurrectione reparabit eos in consimili: & istae rationes redeunt ad hoc quod omnes tam boni quam mali resurgent sine vlla deformitate ex quacunque causa contingente, & de bonis, ut supra dictum est, omnes hoc concedunt. Et idem dicit beatus Augustinus in Enchiridio 62. capite vbi dicit sic: Resurgent sanctorum corpora sine vlllo vitio, sine vlla deformitate sicut si ne vlla corruptione. Sed de reprobis dimittit sub dubio in sexagesimo quarto capite dicens: vtrum sanes damnati resurgent cum vititiis & deformitate corporum ex quacunque causa contingente quid opus est laborare illud inquirendo? neque enim fatigare nos debet incerta habitudo eorum, quorum erit certa & sempiterna damnatio. hec Augustinus.

9 Qui vellet tenere quod reprobi resurgent cum deformitatibus quas hic habuerunt, maxime cum illis quas habuerunt a natiuitate, posset respondere ad rationes aliorum. Ad primam cum dicitur quod effectus non deficit a sua integritate & perfectione nisi propter debilitatem virtutis actus, vel propter indispositionem materiae, dicendum est quod licet haec propositio posset concedi, de agente ex necessitate naturae, tamen non est vera de agente per liberam voluntatem: tale enim agens non facit quantum potest, sed quantum, & quale vult, & congruit fini propter quam agit. Deus autem licet agat liberè in omni opere circa creaturas, tamen aliud decuit fieri in opere creationis, & aliud in opere resurrectionis propter alium finem ad quem ordinatur unum opus & aliud. Opus enim creationis per quod fuit natura instituta ordinatur ad hoc, quod per creaturas a Deo immediatè fa-

et alia propagantur: & quia imperfecta sunt origine, à per
fectis, ideo decuit qd omnes res à Deo immediate creatæ essent
perfecte in esse nature, opus autem resurrectionis ordinatur ad re-
munerationem bonorum & ad punitionem malorum, & hinc finis co-
gruit qd in bonis sit perfectio nature & gloriæ quantum ad cor-
pus & quantum ad animam, congruit etiam quod mali qui resur-
gent ad penam resurgant, cum omni opprobriosa conditione quæ
habuerunt in præfenti vita, ut impleatur prophetia Danielis
prius allegata, quod ipsi resurgent in opprobriū ut videant semper.
He autem deformitates cum quibus resurgent reprobi, erūt
conditiones nature, ut prius hic habebat, & non infligentur à Deo,
ut penæ peccatorum, quia multi magis peccatores qui non habue-
runt in præfenti seculo tales deformitates, non habebūt eas post
resurrectionem, sed solum illi reprobi qui eas hic habuerūt. Per
idem patet responsio ad confirmationem prioris rationis. Ad
rationes principales.

10 AD PRIMAM dicendum est quod cicatrice fuerunt
in Christo resurgente ex speciali dispensatione, ut per eas osten-
deretur identitas Christi resurgentis: nō sic autem erūt in alijs,
vel si sint in martyribus, hoc erit ad ostendendum titulum mar-
tyrij, & non ad deformitatem, si qua fuit prius, sed sic aptabun-
tur virtute diuina, ut sufficienter influent titulum martyrij, &
tamen nihil continere dedecoris.

11 Ad secundam dicendum quod pena infligitur secundum co-
ditionem fori, & ideo pena que in hoc iudicio temporali infli-
gitur pro aliquo peccato sunt temporales, nec se extendunt vltra
vitæ terminum: puniētur ergo damnati pro peccatis hic non
dimissis, sed non per penam hic infligunt, sed per aliam grauio-
rem secundum quod exigit rigor diuini iudicii.

12 Tertium argumentum facit pro illis qui dicūt quod damna-
ti resurgent cum deformitatibus quas hic habuerunt, quorū opi-
nio videtur satis probabilis. Argumentum alterius partis solu-
tum est per ea que dicta sunt in corpore solutionis quæstionis.

QUÆSTIO III.

Vtrum corpora bonorum sint futura impassibilia
per aliquam formam sibi inexistētem.

DICENDUM queritur de conditione corporum
gloriosorum. Et primū de dote impassibili-
tatis, vtrum corpora bonorum sint futura
impassibilia per aliquā formā sibi inexistē-
tem. Et videtur quod sic, quia gloria cor-
poris correspondet gloriæ animæ, sed gloria
animæ est per aliquā formam sibi inheren-
tē, ergo & gloria corporis. Impassibilitas
& ceteræ dotes. Maior de se patet. Minor declaratur, quia tā vi-
sio quā fructio sunt per aliquas formas inherētes animæ, scilicet
per ipsas operationes manētes in operante, & per lūmē gloriæ
& charitatem mediantibus quibus prædictæ operationes eliciuntur.

2 Item perfectior est impassibilitas corporum gloriosorum
quā fuit impassibilitas corporum in statu gloriæ erit per aliquam for-
mā inherētem. Minor probatur, quia impassibilitas status inno-
centiæ fuit per iustitiam originalem quæ fuit (ut videtur) aliquis
habitus vel aliqua forma positiua.

3 Item verior est potentia qua aliquid potest non pati, quā po-
tentia qua aliquid potest pati, ut patet ex 5. Metaph. sed potentia
qua aliquid potest pati est aliquid positiuum inherētem, ergo for-
tiori 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 positiuum & inherētem.

4 Item sicut bonis hominibus promittitur æqualitas angelo-
rum quo ad animam, iuxta illud quod dicitur Mat. 22. Fructus
sicut angelus Dei in cælis, sic eisdem promittitur quo ad corpus æ-
qualitas vel similitudo cum corporibus cælestibus, iuxta illud
quod dicitur Mat. 23. Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris eor-
um, sed impassibilitas corporum cælestium est per aliquā for-
mam eis inherētem, ex eo quod forma terminat totum appe-
titum materialē, ergo & impassibilitas corporum gloriosorum
erit per aliquam formam eis inherētem.

5 IN CONTRARIUM arguitur, quia effectus priua-
tiui non requirit nisi causam priuatīuam, sed esse impassibile
est quidam effectus priuatīui, ergo nō requirit nisi causam pri-
uatīuam: non oportet igitur quod corpora gloriosa sint impassibi-
lia per aliquam formam eis inherētem.

6 Item autem beati possunt scire quātu ignis sit calidus, aut nō:
si dicatur qd nō, cōtra quia videtur imperfectio qd sensus non
cognoscit 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 RESPONSIō. Cū impassibilitas & passio sibi correfpon-

deant, ut potentia & actus, sicut passio dicitur multipliciter, ita
& impassibilitas: accipitur autem passio vno modo large pro recep-
tione forme quantumcūque conuenientis nature rei: Alio qd
modo sumitur strictē pro amissione forme conuenientis secundum
naturā, & pro receptione forme disconuenientis & cōtra-
riæ secundum naturam. Et simili modo impassibilitas dicitur dupli-
citer, scilicet pro potentia susceptiua primæ passionis, aut secū-
de. Loquēdo de passione vel impassibilitate primo modo dicta cor-
pora sanctorū non erūt 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 que est receptio forme conuenientis. Secūdo
quia corpora gloriosa assimilabuntur corporibus cælestibus que
sunt incorruptibilia per naturam, sed corporibus cælestibus nō
repugnat passio que est receptio forme conuenientis per se, sicut
videmus de luna que illuminatur a sole & ceteris plani-
tētis, & stellis, ut innuitur in libris de proprietatibus elementorū,
ergo corporibus gloriosis non repugnat passio que est receptio
forme conuenientis. Si autem loquamur de passione & passi-
bilitate que attenditur secundum abiectionem forme conuenien-
tis & receptionem disconuenientis, sic quæstio proposita difficul-
tem habet quo ad conclusionem, si collideretur natura rei, & quo
ad modum, si inquiratur ratio talis impassibilitatis.

8 Procedatur ergo sic in quæstione, quia primū inquiratur per
quid aliquid est passibile passione propriē dicta, & ex hoc vide-
bitur quomodo aliquid possit dici impassibile eo quod priuatio
cognoscitur per habitum: passibile autem & impassibile oppo-
nuntur priuatīuē quantum ad illa que per nomina formaliter im-
portantur. Secundo applicabitur ad propositum, scilicet an cor-
pora gloriosa sint impassibilia, & per quid, vtrum per formā inherē-
tem, an solum per naturam extrinsecam impeditur passio.

9 QUA NTVM ad primum sciendum est quod ex hoc dicitur
aliquid passibile propriē (ut nō loquimur) quia potest trans-
mutari à dispositione sibi conuenienti secundum naturam ad dis-
positionem innaturalem vel contrariam nature, posse autē trans-
mutari conuenienter per solum principium passiuum vel per
potentiam passiuam, sicut patet per distinctionem potentie passi-
uæ que datur quinto metaphysicæ, scilicet quod potentia passiuā
est principium transmutandi ab altero, ergo esse passibile conue-
nit alicui solum per potentiam passiuam, hæc autē potentia pas-
siua non est potentia solius materie: quia illud quod indifferen-
ter se habet ad omne formā, nec vna est magis ipsi essentialis quā
altera non est principium per quod aliquid sit passibile passione
propriē dicta, sed materia quātū est de se indifferenter se habet
ad omne formā, nec vna est magis ipsi conaturalis, quā alia, ergo
materia quātū est de se nō est principium passionis propriē di-
ctæ. Maior declaratur, quia nos loquimur de passione per quam
abicitur forma conueniens nature, & inducitur disconueniens:
& ideo quod indifferenter se habet ad omne formā, ita qd vna
nō est magis conueniens ipsi quā altera non potest esse causa talis
passibilitatis, vel passionis. Minor similiter manifestā est, quia
materia prima de se nō determinat sibi aliquam formā substanti-
alem sed indifferenter se habet ad omne, & per consequens nō
determinat sibi aliquam formam accidentalem: cūm determinā-
tio formarum accidentalium sit ratione substantiariū, quare &c.

10 Restat ergo qd illud principium sit compositum ex materia
& forma, cui ratione forme conueniens est aliqua qualitas, alia
verō disconueniens, & tamen quia est in potentia ad utraq, potest
transmutari de qualitate conueniente ad disconuenientē, & sic verē pa-
ti & sic patet a quo aliquid dicitur passibile passione propriē di-
ctæ, quia à potentia passiuā qua aliquid est receptiuū dispositionū
diuersarū quā vna est conueniens nature, alia verō disconueniens.
Impassibile autem potest aliquid dici dupliciter, vel propriē &
simpliciter, scilicet per priuationem principij passiuū, vel large
per solum impedimētū actualis passionis. Et primū quidē impassi-
bile dicitur impassibile simpliciter & absolute, quia negat omne
passibilitatē. Secūdo autē nō dicitur impassibile simpliciter &
absolute, cū non negat omne passibilitatē, sed solum ex suppositio-
ne: quia stante impedimento verum est dicere quod talis nō po-
test pati, sicut in actibus dicimus qd Sortes dū currit non potest
nō currere, licet absolute possit nō currere, & sic patet primum.

11 SECUNDO est inquirendum, an corpora gloriosa sint
impassibilia passione propriē dicta, ut patet ex dictis, qd si sint
impassibilia hoc erit vel per priuationem principij passiuū, vel
per impedimētū passionis. Primo modo dixerūt aliqui qd cor-
pora gloriosa erunt impassibilia: quia in eis nō erunt passibiles
qualitates elementorum actiue & passiue, que sunt in corpo-
ribus mixtis causa actionis & passionis. Credebāt enim qd post
resurrectionē corpora humana essent mixta ex elementis manen-
tibus in eis secundum substantias suas & non secundum qualitates
actiue & passiue, sed illud non est verum. Primū, quantum ad
hoc quod dicitur, quod elementa manent quantum ad suas substantias

tias in quocūque misto, quia quælibet pars mixti est mista, vthab-
etur primo de generatione: si ergo elementa manerent in misto
secundum formas suas substantiales, sequeretur quod in quali-
bet parte materie mixti esset forma cuiuslibet elementi, quod est
impossibile, cūm plures forme substantiales specificæ sint in eo
possibiles in eadem parte materie. Secundo deficit hæc opinio
in eo quod dicit quod qualitates elementorum non remaneant in
corporibus gloriosis, quia gloria non tollit ea que sunt de perfe-
ctione nature, sed qualitates elementorum sunt de perfectione
mixti saltem accidentali, ergo non tolluntur in gloria vel per glo-
riam. Tertiū deficit in hoc quod ponit qd qualitates elementares
in misto sunt causa actionis & passionis, eo quod agant in se inui-
cem: illud enim non est verum, sicut probatū fuit prius, & ideo
de hoc modo nihil plus dicitur. Item elementa manebunt secun-
dum suas qualitates, & tamen non alterabuntur, nec patiētur mu-
tationem ab altero: quia cūm post resurrectionē cesset motus
cæli, oporteret quod illud quod semel ab altero paterece, sem-
per ab illo paterece, & sic procedente passione finaliter sequeretur
corruptio, quod non est verum, ergo impassibilitas elementorū,
& fortiori ratione corporum resurgentium non erit pro-
pter carentiā qualitatū elementarū. Quartū, quia dato quod
omnia hæc essent vera, non sufficerent tamen ad propositū ostē-
dendū, quia ex hoc solo dicitur aliquid passibile, quia habet prin-
cipium passiuum quo potest transmutari de qualitate conuenien-
tē secundum naturam ad disconuenientem: sed dato qd in misto
nō essent qualitates elementares, esset tamē ibi subiectū susceptibi-
le earum, ergo adhuc esset passibile passio illata ab extrinseco.

12 Restat ergo qd corpora gloriosa nō erūt impassibilia simpli-
citer & absolute per priuationem principij passiuū, cūm natura
corporum gloriosorum sit futura eadē que prius, sed erūt impassibi-
lia, p. aliquid prædictis impedimētū actualis passionis ut fiat.

13 Quid autem sit illud, vtrum sit aliqua forma inherētes, an so-
lum virtus diuina assilens, duplex est opinio. Dicit enim quidā
qd talis impassibilitas erit per aliquam formā inexistētem. Quod
probat per primū, quia anima non potest super corpus habere ali-
quod dominium nunc aliud quā prius, nisi corpus sit mutatum,
sed anima post resurrectionem habebit super corpus perfectum
dominium, ita vt in corpore nihil possit accedere præter voluntatē
animæ, alioquin anima non esset perfectē beata, ergo corpus erit
mutatū, sed mutatio terminatur ad aliquam formam, ergo cor-
pus gloriosorum reddetur impassibile per aliquā formā quam ha-
bebit. Secundo probatur per auctoritatem Aug. ad Dyssid., qui
dicit qd in corporibus erit perpetua sanitas, & incorruptionis vi-
gor, sed sanitas est per aliquam formam inherētem, ergo & vi-
gor & impassibilitas erūt per aliquā formam resistentem actio-
ni cuiusque contrarij, sicut durum suo modo resistit diuidentī,
ni cuiusque contrarij, sicut durum suo modo resistit diuidentī.

14 Alius modus est, quod impassibilitas corporum glorioso-
rum non erit per aliquam formam inherētem, sed solum per
virtutem diuinam assilentem beatis ad outum, & probentem
actionē cuiusque extrinseci inferentis passionē. Et confirma-
tur hæc positio triplici ratione. Prima est, quia sicut statui bono-
rum repugnat passio contra naturam, sicut etiam motus localis cō-
tra voluntatem: vtrumque enim horum importat violentiam &
difficultatē in cognoscendum. Sed qd corpora beata non possunt
moueri ab aliquo contra voluntatē, non conuenit eis per ali-
quam virtutem inherētem, sed solum per diuinam virtutem
eis assilentem, ergo idem sentiendum est de passione quæ est cō-
tra naturam. Probatio minoris: si enim inesset corporibus beatis
per aliquam virtutem intrinsecam, quod non possint ab alio mo-
ueri contra voluntatem, oportet quod in quolibet beato esset tan-
ta virtus in resistendo, quanta esset in quocūque alio in impel-
lendo. Illud autem non est verum, quia secundum hoc oporteret
in minimo beato ad hoc quod non posset moueri contra volunta-
tem esse tantam virtutem, quanta est in quocūque homine, vel
angelo: alioquin si non esset tanta, posset moueri contra volunta-
tem ab alijs: ponere autem in minimo beatorum æqualem virtu-
tem cum omnibus alijs tam hominibus quā angelis est inconue-
nient, quom angelus secundum naturam excedat homines, & se-
cundum gloriam sint gradus tam in hominibus quā in angelis.

15 Secunda ratio talis est, passibilitas propriē dicta, & corru-
ptibilitas sibi inuicem correspondent, ergo impassibilitas & in-
corruptibilitas, sed incorruptibilitas bonorum non erit per ali-
quam formam inherētem (ut probabitur) ergo nec impassibili-
tas. Probatio minoris: effectus communis requirit causam comū-
nem, sed incorruptibilitas post resurrectionem erit communis bo-
nis & malis, ergo eis inerit per causam cōmūnem, sed in malis
incorruptibilitas non inerit per aliquam formam inherētem, er-
go nec in bonis. Quod autem incorruptibilitas non sit in malis
per formam inherētem patet ex dictis aliorum qui tenent præ-
cedentem opinionem. Hoc enim expresse concedunt & per ratio-
nem, quia quum passio propriē dicta sit via ad corruptionē
(ut patet ex secundo de generatione) si aliqua forma prohiberet

corruptionem in dñatīs, prohiberet etiam passionē in eis, quia
ad vtrumque se extendit virtus eius, nec ageret liberē vt vnu pro-
hiberet, alterum verō permetteret. Cūm igitur in dñatorū cor-
poribus nō prohibeatur passio propriē dicta, patet qd non prohibe-
atur corruptibilitas per aliquam formam inherētem. Tertiū
patet idem per Augustinum in epistola ad Consentium, vbi dicit
sic: Sicut ab igne fornacis Chaldeorum abstulit Deus virtutē con-
burendi quantum ad aliquid, quia scilicet ibi corpora puriorū il-
læsa seruata sunt, sed mālū quantum ad aliquid, scilicet quia ille
ignis comburebat ligna, ita auferet ab humoribus corporum cor-
ruptionem, & dimittet naturam modo prædictā impediēte ex-
cellum actionis, & præseruando ab omni nocuo & extrinseco.
Ex quo patet quod intentio Augustini est quod impassibilitas
& incorruptibilitas erūt in corporibus bonorum, per hoc quod vir-
tus diuina beatis assilens prohibebit actionē cuiuscūque extrin-
seci inferentis passionem vel corruptionem: & secundum hanc
opinionem potest responderi ad rationes ante oppositas.

16 AD PRIMAM cūm dicitur quod gloria corporis cor-
respondet gloriæ animæ: dicendum quod verum est quantum
ad hoc qd corpus glorificabitur prout est animæ conueniens pro
statu illo quo corpus perficietur ab anima beata, sed non oportet
quod perfectiones animæ & corporis correspondant sibi quo ad
numerus vel quo ad modum, sed perficietur vnūquodque secū-
dum quod congruit sue nature. Nature autē animæ quæ est de se
incorruptibilis & impassibilis nō cōgruit qd perficiatur per abla-
tionem talium, vel cōsimilium defectuum, quia natura sua caret
talibus defectibus, sed perficietur collatione donorum supernatu-
ralium: corpus autē quod natura sua subiaceat corruptioni & pas-
sibilitati indiget per hanc ablationem istorum defectuum, & quia hoc
solum potest fieri per solam virtutem diuinam assilentē beatis
ad votum, ideo non oportet quod fiat per formam inherētem.

17 Ad secundam dicendum qd impassibilitas status innocentie
non erat per aliquam formam inherētem, quia iustitia originalis
de qua arguebatur, si erat aliqua forma inherētes erat rectitu-
do voluntatis ad Deum, quæ nō perficit corpus, vel erat obediē-
tia virtutum sensitiuarum ad rationem per quam nō apparet quo-
modo ex hoc redderetur corpus impassibile: præseruabatur ergo
homo in statu innocentie à passione & corruptione, partim per
propriam scientiam, quæ prædictus erat, per quam cauere poterat
à nocuis, partim verō & per diuinam prouidentiam prohiben-
tem, ne ex improbitate aliquid nocuum hominem laderet.

18 Ad tertiam dicendum quod nobilior est potentia qua aliquid
potest non pati, quā illa qua aliquid potest pati, & vtraque est
aliquid positiuum inherētes si sumatur proportionabiliter: quia
sicut potentia qua aliquid potest pati est potentia qua aliquid po-
test transmutari à dispositione conuenienti secundum naturam
in dispositionem contrariam, sic potentia qua aliquid potest nō
pati si sit per priuationē potentie passiuæ est aliquid positiuum
& nobilior potentia passiuā, non quantum ad formalem rationē
priuationis, sed quantum ad fundamentum quod vocamus potē-
tiam non patiendi: sicut dicimus angelum immortalē, vel im-
passibilem, quia est talis nature, quæ non habet in se potentiam
passiuam, per quam possit sic transmutari, nec talem potētiā se-
cum cōparatur: nec dubium est qd natura angelī sit positiua & po-
tētiō seu perfectior quacūque potentia passiuā. Sed illo modo
corpora gloriosa non erunt impassibilia, scilicet per priuationē
principij passiuū, sed solum per impedimētū passionis, ne actuali-
ter inferatur, & adhuc illud impediet erit nobilior quā sit poten-
tia passiuā in corporibus, sed nō oportet qd sit inherētes: qd passio
impediri potest nō solum per indispōitiōē patiētis, sed per omne ex-
trinsecū, quod potest resistere agētī, vel suspendere eius actionē.

19 Ad quartam dicendum qd corpora gloriosa assimilabuntur
cælestibus corporibus in incorruptione & impassibilitate quo
ad effectū, sed non quo ad causam illius effectus, quia in corpori-
bus cælestibus est incorruptibilitas & impassibilitas per naturā,
in alijs autem erit per gratiam: & ideo impassibilitas & incorru-
ptibilitas corporum cælestium inest eis ex eo qd natura eorum ca-
ret principij corruptibilitatis & passibilitatis, sed corpora glo-
riosa non sic erunt impassibilia, sed solum per impedimētū actū-
lis passionis, quod non oportebit esse per aliquam formam, vel
naturam in eis existentem subiectiue, quia totū poterit fieri per
solam diuinam prouidentiam eis continuē assilentem.

20 Tenendo hanc opinionem potest responderi ad rationes opi-
nionis oppositæ. Ad primam quum dicitur, quod corpus post re-
surrectionem erit subiectum animæ nunc aliter quā prius, verum
erit, sed non oportet quod sit per nouam formam inherētem,
sed sufficit quod fiat per diuinam prouidentiam assilentem, quæ
prohibebit qd ea quæ immutant corpus ad corruptionē nō fiant
tūc, sicut nūc, & ita aliter se habebit corpus ad animā tūc qd nūc.

21 Ad secundū dicendū, illa perpetua sanitas & vigor in corpo-
ribus resurgētibus poterit esse per solā prohibitionē vel impedi-
mentū cuiuscūque extrinseci corruptētis, vel passionē inferentis.

22. SECUNDUM utraque opinionem oportet respondere ad duo argumenta in oppositum facta in arguendo principaliter ad quod quia unum eorum probat quod corpora gloriosa non erant impassibilia passione proprie dicta. Aliud vero probat quod dato quod sint impassibilia, illud tamen non erit per aliquam causam positivam, neque substantialem, vel accidentalem, quod utrumque negatur a qualibet declaratione opinionum. Videndum ergo ad primum quod dicitur quod effectus privativus non requirit causam positivam, verum est formalem, immo nullam talem habet, sed necessarium est quod habeat causam positivam tam efficientem quam fundamentalem: nunquam enim aliquid habet ratione causae nisi sit positivum, sed causa positiva fuit in effectu positivo, & sic causat ipsum, sed effectus privativus non causat influendo, dicitur, sed per subtractionem influere proprie, ut esset de Deo si res annihilaret, & de nauta si inter pericula maris nauis non regeret, vel impediendo influentiam alterius, sicut obitaculum positum in fenestra causat tenebras impediendo illuminationem solis, & eodem modo interposita terra inter solis & lunam causatur eclipsis, similiter impassibilitas non potest alicui convenire nisi per naturam ad quam sequitur privatio principiorum medietatibus quibus inest alicui passibilitas, vel per naturam impediendam passionem quae ab aliquo posset inferri, & utroque modo impassibilitas est a causa positiva vel inherente vel assistente.

QUESTIO VI.

Utrum per aliquam formam sibi inherente corpore glorioso possit simul esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.



SECUNDUM quoniam de dote subtilitatis, utrum per aliquam formam sibi inherente corpore glorioso possit simul esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso. Et arguitur quod sic, quia dos subtilitatis quae habet corpus gloriosum esset aliquid actus proprius, sed ille actus non potest esse alius nisi penetrare & esse simul cum alio corpore, ergo &c. Et confirmatur, quia si corpus gloriosum per dote subtilitatis non posset esse simul cum alio corpore, sed solum per miraculum divinae virtutis, sequeretur quod in eis subtilitas esset frustra: quia Deus potest per miraculum facere quod corpus non gloriosum sit simul cum alio corpore.

2. ITEM QVOD competit alicui corpori per naturam potest competere corpori glorioso per dote gloriosae, 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 quod non est solum signare ignem sine ferro, & ferrum sine igne, sed oportet ferrum & ignem esse simul, quod patet per operationem habet enim ignis aliquid approximatum, & similiter panis & vinum videntur simul esse quando panis est totaliter subiectus vino.

3. Item corpus quod non potest esse simul cum alio corpore, potest in motu suo impediri per aliquid corpus, sed ad conditionem honoris pertinet quod non possint in motu suo impediri, alioquin posset eis accidere aliquid trite, ergo corpora gloriosa eo ipso quod sunt gloriosa, possunt simul esse cum alio corpore.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut se habent duo accidentia numero differentia ad idem subiectum, sic videntur se habere 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. RESPONSIO. Circa quod istam videnda sunt duo. Primum est, quid sit subtilitas a qua corpora gloriosa denominantur subtilia. Secundum est, an propter subtilitatem sit ibi aliqua forma inherens corpori glorioso, per quam possit corpus gloriosum simul esse in eodem loco cum alio corpore.

6. QVANTUM ad primum sciendum est quod subtile in corporibus secundum generalem rationem nominis opponitur ei quod est esse grossum, & utrumque istorum reperitur in corporibus ratione quantitatis quia ratione qualitatis ratione enim quantitatis illud dicitur subtile quod est parvum secundum latitudinem & profundum, dato quod sit magni secundum longitudinem. Grossum vero dicitur quod est magni secundum latitudinem & profunditatem. Ratione vero qualitatis dicitur aliquid subtile quia est rarum & purum, ut aer, grossum vero dicitur quod est magni densum & opacum, ut terra. In subtili autem & grosso quocumque istorum modorum ac-

cepto hoc est commune quod subtile est facile penetratum alterius, subtile quidem secundum quantitatem propter figuram acutam quam habet si non sit latum nec profundum, dato quod sit longum, ut stylus vel acus, talis enim figura est diaphana & facit penetrantia. Subtile autem secundum qualitatem est facile penetratum propter diaphanitatem suam partium in partes parvas aliorum corporum poros subintrantes, ut aer, aqua, & humusmodi, & propter hanc conditionem subtilitatis tractum est ad potentiam cognitivam. Ille enim dicitur habere subtilem visum qui penetrare potest ad videndum parva, vel longinqua quae alij non vident, & subtilem intellectum qui penetrat ad cognitionem occultorum iuxta etiam hunc modum subitanti spirituales dicuntur subtile, quia maxime elongantur a grossitie corporali qualiterconque accipiatur, & quia maxime penetrant ad cognoscendum intima rerum.

7. Occasione autem istorum fuerunt duo errores circa subtilitatem corporum gloriosorum. Vnus quorundam dicitur quod post resurrectionem corpus vertetur in spiritum, occasione fumentum ex dicto Apostoli 1. Cor. 15. Seminatur corpus animale, surgit corpus spirituale. Et hic error primo conuincitur ex eo quod forte non est possibile quocumque virtute corpus converti in spiritum. Secundo quia si esset, & sic fieret, tunc homo non relingeret, quia homo dicit quid compositum ex anima & corpore & non alterum solum. Nec motum eorum est sufficiens, quia sicut dicit Apostolus quod corpus resurgit spirituale, ita dicit quod seminat animale, sed tunc corpus non dicitur animale, quia conuersum sit in animam, ergo nec tunc dicitur spirituale, sed verum sit in spiritum.

8. Alius error fuit aliorum dicentium quod post resurrectionem corpora beatorum erunt subtilia, quia erunt rara ad modum aeris. Quod patet esse erroneum, quia talia corpora non sunt palpabilia, corpus autem Christi post resurrectionem fuit palpabile, unde dicit discipulus: Palpate & videte, &c. Itaque veritas humani corporis requirit carnes & ossa quae non conueniunt talis raritatis. Et ideo hic error damnatus est a Grego. ut patet moralium 14. 9. Dicendum est ergo aliter, quod post resurrectionem corpus erit plene subiectum animae vel spiritui. Comparatur autem anima ad corpus tripliciter. Primo quantum ad esse: quia anima est actus & forma corporis. Secundo quantum ad operationes quibus anima utitur corpore ut subiecto, sicut sunt operationes sensitiuae, ut videtur quantum ad motum localem, anima autem non solum est actus corporis, sed aliquo modo motor. Prima ergo subiectio corporis ad animam quantum ad esse, pertinet ad dote impassibilitatis, ratione cuius nihil potest accidere in corpore quod sit via ad separationem corporis ab anima, sed perfecta subiectio corporis ad animam ut ad motorem pertinet ad agilitatem, ut postea dicitur, perfecta vero subiectio eiusdem ad animam quo ad operationes cognitiuas & appetitiuas videtur pertinere ad subtilitatem: & haec subiectio potest intelligi vel quantum ad operationes sensitiuas praedictas, ut nihil sit in corpore per quod puritas talium operationum impediatur, sicut nunc sit in nobis frequenter propter grossitatem & impuritatem spirituum descendentium operationibus sensitiuis. Omnis enim impuritas talis segregabitur a corporibus gloriosis. Vel potest intelligi talis subiectio propter obedientiam perfectam quam habebunt vires sensitiuae ad rationem, quae obedientia modo non est in nobis quando caro concupiscit aduersus spiritum, & ob hoc corpus nunc dicitur animale, ab animalitate, quia motus animales magis sunt in nobis secundum impetum sensuali- tatis quam secundum dictamen rationis: sed tunc dicitur corpus spirituale, quia omnes tales motus erunt plene subiecti spiritui, quomodo quidam intelligunt quod corpus nunc dicitur animale quod indiget cibis, tunc vero spirituale, quia cibis non indigebit, quod quomodo sit verum, hoc tamen magis videtur pertinere ad impassibilitatem & incorruptibilitatem quam ad subtilitatem.

Quocumque autem dictorum modorum accipiatur subtilitas, non videtur necessarium quod dicat aliquam qualitatem supernaturalem inherente corporibus gloriosis, quia subtilitas, primo modo accepta, pro puritate operationum sensitiuarum potest esse per solum puritatem humoris & spirituum fermentum operationum sensitiuarum. Secundo modo accepta potest esse per diuinam praedictam assistentem, nec apparet bene quomodo possit esse per aliquam qualitatem inherente, quia actus essentialis quae qualitatis siue naturalis siue supernaturalis non est liber sed necessarius, & ideo semper ad idem inclinatur, sed obedientia virtutum sensitiuarum ad intellectum non potest esse secundum inclinationem ad idem, quia quandoque secundum rectam rationem aliquid est appetendum, quandoque vero eius oppositum, ideo &c.

Et quamuis secundum hanc viam subtilitas non sit aliqua forma inherens, sicut nec impassibilitas, nihilominus tamen potest dici dos, quia dos spondae (ex qua nomen illud tractum est) secundum doctores consistit non solum in his quae sponfam ornant & circumstant quasi intrinsece, sed etiam in his quae assistunt extrinsece: ut si ad tuitionem eius daretur certa custodia militum, & sic patet aliquantulum primum.

QVANT

12. QVANTUM ad secundum, scilicet an per dote subtilitatis possit corpus gloriosum simul esse cum alio corpore. Dicendum est quod non, siue dos subtilitatis sit aliqua qualitas naturalis superaddita, siue non, quod probatur sic: dos subtilitatis consistit in puritate operationum sensitiuarum, & in subiectione earum ad rationem, ut dictum est. Ex hoc sic arguitur: Illud quod secundum se nullam habitudinem habet ad locum nihil facit ad hoc, quod unum corpus possit vel non possit esse cum alio in eodem loco, sed dos subtilitatis cum consistat in puritate operationum sensitiuarum & appetitiuarum, & subiectione earum ad rationem secundum se nullam habitudinem habet ad locum, ut de se patet, ergo nihil facit ad hoc, quod unum corpus possit vel non possit esse cum alio in eodem loco. Et confirmatur, quia in ista innocentie fuit & fuisset si durasset talis puritas operationum sensitiuarum, & subiectione earum ad rationem, & tamen non propter hoc poterat unum corpus esse cum alio corpore in eodem loco, quare &c. Item probatur sic: illud quod non tollit a corpore glorioso quantitatem eius, nec actum eius impedit, non tollit a corpore glorioso quin expellat aliud de loco suo, sed quocumque qualitas naturalis seu supernaturalis non tollit a corpore glorioso suam quantitatem, nec actum eius impedit, ergo subtilitas si nominet aliquam qualitatem non tollit quia corpus gloriosum necessario expellat aliud de loco suo, & sic non poterit esse simul cum alio. Maior patet, quia id quod facit corpus distare ab alio corpore secundum locum vel situm est sola quantitas, unde 4. Physic. dicit Philosophus, quod si a corpore cubico circumscriberentur omnes qualitates & passionis alius occuparet locum, nec posset simul esse cum alio, sed necessario distaret secundum situm. Ex parte ergo quantitatis est distantia corporum quo ad locum. Quod ergo non tollit quantitatem, nec eius operationem, non tollit quia corpus unum expellat aliud de loco suo. Minor probatur, scilicet quod nulla qualitas tollat a corpore glorioso quantitatem, nec eius actionem. De quantitate patet, quia si tolleretur, corpus maneret indiuisibile. Item non haberet qualitates sensibiles, quae requirunt quantitatem pro immediato subiecto, quae sunt absurda. Nec tollit actum eius, quia illud quod nullam habitudinem habet ad locum nisi mediante quantitate non tollit habitudinem quantitatis ad locum, sed potius accipit ex ea habitudinem ad locum, sed omnis qualitas est huiusmodi, ergo &c.

13. AD PRIMUM argumentum dicendum quod actus dotis subtilitatis non erit facere quod corpus gloriosum possit esse cum alio, sed erit vel puritas operationum sensitiuarum, vel subiectio earum ad rationem, vel utrumque simul, & ideo non erit frustra: & quod additur quod Deus potest facere quod corpus non gloriosum sit cum non glorioso, & ita per miraculum tantum est de non glorioso, sicut de glorioso, concedatur quod nulla gloria corporis si sit qualitas inherens potest circa hoc aliquid.

14. Ad secundum dicendum per interemptionem minoris quod in ferro ignito non sunt simul ignis & ferrum. Cuius ratio est: quia forma ignis non comparatur in materia quam perficit tantam densitatem, quam requirit forma ferri, nec forma ferri comparatur raritatem quam requirit forma ignis. Quid ergo dicendum est quum ferrum ignitur? Dicendum utique quod ignitio ferri non est nisi vehemens eius alteratio a qualitatibus ignis, ratione cuius potest aliud ignis, & sic ubi ferrum est, non est ignis, sed ardor, vel caumali quae tamen sunt porositates in ferro, nihil prohibet quod ibi sit ignis verus generatus, vel in materia aeris prius ibi existentis, vel in subtilibus partibus, quae resoluuntur a ferro. De pane autem intincto in vino vel aqua, dicendum est quod ubi est porositas panis, ibi est solum vinum vel sola aqua. Vbi autem est panis solidus nihilominus humectatus, ibi est solus panis alteratus, cum qualitatibus vini vel aquae quorum substantia corrupta est, & sic nunquam sunt simul ferrum & ignis, panis & vinum.

15. Ad aliud dicendum quod corpus gloriosum non potest impediri a motu suo per aliud corpus, non propter aliquam virtutem sibi inherente, sed propter virtutem diuinam sibi ad nutum ad instantem.

QUESTIO VI.

Utrum virtute diuina corpus gloriosum possit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.



SECUNDUM quoniam virtute diuina corpus gloriosum possit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso. Et arguitur quod non, quia qualiter videtur possibile quod idem corpus sit simul in diversis locis circumscriptivis, & quod duo corpora sint simul in eodem loco, sed primum non potest fieri quocumque virtute, ut communiter ponitur, ergo nec secundum.

Item Boetius in lib. de trinit. dicit, quod si animo cuncta acci-

dentia a corporibus separamus, tamen locus est cunctis diuersus, quem unum fingere nullo modo possumus, sed illud non est possibile quocumque virtute quod non potest mente concipi: tale enim videtur implicare contradictionem, ergo videtur quod nulla virtute possint duo corpora simul esse in eodem loco.

3. Item sicut prius arguebatur, sicut se habet duo accidentia eiusdem speciei ad subiectum, sic duo corpora ad locum, sed duo accidentia eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto, ergo nec duo corpora in eodem loco. Minor probatur, quia duo accidentia eiusdem speciei vel sunt in eodem gradu, vel in aequali gradu, puta quia unum est intensius altero: si fiat inaequalis gradus impossibile est quod sint simul in eodem subiecto, alioquin tale subiectum posset simul esse magis album, & minus album, quod videtur implicare contradictionem: & iterum, termini motus vel mutationis & remissionis non sunt compossibiles, sed huiusmodi accidentia possunt esse termini motus vel mutationis secundum aliam rationem intentionis & remissionis, quare &c. Si vero sint eiusdem gradus, id sequitur, quia subiectum non est in potentia ad aliquam formam nisi mediante mutatione, sed subiectum habens aliquam 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 habens aliquam formam posset mutari ad consimilem, ergo &c.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut se habent duae naturae complecti, quarum qualibet est nata constitutur proprium suppositum ad unitatem suppositi, sic se habent duo corpora quorum quodlibet natum est occupare locum ad unitatem loci, sed plures tales naturae possunt esse simul in eodem supposito diuinae virtutis, sicut fuit in Christo, ergo similiter duo corpora possunt esse in eodem loco simul diuina virtute. Ad idem est quod dicit Dam. in lib. 4. ca. vi. ubi dicit, quod corpus gloriosum erit spirituale quale fuit corpus domini potest resurrectionem clausis ianuis pertransiens.

5. RESPONSIO. Circa istam quaest. est duplex modus dicendi. Primus est communior, & magis concordat dictis diuinae scripturae quantum ad superficiem litterae, & secundum quod communis exponitur, scilicet quod quocumque plura corpora possunt esse in eodem loco simul virtute diuina, & illud probatur primo quantum ad conclusionem. Et secundo datur modus possibilitatis. Primum probatur ex multis. Primum quia Christus natus est clauso matris utero. Remansit enim virgo post partum, sed illud non potuit esse nisi corpus Christi nascendo simul esset cum corpore matris, quare &c. Secundo quia Christus ponitur surrexisse clauso sepulchro, quod si militer non potuit esse, nisi simul esset corpus Christi cum lapidibus sepulchri, & sic idem quod prius. Tercio quia Christus post resurrectionem intrauit ad discipulos ianuis clausis, ut habetur Io. 22. quare &c. Quarto quia corpus caeleste non potuit diuidi sicut quantum ad substantiam sphaerarum: unde dicitur Iob. 3. quod caeli solidissimi quasi aere sunt. Si ergo corpus gloriosum non posset simul esse cum alio corpore, nunquam corpus Christi ascendisset ad caelum empyreum, nec corpora sanctorum post resurrectionem illoc ascenderent, quod est erroneum. Quinto quia corpus non impeditur esse cum alio corpore nisi ratione quantitatis, ut patet ex praedicta questione, sed virtute diuina fit quod in sacramento altaris corpus Christi sit simul cum quantitate panis, ergo eadem virtute posset fieri quod esset simul cum substantia panis, & sic duo corpora essent 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 causae efficientis. Ex quo potest tripliciter argui. Et primo sic: sicut se habet calor ad calefaciendum, sic quantitas ad occupandum locum, sed virtute diuina potest fieri quod calor praesens calefaciat ibi non calefaciat ipsum, ut factum fuit in fornace Babylonis respectu trium puerorum, ergo eadem virtute potest fieri quod quantitas praesens loco non occupet locum, & sic alia quantitas poterit esse cum ipsa. Secundo sic: virtute diuina potest fieri quod prius maneat a motu posteriori, quum hoc non implicet aliquam contradictionem, seu aliquam repugnantiam intellectualem, sed dare subiecto esse quantum per prius conuenit quantitati quam occupare locum, quia ille est actus formalis qui simul est cum forma in subiecto, alius autem est actus eius, ut efficientis, respectu alterius qui frequenter est posterior tempore, ergo virtute diuina potest fieri quod corpus maneat quantum, & non occupet locum, & sic idem quod prius. Tercio sic: videtur quod duo corpora impediuntur simul esse in eodem loco, nisi quia non apparet per quid distinguerentur, sed illud non impedit, quia corpora suis quantitatibus non distinguuntur per loca, quamuis per distinctionem locorum appareat vel manifestetur distinctio corporum: dato etiam quod corpora distinguerentur per loca, Deus tamen potest facere se solo quicquid potest facere cum causis secundis, & ita potest distinguere corpora & distinctionem eorum seruare absque distinctione locorum, quare &c.

X. iii. Sec

Secundus modus dicendi est hinc contrarius, scilicet qd nullo modo potest fieri quod plura corpora sint in eodem loco proprio, hinc quod sint indistincta secundum situm, quod declaratur fieri sicut acceptum fuit prius, corpus non impeditur esse in eodem loco cu alio corpore nisi ratione quantitatis, quia nihil potest prohibere quin corpus possit esse simul cu alio corpore in eodem loco, nisi illud per quod corpus vnu requirit distinctum situm ab alio. Nihil enim est impedimentum identitatis nisi quod est causa diuersitatis, sed sola quantitas est illud per quod vnum corpus requirit distinctum situm ab alio, ergo sola quantitas secundum naturam impedit similitudinem plurium corporum in eodem loco. Hoc supposito probatur quod duo corpora ex hoc quod habent duas quantitates non possunt simul esse in eodem loco. Primo si non minus est necesse duo corpora distinguere ab inuicem situ & positione quam duas partes eiusdem corporis, sed partes quantitativae eiusdem corporis sic necessario distinguuntur situ seu positione quod impossibile est eas simul esse similitudine opposita huius distinctioni, ergo similiter duo corpora adeo distinguuntur situ seu positione qd impossibile est eas esse simul similitudine opposita illi distinctioni. Vtrique premisari probatur, & primo maior sic: quia actualis divisio partium quantitatis non tribuit partibus diuisis qd possint esse plus simul quam ante divisionem, sed vna quantitas efficitur duae sola divisione, ergo similitudo quae repugnat partibus quantitatis eiusdem, repugnat quibuslibet duabus quantitativis, & iterum duae quantitates inter se diuisae possunt vniri & fieri partes eiusdem quantitatis, sicut contrario partes vnire possunt diuidi & fieri quantitates distinctae: propter quod omnino videtur esse idem iudicium de quantitativis inter se diuisis, & de partibus eiusdem quantitatis, precipue quia quaelibet pars quantitatis est quantitas. Et sic patet maior videlicet qd quod impossibile est habere partes eiusdem quantitatis, vt sint simul, eandem habere quaeque corpora. Minor probatur, si partes eiusdem quantitatis sint distinguuntur situ seu positione qd nullo modo possunt simul esse similitudine opposita illi distinctioni, quia de intrinseca & essentiali ratione quantitatis sine qua non est possibile quantitas esse vel intelligi est qd habeat partem extra partem seu iuxta partem, quod vocatur ad praesentem distinctionem positionis vel situm, qd est ordo partium in toto, quae distinctio secundum positionem & ordo repugnat similitudini partium in parte, vel partium cu parte: unde contra rationem quantitatis est qd partes eius sint simul, sed semper vna est extra aliam & non in alia, vel cu alia, alioquin duae non essent maiores vna, nec totum maius parte, quod est impossibile. & sic patet minor. Sequitur ergo conclusio principalis, qd duo corpora, vel duae quantitates necessario distinguuntur situ seu positione sic quod impossibile est eas esse simul, sed necessario vnum est extra aliud & non in alio, nec cum alio positione vel situ indifferens.

9. Secundum probant idem sic, & est eadem virtus rationis cum praecedente: si duo corpora possunt esse simul, ita quod quantitates eorum sint indistinctae positione, modo quo expositum est, per eandem rationem partes eiusdem quantitatis possunt super se replicari, ita vt sint indistinctae positione, nec vna sit extra aliam, & tantum poterunt replicari, vt tota replicatio fiat super vna minimam partem, ita qd extra ea non sint aliae sed in ea vel cu ea simul. Hoc autem videtur impossibile, quia tunc maximum corpus posset contineri localiter minimo loco, videlicet a solo loco illius partis super qua esset facta replicatio, & sic maximum mons posset transire per foramen acus, & totum celum esse posset in minima butta saluata quantitate vtriusque montis scilicet & celi, quod non videtur ita possibile, quare &c.

10. Tercio probant illud sic: sicut partes quantitatis successiue (vt sunt tempus, & motus) habent inter se ordinem durationis, sic partes quantitatis permanentis habent inter se ordinem positionis, sed nulla virtute potest fieri qd partes quantitatis successiue vt partes temporis & motus sint simul duratione, cu de ratione earum sit prius & posterius secundum durationem, ergo similiter nulla virtute potest fieri qd partes quantitatis permanentis sint simul positione, & per consequens nec duae quantitates duorum corporum, cum vtriusque sit idem iudicium pro eo quod quaelibet pars quantitatis est quantitas (vt dictum fuit) quare &c. Ni tunc etiam isti respondere ad rationes factas in oppositum.

11. Ad prima respondetur, & dicitur qd verissimum est beatam virginem Mariam permansisse virginem in partu & post partum, sicut ante: fuit enim virgo non solum ex carnis carnis ex peruenit delectationis venere, per qua experientia virginitas proprie amittitur, sed etiam propter integritatem membri corporalis, nec tamen propter hoc in natiuitate Christi fuerunt duo corpora simul. I. corpus Christi cu corpore matris, quia est alius modus possibilis. I. qd virtute diuina fuerit facta dilatio membrorum & meatuum naturalium sine interruptione, vel aliqua fractione, sicut secundu Aug. 14. de ciuitate Dei hoc factum fuit in omnibus mulieribus si ita uis innocentiae durasset, quia tunc perperissent sine dolore qui nunc est poena peccati, secundum sententiam diuinam, Gen. 3. unde proles

nata fuisset per dilatactionem membrorum naturalium, & non per fractionem, vel diuisionem, quae in sententibus non potest esse sine dolore. Et hanc opinionem videntur tenere Greg. & Ambrosius super illo verbo Lucae 2. omne masculinum, &c. Ibi enim dicit Gregorius sic hoc autem legitur decretum in solo incarnato Deo singulariter, & ab aliis differenter impleri videtur, ipse namque solus ineffabiliter conceptus, ac incomprehensibiliter editus virginalem vterum aperuit, non autem conuoluit referatur seruans & post partum mirabilem inuolubiliter signaculum castitatis. Et Ambrosius dicit idem. Non enim rursus coitus uulvae virginis fecerit referant, sed immaculatum semen inuolubiliter vtero spiritus sanctus infudit. Et subdit quod pertinet ad propositum dicere: Qui ergo uulua sanctificauit aliena, vt nasceretur propheta, hoc est, qui aperuit matris suae uulua, vt immaculatus exiret.

12. Ad secundum de resurrectione Christi clauso tumulo dicendum est qd in nullo textu sacrae scripturae habetur qd Christus resurrexit clauso tumulo, & ideo assertio contraria non preiudicat fidei, nec scripturae: quod si ex dictis aliquorum sanctorum habeatur quod Christus resurrexit clauso sepulchro, accipiendum est pro opinione, & si hoc dictum esset approbatum per ecclesiam, tunc respondendum est, sicut in tertia solutione dicitur statim.

13. Ad tertium cu dicitur qd Christus intrauit ad discipulos post resurrectionem inanis clausis, absolute dicendum est hoc esse verum, qd cu fores essent clausae uenit Iesus, sed non dicit qd intrauit per ianuam clausam: cu enim corpus gloriosum possit moueri per aere, sicut per terram, & Christus uirtute diuina potuit corpus suum ostendere & occultare prout uoluit, potuit enim intrare ad discipulos per fenestras vel aliquem alium locum, & tunc primo se ostendere quando fuit coram discipulis, & sic uerum uenit clausis ianuis, sed non per ianuam clausam, & si per ianuam intrauit, potuerit tamen per subito aperiri & subito claudi, ita vt apertio & clausio lateret discipulos, & quia res non dicit fieri quando non innotescit, ideo dicitur fuisse clausae, qd apertio earum nulli apparuit, & hoc modo posset dici surrexisse clauso sepulchro, si illud alibi legere.

14. Vel posset dici qd Christus ratione qua Deus habuit in sua potestate corpus & figuram corporis sui, ita qd potuit figuram corporis mutare in angustiam, & sic intrare per quancunque rimam ianuarum eis remanentibus clausis: & quoniam aliqui dicant hoc non fuisse conueniens, nullus tamen dicit quin fuerit possibile Christo in quantum Deus est, conuenientius autem videtur ponere modum qui ab omnibus conceditur possibilem, quam ponere illum qui a pluribus impossibilis reputatur. Batus etiam Augustinus videtur hunc modum tenere. Potest etiam aliter responderi ad tres praedictas instantias, dicendo, quod si Deus potest facere, & facit quod idem corpus Christi sit simul in caelo & in sacramento abique hoc qd sit in medio, multo fortius potest facere qd idem corpus sit successiue in locis distantibus, & non in medio: & sic potuit Deus facere qd corpus Christi primo fuisset in vtero matris, & postea extra abique hoc quod fuisset in medio simul cu corpore matris. Et idem potest dici de egressu corporis Christi de sepulchro clauso, & de ingressu eius ad discipulos ianuis clausis, & istud est possibile Deo, quod prima facie apparet possibile quia id quod fide tenemus de similitudine existentis realis corporis Christi in caelo & in sacramento, & de similitudine eiusdem in pluribus sacramentis, tunc praedictae instantiae sumptae ex dictis scripturae sunt elare solutae, & omnes auctoritates sanctorum & doctorum praedictae loca scripturae exponenti.

15. Ad quartum dicendum quod siue ponatur caelum diuisibile per naturam, siue per uirtutem diuinam, non oportet corpus Christi in ascensu ad caelum fuisse simul cum corporibus sphe- raeum, sed cessit corpus corpori. Et si dicatur quod omne diuisibile est corruptibile: dicendum quod non oportet, quia diuisio non arguit corruptibilitatem illius in quibus est, sed addit facilitatem, quia corruptibile diuisum in plures partes facilius corrumpitur quam si esset integrum, quia singulae partes minus possunt resistere corruptioni, quam totum integrum, diuisio tamen non dat eis corruptibilitatem, sed supponit: patet, quia si esset quantum mathematicum certe quantuncunque diuideretur non corrumpetur. Non enim corrumpitur a contrario, quia quantitas contrarium non habet, nec corruptione subiecti quia subiectum non habet, vt ponitur, nec diuisione ad minima, quia tale quantum secundum se diuisibile est in infinitum, nec est possibile peruenire ad minimum, neque coniunctum toto, neque separatum a toto: patet ergo qd diuisio non arguit corruptibilitatem talis illa quae fieret uirtute diuina, nec caeli dicuntur solidissimi taliter quod possint uirtute diuina diuidi, & praebere transitu corporibus gloriosis ad celum empyreum, sed dicuntur solidissimi, quia naturaliter sunt incorruptibiles. Videtur etiam qd rationabiliter oportet hoc ponere, quia nisi celum sit secundum aliquid sui diuisibile, ita vt cedat corpori glorioso, necessarium est qd corpora gloriosa nunquam possint esse in caelo, nisi semper sint simul cu alio corpore, qd forte reputaret aliqui fatum absurdum.

16. Ad quintum dicendum qd corpus Christi prout spectat ad genus substantiae est uere in sacramento altaris, nec illud est contra dicta, nisi ponatur quod in eodem sacramento sit quantitas corporis Christi, quia sola quantitas impedit coexistenciam plurium corporum in eodem loco: sicut autem ostensum fuit prius non est necesse quod quantitas corporis Christi sit in hoc sacramento, nec ex vi conuersionis vt omnes concedunt, nec ex concomitantia aliquis, quamuis vnum ab altero non separaretur vt plenius fuit superius declaratum. Item secundum omnes corpus Christi non est in sacramento altaris quantitativum, sed sub qualibet parte hostiae, quantumcumque minima est totum corpus Christi. Unde non potest ibi uideri, nec a seipso, nec ab alio, vt declaratum fuit prius in praecedentibus, nec vt sic competeat sibi aliquis motus vel actio seu passio: quod autem querimus vtrum uirtute diuina vnum corpus possit esse cu alio, intelligimus hoc de existentia quantitativae vtriusque corporis, videlicet vtrum duae quantitates duorum corporum sibi inuicem quantitativae comparatae possint esse simul in eodem loco: sic enim videtur procedere declaratio primae opinionis quae dicit, qd sicut calor potest impediri ne occupet locum alterius, et ne pellat aliud corpus ex eodem loco, quia hic est effectus quantitatis posterioris & eius diffusione. Cōstat etiam qd motus localis non competit nisi quanto & quantitativum sumpto tam mobili quam medio: natiuitas autem Christi & egressus eius ex vtero, & ingressus eius ad discipulos post resurrectionem, & ascensus eius in caelum fuerunt per verum motum localem, ergo competeat Christo vt quanto, non sic autem coexistere esse in sacramento, & ideo non est simile hinc & inde. Qui ergo uellet tenere vii ista, posset respondere ad rationes primae opinionis declaratis modum quo sit possibile duo corpora quantitativae sibi inuicem coparata simul esse.

17. Ad primum dicendum quod non est simile de calefactione respectu caloris et de occupatione loci respectu quantitatis, quia per calefactionem sit aliqua natura in calefacto (scilicet calor) qui uirtute diuina potest impediri ne fiat cōseruando qualitate opposita, propter quod calidum preterit calefactibili potest uirtute diuina impediri ne calefaciat, sed ad occupare locum non sequitur aliqua natura absoluta ex praesentia locati ad locum vel cōseruatio, sed ex hoc solo occupatur locus a locato, quod locatus habet intra locum distentionem suam partium: cu igitur hoc sit essentialis locato prout est quantum (vt prius probatum est) impossibile est quod locatum sit in loco & non occupet locum, ac per consequens sit impossibile alteri superoccupanti.

18. Ad secundum dicendum quod Deus potest facere quod corpus sit quantum & non occupet locum, quia potest facere corpus sine loco: sed supposito quod corpus sit localiter in loco, non potest fieri quod non occupet locum, quia occupare locum est habere in loco partes positione distantes a se inuicem, & ab omni alia quantitate, & illud non est aliquid aliud quam esse quantum (vt declaratum fuit prius) nec in proposito facit difficultatem corpus continens aliud in quo contentum dicitur esse in loco, quia si duo corpora ponerentur esse in eodem loco cōtinente, & postea corpus continens totaliter annihilaretur non propter hoc praecedentia corpora defineret simul esse, & quoniam ista similitudo non esset secundum locum, esset tamen secundum positionem partium quae semper est incompossibilis in quantitate, cu distantia partium quantitatis sit essentialiter intrinseca quantitati.

19. Ad tertium dicendum quod Deus potest seruare distinctionem partium sine distinctione locorum, quia potest facere plura corpora quorum neutrum sit in loco: non potest tamen facere quod duo quanta sint distincta & partes earum sint positione indistinctae, cu hoc sit contra rationem intrinsecam quantitatis, & quia hoc sequeretur si poneretur plura corpora in eodem loco, ideo illud non est possibile. Ad formam ergo rationis dicendum, qd non prohibentur esse plura corpora in eodem loco, quia locus sit causa distinctionis corporum, sed quia distinctio corporum requirit distinctam positionem eorum quam non cōpatur vnitas loci: sic ergo videtur quibusdam quod duo corpora quantitativae sumpta eorum uirtute possint esse simul in eodem loco. Si autem alterum eorum non cōpararetur ad aliud quantitativae, sicut est de corpore Christi in sacramento, vel alio modo Deo possibilibus licet nobis ignoto, tunc vnum corpus posset esse cu alio simul in eodem loco, sed alterum non esset ibi localiter seu quantitativae. Unde non est absolute & simpliciter dicendum qd duo corpora nullo modo possint esse simul uirtute diuina, sed solum quando sibi inuicem cōparatur quantitativae & ad locum: & hinc conclusio sic intellecta non obuiat dicta scripturae, nec auctoritates sanctorum quas vsque nunc uidimus. Et si quis cōtendat oppositum esse verum, quia falsa fide & ueritate melius iudico alieno intellectui cedere quam cōtenti bus deferuire: et respondeo ad rationes vtriusque partis sicut cōmuni respondere.

20. AD PRIMVM dicendum est qd non est simile de ex-

istentia vnus corporis simul in pluribus locis, & de existentia plurium corporum in eodem loco. Primum enim implicat expressam contradictionem, quia illud quod est circumscriptiue in distantibus locis oportet qd sit distinctum distinctione locorum: quia quicquid est circumscriptiue in loco aliquo totum cōtinetur ab ipso, ita qd nihil cōtenti est circumscriptiue extra cōtinentem. Propter quod illa quae sunt in distinctis locis circumscriptiue necessario distincta sunt, & quia est contra rationem vnus quod sit distinctum, ideo si vnu corpus esset in pluribus locis circumscriptiue, esset vnum & non vnum seu indistinctum quod implicat contradictionem, sed ponere plura corpora in eodem loco solum videtur repugnare distinctioni eorum non repugnat autem, quia prima distinctio corporum non est per loca, sed per seipsa vel per quantitates suas, & ita uirtute diuina potest cōseruari non obstante vnitate loci.

21. Ad secundum potest dici quod non potest per imaginationem fingi quod in vno loco sint plura corpora, quia imaginatio non transcendit quantum, & ideo per imaginationem semper capiuntur plura quanta, vt situ distincta, sed intellectus qui est altior imaginatione potest concipere quod licet quantum in se habeat partes positione distinctas, tamen comparando vnum quantum alteri non oportet quod sic distinguantur, adeo quod vnum expellat aliud de eodem loco, vel situ. Cu ille sit actus secundus quantitatis a quo quantitas potest uirtute diuina priuari.

22. Ad tertium dicendum quod non est simile de duobus accidentibus respectu vnus subiecti, & de duobus corporibus respectu vnus loci: quia accidentia se habent informatiue ad subiectum, corpora autem se habent ad locum extrinsece. Item quoniam duo accidentia absolute forte non possint esse in eodem subiecto (vt duae albedines) tamen ab aliquibus ponitur quod duo accidentia respectiue possint esse in eodem subiecto, sicut in vno patre duae paternitates respectu duorum filiorum. nec est dubium quin in duobus subiectis sint duo accidentia relatio per comparisonem ad vnum, sicut in duobus filiis sunt duae filiationes per comparisonem ad vnum patrem, & illud (vt videtur) potest sufficere ad propositum, quia esse in loco dicit respectum corporis ad locum, propter quod nihil prohibet quin duo corpora si mul habeant duo vbi, respectu eiusdem loci.

23. RATIO in oppositum quamuis sit ad cōmunem conclusionem, tamen solui potest, quia non est simile de duabus completis naturis respectu vnus suppositi, & de duobus corporibus respectu vnus loci: quia natura cōstituit suppositum ratione modi essendi in se, qui non sit de intrinseca ratione naturae potest ab ea separari, & tunc talis natura non cōstituit suppositum, sed alia a qua non separabitur dictus modus, & tunc erunt plures naturae in eodem supposito, sed occupare locum cōuenit quanto ratione eius quod est de intrinseca ratione quati. scilicet ex eo qd habet partes positione distantes, propter quod illud non potest a quanto separari, nec per cōsequens potest separari quod non occupet locum in quo est. Ad auctoritatem Damasceni respondendum sicut ad dictum euangelij quod allegat.

QUESTIO VII.

Vtrum corpora gloriosa ratione suae agilitatis possint moueri in instanti de loco ad locum.

DENDE queritur de agilitate corporum gloriosorum: & queritur vtrum corpora gloriosa ratione suae agilitatis possint moueri in instanti de loco ad locum. Et videtur quod sic: quia omne quod mouetur, aut mouetur in tempore, aut in instanti, sed corpora gloriosa post resurrectionem non mouebuntur in tempore, quia tempus non erit eo quod motus caeli cessabit, ergo ille motus erit in instanti.

2. Item illud quod mouetur eque cito ad locum propinquum & ad distantem mouetur in instanti, sed corpus gloriosum mouebitur aeque cito ad propinquum & ad distantem. Unde Aug. dicit in questionibus de resurrectione, quod corpus gloriosum vtraque intervallo pari celeritate pertingit, ergo &c.

3. Item Aug. dicit de ciuitate Dei 22. quod vbicumque fuerit spiritus, ibi erit & corpus, sed motus voluntatis secundum quem spiritus vult alibi esse est in instanti, ergo & motus corporis gloriosi erit in instanti.

4. IN CONTRARIVM arguitur, quia vnum corpus non potest simul esse in pluribus locis, vt fuit dictum supra immediate, sed si motus localis corporis gloriosi esset in instanti, tunc corpus gloriosum esset simul in pluribus locis. Sicut quilibet parte medij, & in termino, ergo impossibile est quod corpus gloriosum moueatur in instanti.

5. Item motus est actus imperfectus, sed beati post resurrectionem habebunt omnem perfectionem qua habere debent, etiam locum

secundum locum: quia iuxta sua merita habebunt locum propin-
quorem vel minus propinquum ad Christum, ergo videtur quod
omnino non mouebuntur, nec in tempore, nec in instanti.

6. **RESPONSIO.** Circa questionem istam videnda sunt
tria. Primum est, an corpora gloriosa sint futura agilia. Secundum
est, an quandoque mouebuntur de loco ad locum, & quasi modo,
an motu animali seu processiuo quo mouetur totum per partes,
an alio motu quo mouetur totum secundum se. Tertium est an mo-
tus eorum possit esse in instanti, an necessario fiat in tempore.

7. **QVANTVM** ad primum sciendum est quod in homi-
ne est duplex motus. Vnus secundum naturam elementi predo-
minantis quo mouetur naturaliter deorsum sicut cetera grauia.
Alius est motus cuius principium est anima, & est progressiuus. Et
est triplex differentia inter istos motus, vna ex parte principiorum:
nam principium primi motus est merè a parte corporis, & nullo
modo ex parte anime, nam si corpus esset sine anima, nihilominus
moueretur tali motu si esset sursum & non esset aliquid detinens,
sed principium secundi motus est aliqua pars corporis, non vt est
merè corporis, sed vt animati, vnde talis motus non compereretur
corpori sine anima. Secunda differentia est: quia primus motus est
ad determinatum vbi, & vniuersimode, quia sequitur formam natu-
ralem. Secundus autem motus est ad diuersa vbi & difformiter, quia
sequitur apprehensionem quae variari potest secundum diuersa
appetibilia: & ideo homo vel aliud animal potest variare motum
progressiuum ad diuersa vbi, & diuersimode tardè vel velociter.
Tertia differentia est, quia homo vel aliud animal potest siliere
motum progressiuum, nam propter cognitionem qua informatur
imaginatiua hominis vel alius animalis potest homo vel aliud
animal suum motum siliere, sed non alium qui est ex natura elemē-
ti predominantis: si enim homo esset sursum, nec esset retinens ip-
sum, necessario caderet, nec cadens posset siliere motum sui calis.

8. Ex hoc ad propositum, agilitas dicitur habilitatem in corpore
ad facilius mouendum secundum motum localem, non quidem
secundum motum quo animal mouetur secundum naturam ele-
menti predominantis, quia sic corpus mortuum esset agilius quā
vium, quia tanquam ponderosius citius mouetur deorsum quam
corpus viuum, & tamen nullus dicit corpus mortuum agile. Item
agilitas videtur esse cōditio mouentis seipsum: sola enim anima
ta mouet se, & solū secundum motum progressiuum, propter
quod agilitas est habilitas in corpore ad facilius & propius se mo-
uendum motu progressiuo. Hanc autem agilitatem rationabile est
ponere in corporibus beatorum: quia sicut dictū fuit prius, in bea-
tis corpus est plenè subiectum spiritui. Spiritus autem vel anima
comparatur ad corpus non solū vt forma, sed etiam vt motor, et
ideo debet esse ei subiectum non solū vt formali perfectioni, sed
vt motori: propter quod sicut corpus per impassibilitatem plenè
subiicitur anime vt formae vel perfectioni, sic per agilitatem plenè
subiicitur ei vt motori, adeo vt facilius & propius se moueat
fatigatione celerrimè mouetur secundum imperiū voluntatis.

9. Per quid autem sit agilitas ista, non est omnino clarum. Vi-
detur tamen quod sit per ablationem grauitatis a corporibus bea-
torum, quod patet primo per auctoritatem Aug. 22. de ciuitate
Dei, qui dicit, quod omnipotens Deus abtulit a beatis grauitatis
pondus. Et arguitur per rationem, quia talis agilitas vel erit per so-
lam ablationem grauitatis, vel per collationem alicuius qualitatē:
si per ablationem grauitatis habetur propositum. Si dicatur quod
per collationem alicuius noue qualitatē, aut ergo illa qualitas in-
clinabit ad motū, aut solū faciet quod grauitas corporum non im-
pediat, nec retardet motum progressiuum beatorum. Si inclinet ad
motū tunc inclinabit ad determinatū motum & ad determina-
tum locū, quia inclinabit per modū naturae & non per apprehē-
sionem, cum non ponatur qualitas cognoscitiua vel appetitiua,
& tunc beati non possent moueri in contrariū nisi cū difficultate
quod est inconueniens. Si autem illa qualitas solū faceret quod
inclinatio grauitatis non impediret aliū motum, cū melius sit
facere aliquid per pauciora quam per plura, ideo melius est di-
cere quod grauitas auferatur & per consequens inclinatio graui-
tatis, vel quod virtute diuina impediatur eius inclinatio actualis
sicut impediret in qualitatibus actiuis, quā quod ponatur aliqua
qualitas quae grauitatē nō tollat, sed inclinationē eius impedi-
at, quia illa qualitas non impediret, nisi quia ad oppositū inclina-
ret, & tunc impediret agilitatē quae est ad omnē locū. Et confir-
matur hoc, quia fatigatio & tarditas in motu progressiuo cōue-
nit ex duabus causis. Vna est propter resolutionē membrorum seu
organorum deferuentiū motui ex qua debilitantur. Alia est, quia
motus progressiuus non est secundū naturalem inclinationem
corporis, ille enim est deorsum ratione grauitatis. Prima autē
causa tollitur a corpore glorioso per impassibilitatem
ratione cuius organa motus nulla patiuntur resolutionē, nec per
consequens debilitationē. Secunda autē tollitur per agilitatē, nō
aliter quā per sublationē grauitatis vel per impedimentum soae
actualis inclinationis, nec ex hoc deperit aliquid pertinetens ad

suā perfectionē: quia grauitas nō sic est de integritate corporū,
vt sunt aliqua membra quae in patria nullū habebūt vsum, sicut nec
grauitas, nec est necessaria corporibus, nisi vt per eā moueantur
ad loca naturalia in quibus cōseruantur, tali enim cōseruatione
nō indigent corpora gloriosa, quare &c. & sic patet primum.

10. **QVANTVM** ad secundum tenendum est quod corpora
gloriosa quandoque localiter mouebuntur, quod etiā de ipso
Christo credibile est, quia virtus procedens in actum exercitiū
potentior & perfectior apparet quā si non extret in actū (actus
enim manifestat virtutem) cum ergo in beatis sit virtus motiua
perfecta ex parte anime, & summa habilitas ex parte corporis,
rationabile est quod quandoque beati moueantur motu progres-
siuo qui solus apparet in nobis esse causatus ab anima per appre-
hensionem & appetitum, & exercitior per motionem determina-
tarum partium corporis quae organice huius motui deferuntur.

11. Vtrum autem competat eis alius motus quo moueatur cor-
pus ab anima non organicè, id est non pars per partem, sicut
nunc fit, sed totum simul, & ex quo, quemadmodū graue descen-
dit deorsum, & leue fertur sursum. Videtur quibusdā quod sic.
12. Quod probant, quia in anima est virtus sic mouendi actiua
& in corpore est virtus passiva optimè disposita, vt sic mouean-
tur, ergo talis motus erit vel poterit esse in corporibus gloriosis.

Cōsequētia patet, quia posito sufficienti motiua, & mobili suffi-
cienter disposito sequitur motus vel saltē poterit sequi. A neces-
sariis declaratur quātū ad duas partes eius. Primum quod in anima
sit talis virtus motiua, quia inconueniens videtur quod anima se-
parata nō posset se mouere ad vbi sibi cōueniens, alioquin esset
imperfectior quocunque corpore in vniuerso: nam omne corpus
naturale sibi derelictū mouetur per virtutē quā habet ad vbi sibi
cōueniens, sed talis motus anime separatae nō fieret organi-
cè, ergo in anima separata est virtus ad mouendum nō organicè:
nec illud repugnat suae perfectioni, quia angeli qui sunt perfectio-
res animabus separatis mouentur de loco ad locū & nō organicè.
13. Item ex parte corporis videtur esse cōueniens dispositio
ad talem motum. Nam corpora beatorum secundū omnem par-
tem sui sunt simpliciter & immediatè subiecta anime & spiri-
tui, & ideo possunt simul secundū omnem partem sui immediatè
ab anima moueri, & non vna pars mediante alia.

14. Istud autem merè videtur hēritium & inopinabile, ponē-
do quod in homine non sit alia forma praeter animam rationa-
lem, quia secundū hoc pars essentialis hominis quae distinguitur
ab anima est sola materia, cui ergo mouens & motum primo sit
aliud & aliud (quia nihil a seipso mouetur) primo sequebatur quod
sicut anima esset mouens tali motu, sic materia prima esset pri-
mò mota ab ipsa quod est impossibile, quia omne motum oportet
esse ens actiua: si verò in homine sit alia forma praeter animā
per quam corpus sit actiua, adhuc talis motus videtur esse fi-
ctus: quia secundū istos in anima post resurrectionem non erit
aliqua noua virtus ad mouendum praeter illam quā habuit dum
esset in corpore corruptibili, & quam retinuit dum esset separa-
ta, sed constat quod omnis virtus motiua quam nunc habet ani-
ma est motiua corporis solū vno modo scilicet organicè, pro-
pter quod & natura dedit corpori partes organicas determina-
tas ad hunc motum, & differentes secundū differentiam motus
sicut aliae partes sunt in animalibus progressibilibus, & aliae in
auiibus: ad alium autem motum qui est totius corporis secundū
se totū nullam dispositionē dedit, propter quod videtur hēritium
quod virtus anime aliquo modo se extendat ad illum motum.

15. Nec valent rationes quas ipsi adducunt: cum enim dicunt
quod inconueniens est quod anima separata non moueat se de loco
ad locum, absque dubio inconueniens est secundū omnem phi-
losophiam quod aliquid moueatur localiter nisi corpus. Et hi ab
aliquibus theologis ponatur anima separata moueri vel ange-
lus, motus hinc & inde dicitur simpliciter æquiuocè, & ex ta-
libus non potest sumi efficax argumentum. Item dato quod ani-
ma haberet talem virtutem mouendi, non sequebatur quod ha-
beret talem virtutem ad mouendum corpus secundū illum
motum, sed potius oppositum, cum alterius rationis sit motus
anime & motus corporis.

16. Quod autē additur quod in corporibus gloriosis erit per-
fecta dispositio ad illū motum, falsum est, immò nulla: sicut enim
pro nunc & pro tunc corpus viuificabitur ab anima, vna tamen
pars per prius quā alia, quia omnes alie mediante corde, sic &
multo amplius corpus mouebitur ab anima non secundū om-
nes partes primo & ex quo, sed secundū vnam mediante alia
sicut ipsa dispositio organorum hoc ostendit. & sic patet secundum

17. **QVANTVM** ad tertium dicendum quod motus cor-
porum gloriosorum nō erit in instanti, sed in tempore: quia omnis
motus corporis qui est ab extremo in extremum per mediū ne-
cessario est in tempore, sed omnis motus corporis gloriosorum erit
huiusmodi, ergo &c. Maior patet: quia ratio mediū est quod prius
attingatur a mobili quā extremū, vt apparet ex quinto physico
rum

rum, prius autem & posterius non sunt nisi in tempore. Minor
probat, quia nulla virtus creata potest immutare cursum na-
turae, sed cursus naturae in motu locali est quod sit de extremo
in extremum per mediū: virtus autem motiua corporum glori-
osorum erit virtus creata, virtus anime, quare necesse est quod
motus ille fiat in tempore.

18. **AD** rationes in oppositum. Ad primam dicendum quod li-
cet post resurrectionem non sit tempus quod est passio primi mo-
tus, erit tamen tempus quod est mora continua & successiva mo-
tus qui tunc fiat.

19. Ad secundam dicendum quod corpora gloriosa non æquē
cito attingent distans sicut propinquū. Et quod dicit Aug. quod
erit par celeritas, intelligendum est quātū ad hoc quod erit
quali imperceptibilis excessus vniuersi respectu alterius propter
mirā celeritatem motus: propter quā aliqui dixerunt quod ta-
lis motus fiet in instanti, quia fiet in tempore quasi imperceptibili.

20. **AD** tertiam dicendum quod illud quod modicum est nihil habere
videt, vt dicitur 1. physicoz, et ideo dicimus statim esse factū,
quia factum est post modicum: & sic per hunc modū dicit Aug.
quod vbi spiritus voluerit, statim corpus erit, quia cito post. Iterū
voluntas beatorum erit ordinata vt nō velit se esse alicubi pro
aliquo instanti pro quo nō possunt ibi esse. Et ideo quocunque
instanti determinabit voluntas pro illo erit ibi corpus, igitur &c.

QUESTIO VIII.

Vtrum corpora gloriosa habeant claritatem.

DISTINCTIO. Quæritur vtrum corpora gloriosa
habeant claritatem. Et arguitur quod non,
quia lux & color requirunt in corpore dispo-
sitiones contrarias, quia lux requirit corpus
perspicuum non terminatum per opacum:
color autem requirit perspicuum termina-
tum, vt patet ex lib. de sensu & sensato, sed
constat quod corpora gloriosa erunt termi-
nata colore, cū color pertinet ad pulchritudinem corporis, er-
go non erunt clara seu lucentia.

2. Item corpus luens nō est perspicuum visui, sed occultat quod
est post se (vt patet de corporibus astrorum & de igne apud nos)
sed corpora gloriosa erunt perua visui. Dicit enim Grego. 18.
mora, ex ponens illud Job 28. Nō ad quæbatur ei aurum vel vi-
trum quod patebit corporibus oculis, ipsa etiā interior corpo-
ris harmonia, ergo (vt videtur) illa corpora non erunt lucentia.

3. Item corpus clarum vel lucens praefens visui ex necessitate
videtur, sed corpus Christi quod erat gloriosum, praefens visui
discipulorum euentum in Emmaus non fuit visum clarum, nec lu-
cens, ergo &c.

4. **IN CONTRARIUM** est scriptura in quā plurimis
locis dicitur enim Sapient. 3. quod fulgebūt iusti tanquam scintille
in arundinetis. & Mat. 13. fulgebūt iusti sicut sol. &c. Et 1. Cor.
15. stella differt a stella in claritate, sic & resurrectio mortuorum.

5. **RESPONSIO.** Aduertendum est quod nomen clarita-
tis quantum ad suam primam impositionem importat proprie-
tatem luminis, sicut & suum oppositum, obscuritas importat
conditionem seu proprietatem oppositam contrariè vel priua-
tiue luminis. Sed quia mediante lumine perficitur in nobis prima
& potissima cognitio sensitiua quā habemus, scilicet visiva, per
quam res potissime nobis manifestantur, & cuius natura trans-
fertur ad omnes alias cognitiones per quas aliqua veritas nobis
manifestatur: ideo nomen claritatis transfertur ad omnem ma-
nifestationem veritatis, vnde omnem veritatem nobis manife-
stam dicimus esse clarā, & per consequens omne quod est sui
bene manifestatum dicimus esse clarum.

6. Et secundū hoc potest dici quod claritas erit dupliciter in
corporibus gloriosis. Primum secundū vltimum modū. In quan-
tum clarum dicitur illud quod seipsum bene manifestat tanquā
habens puritatem naturae suae speciei. Sic enim corpora glorio-
sa erunt clara, quia qualitates eorum maxime ad visum pertine-
res (vt color & figura) erunt purissime: nihil impuritatis habē-
res admixtum, & hoc nullus negat. Sed quātū ad primum mo-
dum potest dici quod claritas erit in corporibus gloriosis dupli-
citer. Vno modo sicut est claritas in corporibus bene teris &
politis ex incidentia radiorum solis vel alterius corporis lumi-
nosi: quia claritas est valde magna, si corpus sit politum valde
& tersum, sicut aurum vel argentum, vel gladius valde limatus.
Cōstat autem quod corpora gloriosa erunt valde polita & tersa,
propter quod ex incidentia radiorum solis & aliorum lumina-
rum fulgebunt maxima claritate, nec adhuc est aliqua dubitatio.

7. Alio modo ponitur in corporibus gloriosis claritas a qui-
busdam dicentibus, quod sicut lux est intranea qualitas solis vel
alterius corporis luminosi, sic etiam erit intranea qualitas cor-
porum gloriosorum.

8. Et illud est difficultius ad intelligendum. Primum, quia talis cla-

ritas non videtur ponenda in corporibus gloriosis propter hoc
quod magis delectent visum aspicientium: quia non experimur ip-
sorum delectatio est in aspiciendo pulchritudinem coloris & figu-
rae hominis, quā in aspiciendo claritatem solis etiam si in eius
aspectu non lederetur visus. Secundo, quia difficile est videre
quomodo color & lux intensi (qualis secundū hanc opinionem
ponitur in beatis, ponitur enim æqualis luci solis) possit stare
cū colore, nihilominus propter hoc nō est negandum quin Deus
possit dare talem claritatem corporibus gloriosis. Cuius ratio
est, quia illa quae secundū naturam possunt stare simul vtroque
vel altero existente in gradu remisso sue speciei, possunt vtrū-
te diuina simul esse vtroque existente in gradu intensissimo sue
speciei, sed lux & color sunt per naturam in eodē subiecto vtro-
que vel saltem altero existente in gradu remisso, ergo virtute di-
uina possunt esse simul vtroque existente in gradu intensissimo.
Maior patet, quia illa quae sunt separatarum specierum & com-
patiuntur se in aliquo gradu non habent formalem oppositio-
nem, quia formalis oppositio deriuatur in toto ambitu: quae au-
tem non habent formalem oppositioem possunt secundū totū
ambitum sue speciei simul esse virtute diuina, quia ibi nulla im-
plicatur contradictio loquendo de formis diuersarum specie-
rum. Minor similiter declaratur, quia in noctilucis simul itant
color & lux vt apparet ad sensum, & sic videtur quod virtute di-
uina corpora gloriosa possunt simul esse colorata & lucentia.

9. **AD ARGUMENTA** in oppositum respondendum.
Ad primum dicendum quod lux & color nō requirunt neces-
sariò oppositas dispositiones in subiecto absolute, sed per compa-
rationem ad causam naturalem effectiuiam quae non potest cau-
sare colorem, vel lucem in subiecto nisi mediante aliis quae
respectu coloris & lucis ponunt contrarias dispositiones. Clari-
tas autem quae erit in corporibus gloriosis non erit a causa na-
turali, sed immediatè a Deo, & ideo non requirit in subiecto di-
spositionem colori contrariam. Et si quis querat quid istorum
videbitur in corpore glorioso lux an color? Dicendum est quod
vtrunque simul: quia illa simul non videantur in noctilucis
causa est, quia de die quando color eorum videtur lux seu clari-
tas eorum quae est minima non apparet propter praesentiam ma-
ioris claritatis scilicet solis. De nocte vero eorum lux videtur
& nō color, quia color nō percipitur nisi lumine illuminetur: est
enim color motius visus secundū actū lucis, vt dicitur secūdo
de anima. Lux autem talium nō sufficit ad illuminandum mediū
sic vt color videatur, quāvis sufficiat ad visum quod ad seipsum.

10. Ad secundum quod corpora bonorum possunt esse perua
respectu oculi beati propter poros subtilissimos in eis existentes,
qui propter efficaciam oculi glorificati sufficiunt ad manifestan-
dum interiora corporis quantum oportet, & nihilominus cum
hac peruietate optimè itat quod colorata vel lucentia, licet non
bene appareat quomodo possent esse simul perua vt vtrumque
lucentia vt sol.

11. Ad tertium dicendum quod corpus clarum seu luens praefens
visui bene dicitur necessariò videtur, nisi virtute diuina
impediatur actio visibilis in visum. Sed quia beatis ad nutū aspi-
cet diuina virtus, ideo beati non ex se, sed ex diuina virtute aspi-
scentem possunt facere quod claritas eorum praefens visui nō im-
mutet ipsum. Nec bene apparet quomodo hoc posset fieri circa
corpus gloriosum virtute anime, quia nō est in potestate virtutis
creatae suspendere actionem naturalem actiui in passiuum ap-
proximatum & dispositū, sicut nō est in potestate hominis, vel
angelī quod ignis approximatus stupet: nō cōbureat eam: & simili-
ter nō videtur quod sit in potestate anime quantumcumque glo-
rificatae quod corpus suum si sit luens, & clarum, & praefens vi-
sui nō immutet ipsum, quamuis hoc posset fieri diuina virtute.

Sententia huius secundae partis distinctionis
xliiij. in generali & speciali.

DETERMINATO de resurrectione bonorum
hic determinat de resurrectione malorum,
& cū hoc sequitur illa pars superioris distinctae,
in qua determinat resurrectionē mortuorum
ibi, illud etiā & sic sunt duae partes principa-
les quarū prima habet duas partes. Primum
enim determinat de resurrectione malorum
quātū ad naturā. Secundo quātū ad poe-
nam ibi, quae solet. & illa habet duas partes secundū quod duas
questiones incidentes mouet. Secunda ibi, cū autem confect.
2. **PROPONIT** ergo magister quod donati cū membris
suis resurgent, sed cū Aug. relinquit sub dubio, vtrum resurgat
cū deformitatibus: patienter tamē damnati in corporibus poe-
nam nō tamen consumuntur, sicut animus dolorem sentit & nō
corpus. Deinde quærit vtrum daemones corporali igne crucie-
tur. Et respondet quod ille ignis corporalis erit, & miro modo allu-
gabitur spiritibus demonum, sicut spiritus nostri miro modo allu-
gantur

gantur corporibus, & cruciabit ille ignis aërea corpora dæmonum, & ponitur modum quem tangit Aug. super Gen. quod anima separata gerunt similitudinem corporum & corporum membrorum: & sic patitur sicut patitur in somnis dum somniat se homo ambulare, vel sedere, vel videre aliquid terribile. In fine dicit, quod foetus abortiuus qui vixerunt in utero matris, & monstra resurgent natura in melius reparata.

Q. V A R S T I O I X.

Utrum ignis inferni sit corporeus.

In quaeritur de his quæ pertinent ad dānatos: & primò vtrum ignis inferni sit corporeus. Et arguitur quod nō: quia ignis corporeus agit ex necessitate nature, & equaliter in corpora eiusdem rationis, si æqualiter sint approximata, sed ignis inferni non ponitur equaliter agere in corpora omnium dānatorum, sed differenter secundum modum culpæ, ergo non est ignis corporeus. Minor probatur per Greg. 4. dialog. qui dicit sic: Vnus quidem est gehennæ ignis, sed nō vno modo omnes cruciatur peccatores: unusquisque in quantum exigit culpa, tantum sentit de pena.

2. Item locus debet correspondere locato, sed infernus non est locus corporeus, ergo nec ignis inferni. Minor probatur per Aug. 12. super Gen. ad litteram ubi dicit: Spiritualem arbitror esse locum ad quem anima deferretur post mortem, non corporalem.

3. Ad idem est quod dicit Dam. lib. 4. cap. ult. Tradetur diabolus & dæmones eius, & homo eius, scilicet Antichristus, & impij peccatores in ignem æternum nō materiale qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus.

4. IN CONTRARIUM est communis doctrina ecclesiæ, & auctoritas beati Gregor. 4. dialog. arguitur, qui dicit sic: Ignem gehennæ corporeum esse non ambigo, in quo certum est dānatorum corpora cruciari.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt duo. Primum est de igne inferni, an sit corporeus. Secundum est de loco inferni, ubi sit positus.

6. Q. V A N T V M ad primum sciendum est quod nō potest sciri per omnimodam certitudinem qualis sit ignis inferni: unde magister dicit in littera ex verbis Aug. Ignis æternus cuiusmodi sit neminem scire arbitror, nisi forte cui spiritus divinus ostendit. Ex dictis enim sacre scripture constat ignē ibi esse, sed qualis sit non potest efficaciter ex illis dictis concludi. Vnum enim de præcipuis dictis sacre scripture ex quo magis videtur concludi quod ille ignis esset corporeus videtur esse illud quod habetur Luc. 16. de diuite epulone qui dicit ad Abraham: Mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. Flammam enim nominat ignem corporeum. Si quis tamen aduertat, ex illo dicto potest efficaciter concludi oppositum quam propositum sic: Talis erat flamma quæ eum cruciabat, qualis erat lingua quam habebat, & qualis aqua quæ petebat, sed constat quod lingua quam habebat non erat corporea, nec digitus Lazari corporeus, nec aqua quam petebat corporea, quia nihil valuisse ei, ergo, ut videtur, nec flamma quæ eum cruciabat erat corporea. Nihilominus tamen quævis ex dictis scripture non possit infallibiliter hoc conuinci, tenendum est tamen illum ignem esse corporeum auctoritate Gregorij & ratione probabiliori: auctoritas Gregorij expressa est ad hoc 4. Dialogo. Ratio etiam probabilis est ad idem, quia pena reprobatorum debet proportionabiliter respondere præmio bonorum, sed beati nō solum præmiabuntur in anima, sed etiam in corpore, ergo mali nō solum puniuntur in anima, sed etiam in corpore, sed ille ignis, nisi esset corporalis non affligeret corpora dānatorum: ex quo ergo ignis necessario ponitur per auctoritatem scripture qui cruciabit dānatos, conveniens est ponere ipsum esse corporeum eiusdem speciei cum igne nostro, cum talis ignis ex se habeat corpus sensibile affligere, quam fingere novum ignem & novam afflictionem: & hac de causa confitetur Augustinus in littera ignem quo affliguntur corpora dānatorum esse corporeum.

7. Q. V A N T V M ad secundum, scilicet de loco inferni, con similitur est dicendum, quia non potest sciri per certitudinem ubi sit, ut patet per Augustinum in littera, & Grego. 4. Dialogo. dicit de hac re temere de hinc nihil audeo. Quidam tamen dicunt infernum esse in superficie terræ ex parte opposita terræ nostre habitabili, quam partem vocant orbem tristem, & hoc videtur sensisse Ildoridius qui dicit, quod sol & luna post resurrectionem in ordine in quo creati sunt stabunt, ne impij in tormentis positi fruantur luce eorum, quæ ratio nulla esset si infernus esset infra terram: quia cum terra sit opaca, ubique quæ starent sol & luna impossibile esset lumen eorum ad infernum pertingere.

8. I S T A tamen opinio communiter non tenetur quin po-

tius credatur quod ex opposito terræ nostre habitabilis non sit nisi aqua quæ secundum naturam circulariter ambit terram, nisi quantum ex providentia divina nostra terra habitabilis est aquis discoperta propter vitam hominis & aliorum animalium respiratium tuendam. Unde communiter tenetur quod infernus esset infra terram, cui alludit dictum scripturæ in pluribus locis. Dicit enim Esaias 14. infernus subtus cōturbatus est in occursum tui. Istæ tunc fidei dicit quod Christus descendit ad inferna, quæ quasi exponit Apostolus Ephe. 3. dicit de Christo. Quid est quod ascēdit, nisi quia primò descendit ad inferiores partes terræ, hoc est ad infernum, in quo insinuat infernū esse infra terrā. Ipsum etiam nomē concordat. Dicitur enim infernus, vel inferus, quia inferius iacet. Persuadetur etiam hoc probabiliter ratione, quia sicut est gravitas & levis in corporibus, sic letitia & tristitia in spiritibus: letitia enim & tristitia sunt quasi pondus & inclinatio spirituum, sed per gravitatem corpora tendunt deorsum, per levitatem vero sursum, ergo similiter locus cōveniens spiritibus existentibus in perpetua letitia, maxime resumptis corporibus debet esse sursum, locus vero cōveniens spiritibus existentibus in perpetua tristitia debet esse deorsum: beati autē & nunc & post resurrectionem erunt in perpetua letitia, dānati vero in perpetua tristitia, propter quod sicut locus cōveniens naturæ beatorum erit sursum in cælo, sic locus cōveniens naturæ dānatorum erit deorsum in profundo terræ, & istū locū cōmuniter vocamus infernū. Hæc persuasione tangit beatus Aug. super Gen. ad litteram.

9. A D argumenta in oppositum dicendum. Ad primum quod sicut corpora beatorum erunt differentis gloriæ secundum differentiam meritorum, sic corpora dānatorum erunt magis vel minus passibilia respectu pœnæ secundum differentiam demeritorum. Et ideo unus & idem ignis equaliter agens quantum est ex parte sua in equaliter affligit corpora dānatorum propter diversam passibilitatem eorum. Vel sicut alij dicunt, ignis ille agit non solum ex virtute nature sue, sed ut instrumentum divinæ iustitiæ: propter quod actio eius modificabitur à principali agente, ut qui plus peccaverunt plus cruciantur.

10. Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de anima separata quæ non exigit locum corporalem, nam Deus potuit tam angelos quam animas separatas produxisse ante mundum corporeum. Et ideo si sic semper remaneret anima, ita quod nunquam corpori reuniretur non oporteret ad eius punitionem assignare locum corporalem. Vel potest dici quod locus ille ad quem animæ deferuntur post mortem dicitur ab Augustino nō esse corporeus non quidem secundum se, sed ratione continentie: quia anima in eo corporaliter nō existit. Vel dicendum secundum aliquos quod Augustinus loquitur opinando & non determinando, quævis verba sua videantur sonare assertionem.

11. Ad tertium dicendum quod fortè Damascenus hæsitavit, an ignis inferni esset corporeus, & ideo fatetur se necesse qualis sit. Vel potest dici quod non negat simpliciter illum ignem esse materiale, sed quod non est materialis sicut ille qui est apud nos: quia nō lucet neque indiget fomentis sicut ignis noster, quævis sit eiusdem speciei quo ad substantiam.

Q. V A R S T I O X.

Utrum corpora dānatorum post resurrectionem patiantur ab igne passionis proprie dicta.

Secundo quaeritur vtrum corpora dānatorum post resurrectionem patiantur ab igne passionis proprie dicta. Et videtur quod non, quia nullum incorruptibile est passibile passionis proprie dicta, sed corpora dānatorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ergo non erunt passibilia passionis proprie dicta. Maior patet: quia secundum Philosophum 6. Topicorum passio magis & magis facta abiicit à substantia, & tandem inducit corruptionem, propter quod omne passibile est finaliter corruptibile. Minor probatur per illud quod habetur apocalyp. 9. In diebus illis quærent homines mortem & nō invenient eam, & desiderabunt mori & mors fugiet ab illis.

2. Item sublato eo quod est principium omnis realis actionis cessabit & omnis realis actio, sed post resurrectionem motus cessabit qui est principium omnis realis actionis, ergo cessabit omnis realis actio, quare & omnis realis passio. Maior de se patet, sed minor probatur: quia sicut se habet motus cordis in animalibus ad alios motus animales, ita se habet motus cordis ad omnes motus inferiores, sed cessante motu cordis necessarii cessant omnes motus animales, ergo motus cordis cessante necessariis omnes motus cessabunt, & etiam omnes actiones inferiores. Minor istius pro simili clara est, se maior istius patet per Aristotelem 8. physicorum in principio, & per Rabi Moysen qui comparat motum cæli motui cordis.

3. Item omnis causa uniuoca reducitur ad æquiuocam, alioquin

quin posset esse processus in infinitum, cum inter uniuoca non sit ordo per se, sed actio & passio quæ inuenitur in istis inferioribus sunt secundum uniuocationem, sicut cum calidū calefaciat aliud, quia forma agētis & terminus actionis sunt eiusdem speciei: oportet ergo quod reducatur in causam æquiuocam & non nisi in motum cæli (ut videtur) ergo eo cessante cessabit talis actio & passio, sed non ponitur alia in dānatis, ergo &c.

4. IN contrarium arguitur, quia sicut corpus cooperatur ad meritum ita cooperatur ad demeritum, sed in bonis in quibus corpus cooperatur ad meritum corpus glorificabatur, & non solum anima, ergo in malis in quibus corpus cooperatur fuit ad demeritum punietur homo nō solum quo ad animam, sed etiam quo ad corpus, hoc autem nō heret si corpus esset impassibile, ergo &c.

5. RESPONSIO. Quæstio ista apud hædæos nō est dubia quantum ad conclusionem, quia hædæi tenent quod dānati grauissimè affligentur non solum in anima, sed etiam in corpore, & non solum vna pena sensibili, sed & pluribus secundum illud Iob 34. Ab aquis inuicem trāsbunt ad calorem nimium. De modo autem passionis est diuersitas, & ideo circa hoc sic procedetur, quia primò ponitur quedam distinctio de passione alia à prædicta scilicet quo ad verba, & deinde ponitur diuersæ opinioniones circa modum patendi.

6. Q. V A N T V M ad primum dicitur sic, quod eū pati sit quoddam recipere, duplex est modus passionis secundum quod aliquid in alio dupliciter potest recipi. Vno modo naturaliter secundum esse naturale: sicut calor ignis recipitur in aëre vel in ligno, & secundum hunc modum receptionis est vnus modus passionis qui dicitur passio naturæ. Alio modo recipitur aliquid in alio per modum intentionalem: sicut similitudo colorum recipitur in aëre vel in oculo, & secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis qui vocatur passio anime.

7. H A C D I S T I N C T I O N E supposita sciendum est quod duplex est modus dicendi circa passionem dānatorum. Vnus est quod corpora dānatorum patientur ab igne passionis animalis nō reali, quæ aliquid transmutatur à sua naturali dispositione: unde non calefacit ab igne, sed solum intentionaliter immutabuntur recipiendo eius similitudinem, & quæ apprehendunt eum ut nocivum, ideo affligentur. Corpora vero gloriosa quævis recipiant similitudinem ignis nō tamen erunt passibilia, quia nihil recipient per modum afflictiui vel lesiui. Ratio autem per quam isti probant quod corpora dānatorum nō immutabuntur naturaliter immutatione ab igne, sed solum spiritualiter est ista: quia primum alteras in cuius virtute omnia alterantia agunt quasi ab ipso mota est corpus celeste per motum suum, sed motus cæli cessabit post resurrectionem, ergo tunc cessabit omnis alteratio naturalis corporum inferiorum ab inuicem, ita ut nullum alterum possit transmutare à sua naturali dispositione, sed quia cessante motu cæli adhuc aër à sole illuminabitur, & differentias colorum ad visum deferret, ideo remanebit passio animalis quæ consistit in receptione speciei sensibilibus per quæ sol affligentur corpora dānatorum: quia sensibile non est nisi solum delectare vel affligere sensum secundum quod agit actio naturæ confortato vel corumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actio spiritualis seu intentionalis, quæ ex peritur quod quod sensibile est in debita proportionem ad sentientiam, delectatur, contrariū autem quando habet in superabundantia vel defectu ledit & contristat, unde colores medij & voces consonantes sunt delectabiles, & inconsonantes offendunt auditum.

8. Contra modum istum arguitur ab alijs, primò contra conclusionem que ponitur. Et secundò contra causam quæ assignatur. Primò contra conclusionem arguitur primò sic: Illud quod nihil reale abiicit sed solum ponit illud quod est naturæ cōueniens nō affligit nec inducit verā passionem quæ sit verè afflictiua, sed per immutationem spirituales nihil reale abiicit, sed solum ponitur id quod est naturæ cōueniens, quia talis receptio est perfectio sensuum, ergo per talem immutationem nihil affligitur, nec talis receptio est passio verè afflictiua. Vtrique præmissarum de se patet.

9. Secundò sic: Per illud quod est cōmune beatis & dānatis non potest poni afflictio dānatorum, sed immutatio spiritualis sensuum à sensibilibus erit cōmunis beatis & dānatis, ergo per illam non potest fieri afflictio dānatorum. Maior patet, quia posita causa cōmuni ponitur effectus communis: & ideo si causa afflictionis esset communis in beatis & dānatis sequere tur quod afflictio esset eis cōmunis, quod nō est verū. Minor similiter patet, quia sensus beatorum immutabuntur à sensibilibus immutatio spiritualis sicut sensus dānatorum, alioquin nō cognoscere sententia quæ dānati cognoscunt quod est eis in cōueniens.

10. Si autem dicatur sicut & tactum est quod beati apprehendent ignem seu immutabuntur ab ipso spiritualiter sicut & dānati, nō tamen apprehendent eū ut sibi nocivum vel læsiuū quo modo apprehendent eū dānati. Contra, quia aut ille ignis erit corporis dānatorum verè læsiuus aut nō, & tu dicis quod appre-

hendent eū ut læsiuum, ergo illa apprehensio erit falsa, & sic non affligentur secundum veritatem ab igne, sed solum ex sua falsa apprehensione, quod est inconueniens: & iterum unde veniret dānatis hæc falsa existimatio quod iudicet ignem eis nocivum, si in veritate nō sit eis nocivus, nō potest dici quod à Deo, quia Deus nulli immittit falsum iudicium sicut nec peruersum appetitū: nec ex seipso, quia dānati post resurrectionem erunt æquè perfecti seu perfectiores sicut nunc sunt, & ideo sicut nunc possunt rectè iudicare de igne verū sit eis nocivus vel nō, ita tunc poterunt, ut videtur. Et iterum: quod sit de alijs sensibilibus aliorum sensuum & maxime visus quod possit immutare sensum intentionabiliter sine reali & naturali immutatione, quod nō omnes concedunt, sensibilia tamen tactus & maxime calor nō videtur immutare sensum tactus nisi naturali immutatione, vel saltem nō sine ea, calor enim nō videtur causare in medio vel in organo nisi calorem, vel si aliud causet nō tamen sine calore, propter quod nō bene apparet quomodo calor ignis possit sensum tactus immutare spiritualiter & nō naturaliter. Si verò ille ignis sit verè læsiuus habetur propositum, scilicet quod dānati affligentur vera passione naturali illata ab igne. Quod patet sic: quia obiectum tempore vel natura præcedit actū potestatis, sed ignis ut verè læsiuus & sub ratione quæ læsiuus hō ut actū ledēs est obiectum actus lis apprehensionis & actualis afflictionis sequentis in dānatis, ergo prius tempore vel saltem natura ignis ledit corpora dānatorum quam apprehendatur & quæ sequatur dolor in eis, sed illa læsio ex quo præcedit omnem immutationem spirituales nō potest esse nisi per immutationem realem & naturalem, quare &c.

11. Sicigitur apparet quod verus dolor sensibilibus qualis ponitur in dānatis nō potest causari per solum immutationem spirituales seu intentionalem. Et quod dicitur quod sensibilia proportionata delectant, improporionata verò offendunt, dato quod nō immutāt immutatione naturali, ut colores & soni, nō valet: quia quævis tristitia possit causari ex omnibus illis quæ nobis nolentibus accidunt (ut dicit Aug. 4. de ciuitate Dei) dolor tamen sensibilibus secundum eundem modum nō est nisi ex lesione carnis proueniens, prædicta igitur sensibilia quæ tamenq; improporionata causare possent tristitiam seu displicentiam, sed dolorem sensibile nihil potest causare nisi illud quod immutat corpus realiter.

12. Contra rationem etiam quæ isti assignant arguitur, dicunt enim quod quia cælum per motum suum est primum alteras, ideo cessante motu cæli cessabit omnis alteratio, illud autem nō potest teneri saltem Parisiis cū sit articulus cōdemnatus: dicit enim articulus quod dicere quod cessante motu cæli si ignis esset iuxta suppositam nō cōbureret ipsam error est. Item illa ratio videtur reputare positionem, quia primum alteras est causa omnis alterationis & nō cuiusdam tantū, si ergo per cessationem motus cæli tamen quam primi alteras cessent aliæ alterationes oportet dicere quod omnes cessent, & non quædam sic, & quædam nō, quod est contra eos qui dicunt quod cessabit actio naturalis, nō autem intentionalis. Ista etiam distinctio alterationum seu immutationum est satis dubia: quia omnis alteratio quæ facit quodcumque sensibile in medium vel in sensum videtur esse naturalis & realis. Naturalis quidem, quia est ex principiis naturalibus & naturaliter agentibus. Realis verò, quia per eā fit vera & realis forma in susceptivo quæ habet totum suum esse circumscripta omni operatione anime. Verum est tamen quod hæc immutatio talium sensibilibus nō corripuit aliquem sensum per se, sed solum illa quæ fit à sensibilibus tactus, quia consistit in corporis per se dependet ex qualitatibus tangibilibus & non ex alijs sensibilibus: & ideo immutationes qualitatibus tangibilium possunt peringere ad corruptionem corporis, nō autem illæ quæ sunt ab alijs, propter hoc tamen nō debet dici quod immutatio quæ fit à qualitatibus tangibilibus sit naturalis & realis, illa verò quæ fit ab alijs sensibilibus non sit naturalis nec realis sed tantū intentionalis. Omnes enim sunt naturales & reales, & æqualiter dependent à primo alterante: & ideo si mutatio aliorum sensibilibus puta coloris vel soni potest esse cessante motu cæli, eadem ratione poterit esse immutatio naturalis secundum qualitates tangibiles.

13. Item nullo modo videtur quod cælum ratione sui motus loca lis sit causa aliorum alterationis, nec illius quæ est ab ipso immedie, nec cuiusque alterius. Primò, quia principium quo alteras alterat naturaliter est aliqua qualitas alteratis siue uniuoca cū termino alterationis siue æquiuoca, sed motus localis nō est aliqua qualitas corporis celestis, nec aliqua forma absoluta, ergo nō potest esse principium seu ratio aliorum alterationis. Maior patet, quia sola forma potest esse principium quo aliquid agitur: illa autem respectu alterationis nō potest esse forma substantialis (ut patet per Aristotelem in libro de sensu & sensato) nec quantitas, quia illa nullius actionis est principium, imò abstrahit ab omni actione & passione, nec relatio ut patet ex 5. physicorum. Relinquitur ergo quod sit aliqua qualitas, & sic patet maior. Minor de se manifesta est, & nihilominus habetur 8. physicorum ubi

vbi dicitur quod motus localis nihil variat in celo, & ideo ille solus motus ei attribuitur. Secundo, quia impossibile est quod aliquid habens principium agendi a quo perfectum ut prius, & passum sequi dispositum ut prius non possit agere ut prius, sed cessante motu celi ignis remanebit ita calidus ut prius, & ituppa sequi disposita ut calidat sicut prius, ergo eis approximatis ignis necessario combureret ituppa sicut prius, & eodem modo cum corpora damnatorum sunt vere passibilia (carent enim dote im passibilis) quam habent corpora beatorum poterit ergo vere calefieri et immutari ab igne sicut nunc immutant, cessatio ergo motus celi non impedit veram & naturalem alterationem corporum: quia motus celi ad eam non requiritur, quamvis requiratur ad alterationem generationis & corruptionis & aliarum mutationum per hoc quod adducit sol & alia alia respectu diversorum partium terre: quae sui praesentia agunt, vbi prius non agebant, & propter absentiam suam non agunt vbi prius agebant.

14. Dicendum est ergo quod corpora damnatorum vere patitur ab igne per veram & naturalem alterationem calefactionis, quae tunc esse poterit (ut probatum est) nihilominus tamen non quam corruptentur divina virtute faciente, quod alteratio talis praesens maneat in limitibus suis, ita quod ad eam non sequatur corruptio, & quod hoc sit possibile probatur sic: quandoque duae actiones sunt diversae & ad diversos terminos, virtute divina potest fieri quod una sit sine alia, & maxime prima sine posteriore, sed alteratio & corruptio formae substantialis in materia sunt duae actiones habentes diversos terminos: nam terminus alterationis est qualitas, terminus vero corruptionis est privatio formae substantialis, alteratio etiam praesens est corruptioni, ergo virtute divina potest fieri quod sit vera alteratio, & non sequatur corruptio, & sic fiet in poena damnatorum, ut perpetua vita naturae sit eis ad perpetuam durationem poenae.

15. A D P R I M U M argumentum in oppositum patet responsio ex hoc quod statim dictum est.

16. Ad secundum dicendum per interruptionem minoris, quia motus celi non est principium per se alicuius realis actionis, sed requiritur ad alterationem actionum, puta generationis & corruptionis, quia adducit & abducit generans, ut dicitur in fine secundae de generatione. Et quia in tali alteratione stat consistentia mundi secundum dispositionem quam videmus, ideo motus celi comparatur motui cordis in animalibus, & non propter hoc quod motus celi secundum se sit per se causa alicuius actionis, quia nec motus cordis talem causalitatem habet.

17. Ad tertium dicendum quod causa equivoce ad quam actiones inferiores reducuntur non est motus celi sed ipsum calum, cuius actio non totaliter cessabit cessante motu: nam si cessaret totaliter, forte nihil corruptibile saltem multum posset remanere naturaliter loquendo, & si remaneret, hoc non esset per naturam, sed per miraculum, & tunc sicut haberet naturam quam prius & non a celo, posset agere & pati sicut prius, non obstantes cessatione totalis influentiae celi, quae non requiritur ad actiones inferiorum, nisi quia conferuat virtutes eorum.

Q V A E S T I O X I.

Utrum animae damnatorum ante resurrectionem corporum patiantur ab igne.



ITERIO queritur utrum animae danatorum ante resurrectionem corporum patiantur ab igne. Et arguitur quod non, quia nullum corpus ponitur immediate pati passionem proprie dictam a spiritu, ergo spiritus non potest immediate pati passionem proprie dictam ab illo corpore, quare nec ab igne. Consequentia patet, quia corpus magis natum est pati a spiritu quam a corpore. Probatio antecedens, quia passio proprie dicta sit per ablationem qualitatis convenientis & per introductionem qualitatis disconvenientis, ut patet ex praecedentibus, sed nullus spiritus potest aliquam formam seu qualitatem immediate causare in aliquod corpus, ut ostensum fuit in lib. 2. ergo nullum corpus potest pati a spiritu passione non solum proprie dicta, sed etiam quacumque, cum omnis passio sit receptio alicuius forme. Itē Aug. 12. super Gen. ad litteram dicit & ponitur in littera, quod non sunt corporalia, sed corporalibus similia quibus animae corporibus exute affliguntur sine bene sine male, sed dicuntur affligi dolore, ergo illud non fit ab igne inferni quod est corporeus ut visum fuit.

3. Item secundum eundem & ibidem agens est nobilior patiente, sed nullum corpus nobilior est spiritu, ergo nullus spiritus potest pati a corpore, sed tam anima separata quam angelus spiritus sunt, ignis autem inferni est corporeus, sicut patuit supra, et ergo anima vel angelus non potest pati ab igne inferni.

4. Item corpus non agit in distant nisi mediante propinquo, sed tam daemones quam animae separatae sunt quandoque extra locum inferni circa nos, cum quandoque hominibus appareant,

nec tamen sunt sine poena sibi debita: quia sicut gloria bonorum nunquam interruptur, ita nec poena damnatorum, nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur, ergo non videtur quod poenae quas patiuntur daemones vel animae damnatorum fiant ab igne.

5. I N C O N T R A R I U M est quod dicitur Luc. 16. & al legatum fuit prius de anima diuitis epulonius que dicit se cruciari in flamma, & Matt. 13. dicitur. Ite maledicti in ignem aeternum, qui parati estis diabolo & angelis eius.

6. Ad idem est quod dicit Aug. 21. de civi. dei. adherbunt spiritus (licet incorporei) corporis ignibus cruciandi, accipientes ab ignibus poenam, non dantes ignibus vitam.

7. R E S P O N S I O. Tenendum est sine ulla dubitatione quod tam daemones quam animae separatae puniuntur in igne inferni, sed modum totalem punitionis, puta latere omnem hominem cui Deus non reuelavit. Proceditur ergo sic circa quaestionem istam, quia primo ponitur unus modus secundum quem non est dubium alicui docto fidelis daemones & animae damnatorum posse pati, sed quia istum modum non credo esse totalem & perfectum quo daemones & animae patiuntur, ideo illo posito ponitur quidam alii modi qui tanguntur a doctoribus secundum quos daemones & animae separatae ponuntur pati ab igne.

8. Q V A N T U M ad primum modum non excludendo alios, dicendum est quod aliter patitur anima separata ab igne corporeo & aliter demon. Cuius ratio est, quia ignis inferni non ponitur corporeus nisi quia affligitur est corpora damnatorum post resurrectionem. Si enim post mortem praemieretur homo vel solus puniretur in anima & nullo modo in corpore, nullus ignis inferni posuisset corporeus, sed adhuc essent omnes illi rationes quae fecimus prius, qualis lingua talis flamma, &c. Propter resurrectionem enim corporum ponit Aug. ut habetur in littera. Etiam Grego. 2. Dialogo. ca. 24. dicit ignem illum esse corporeum, congruum est ergo ut spiritus qui corpora ad poenam reuincunt quales sunt animae damnatorum aliter ab igne corporeo patiantur, aliter demon qui nunquam corpori vinitur, ut 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 quantitatem delectationis quae estimatur esse de bono praesentis praecedit gradum spei de futuro, ergo secundum quantitatem tristitiae quae estimatur de malo praesentis fuerit praecedat dolor timoris de ipso futuro: hinc est quod aduocati mortis ex consideratione future mortis quodammodo incurrant. Cum igitur animae damnatorum sentiant insalubriter quod resumptis corporibus igne cruciantur per poenam patientur ab igne corporeo secundum veritatem, quia ille ignis ante resurrectionem vere timore & horrorem, & per consequens tristitia animae ingreditur, qui post resurrectionem corpora cum animabus vere cruciet.

9. Secundum patet, scilicet quod spiritus angelicus qui nunquam vinitur corpori, ut forma affligitur ab igne per quandam similitudinem & adaptationem spirituales enim tristitia & delectatio cum sint ignota multitudini, oportet quod per delectationes & tristitias corporales figuratiter exprimantur, & sic cum summus dolor sensibilis sit ab igne qui est maxime actiuus, tristitia & dolor spiritualis in angelis propter suam vehementiam non esset ab igne secundum re, diceretur tamen ab igne esse per quandam similitudinem & adaptationem. Et hoc potest probari dupliciter. Primo quia afflictio demonum sumenda est per oppositum ad delectationem beatorum spirituum quae est in consecratione sui habitus, & non in aliqua re corporali, & si aliqua de eorum delectatione dicatur quae videatur ad delectationem corporalem pertinere (sicut quod relictur aut rideant per similitudinem debet intelligi, ergo afflictio demonum consistit in tristitia quae habent de separatione a fine in quo summus perficeretur & delectaretur, si ipsum attingerent & non in aliqua re corporali: & si aliqua de eorum afflictione videatur fouere in corporealem punitionem, debent intelligi per quandam adaptationem & similitudinem, sicut quod ignis ardeat vel horribus affligantur. Secundo poena debet respondere culpe vel culpa daemorum non fuit ex aliqua delectatione sumpta ex rebus corporalibus, sed ex inordinata complacencia sui cum interpretatio contemptu Dei, ergo poena eorum debet esse in tristitia quam

quam habet de carere visione diuina quae incurrunt propter contemptum Dei, & indisciplentia suae carnis poena grauiissima est & maior quacumque poena sensibilis, sicut & delectatio a qua se excludit maxima est et maior omni delectatione sensibilis. Unde dicit Aug. & habetur in 4. sententiarum di. 4. 6. alienari a regno Dei, carere magna multitudine dulcedinis Dei & grandis poena est vniuersa posuit ei tormeta quae nouimus copariari. Et Chrysostomus super Mat. Ponamus inquit oculos quatuor doloris est excludit a regno celorum, quia ut mihi videtur, ipsa grauior est gehenna. Itē multi gehenna horrent, ego vero casum illius glorie multo maiorem esse autumo. Itē mille gehennas ponat quis, nihil tale dicit quale excludit a gloria & odio haberi a Christo. Itē. Nobis autem videtur contrarium propter tria. Primo, quia sensibilia sunt nobis magis nota. Secundo, quia delectationes sensibiles cum sint passionis appetitus sensitiui sunt cum aliqua corporis transmutatione, & ideo fortius hic sentiuntur. Tercio, quia delectationes corporales appetuntur tanquam medicina contra tristitias corporales quibus superueniuntibus magis sentiuntur & acceptantur: non sic autem est de delectationibus spiritualibus, et tamen simpliciter sunt maiores, unde homines a maximis delectationibus ablinet, & maximas tristitias corporales sustinent ne perdat honorem qui est quoddam bonum intellectuale: dignus enim honore regis, prius vellet quancumque poenam sensibilem extra mortem & quodque morte sustinere quam honorem amittere, propter vehementiam igitur poenae quae habet de amissione visionis diuina dicuntur per quandam similitudinem affligi ab igne.

11. Hic autem occurrit quaedam dubitatio. Si enim carere visione diuina maxima poena est quae praecipue daemones affligunt, cum decedentes in originali visione diuina careat, sequitur quod peccato originali debeat maxima poena & par poena quae de beatorum daemonebus pro peccato actuali quod est inchoat, quia poena decedenti in solo originali est iustissima secundum Augustinum & alios sanctos. Et dicendum ad hoc quod sicut non delectatur bonum nisi cognitum, sic malum non affligit nisi cognitum: decedentes autem in solo originali nulla cognitione habuerunt nec habere poterunt de beatitudine cui fidem non habuerunt, nec sacramentum fidei susceperunt, nec adeo cognoscenda se extendat cognitio naturalis, & ideo de eius carere non tristantur daemones vero qui gratiam habuerunt & fidem sine qua impossibile fuit eos gratia habere, cognitionem habet de illo fine, quoniam suo demerito amiserunt, & ideo summe de hoc tristantur. Et si dicatur ultra quod decedentes in originali saltem in iudicio, & per consequens post iudicium habebunt de beatitudine aliquam cognitionem, quia ut infra dicitur, omnes cognoscent iudicium Dei iustum esse quo ad poenas damnatorum & premia beatorum & quantum ad meritum & demeritum vtrorumque, & ideo scilicet quare ipsi ad beatitudinem sanctorum non admittuntur.

12. Dicendum quod tales cognoscent quod boni qui per baptismum vel per proprium meritum cum gratia Christi meruerunt, habebunt pro premio aliquod donum a Deo & aliquam cognitionem maiorem quam illi qui non possunt habere ex naturalibus, & de se sciunt quod ad illud praemium non pertingent, quia scilicet se non fuisse baptizatos nec Christi gratiam percepisse. Non oportet tamen quod sciunt illi de non priuatis esse propter culpam originale, & ideo non dolebunt, quia in eis non erit aliqua obliquitas voluntatis ita ut irrationabiliter doleant de quocumque, dolerent autem irrationabiliter de carere visione diuina, sed solum cognoscent quod ad eam non admittuntur, quia non fuerunt participes gratiae Christi nec per baptismum nec proprium meritum. Si autem cognoscerent quod ab ea deficeret propter demeritum primorum parentum, forte possent de hoc rationabiliter dolere, non tamen oportet quod ita, ut dictum fuit in secundo libro: patet igitur quod daemones affliguntur ab igne per quandam similitudinem & adaptationem, animae vero damnatorum per veram tristitiam quam concipiunt de hoc quod scilicet se resumptis corporibus in illo igne aeternaliter cruciandas.

13. De animabus vero quae dicuntur esse in purgatorio, quae qui dem corporibus in resurrectione viuunt, sed non ad poenam, quia post resurrectionem purgatoriu non erit, id tenendum est, scilicet quod affligantur per hoc quod retardantur a diuina visione, quaedam plus quaedam minus: sicut enim poenale est ab ea excludi, sic ab illa retardari, & tunc plus quod diutius ab illa retardatur. Itē sicut grauitas & leuitas inclinat ad suum locum naturalem, sic finalis charitas ad beatitudinem, sed si in grau impedito a loco naturali esset cognitio, poenale esset ei impediri a loco suo naturali, ergo similiter est poenale animae separatae existenti in charitate & cognoscenti se propter culpa prius commissam & poenam ei debitam a beatitudine retardari. Propter ergo vehementiam huius poenae possunt secundum quaedam similitudinem & adaptationem dici pati ab igne et hinc colonat dictum A postoli. 1. Cor. 3. Saluus erit, licet a poena quali per ignem. In quo inuincitur similitudo & adaptatio.

14. Sed dicit aliquis, animae sanctorum patrum qui praecesserunt

aduertu Christi retardabatur a visione Dei, & tamen erant in charitate nec affligebantur sicut ponimus animas in purgatorio affligi, quod tamen oportuisset si dictus modus esset verus. Et dicendum ad hoc quod ante aduentum Christi non erat sepius perueniendi ad visionem diuine essentie, cum non esset soluta debita natura quod in morte Christi solutum esset, nunc autem post mortem Christi est tempus perueniendi ad eam nisi propria culpa, vel obligatio ad poenam impediatur, & ideo non peruenire nunc est poenale, prius autem non fuit: & ponitur exemplum, quod enim filius regis ad honorem non perueniat vultu patris non est ei poenale, quia nōdum est tempus quod 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 unus modus qualiter animae damnatorum & daemones & animae quae sunt in purgatorio dicuntur affligi ab igne inferni existente corporeo. Sed quia ut prius dictum fuit ille non est praecipuus modus quo daemones & animae separatae affliguntur, ideo tangendi sunt alii modi qui traduntur a doctoribus.

15. Et est unus modus quo daemones & animae separatae affliguntur ab igne inferni per veram immisionem, & isti variantur. Quidam enim eorum dicunt sic, quod ignis inferni potest considerari dupliciter. Vno modo secundum se, & sic non potest agere in spiritum. Alio modo ut est instrumentum diuinae iustitiae, & sic potest agere in spiritum, & ipsum vere affligere per immisionem veram, quod probatur 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 calefactiuam quae habet a se habet ab anima (cuius instrumentum est) virtutem conuertendi in substantiam aliam alimentum, sicut do labra habet ab artifice virtutem introducendi formam arce, ad quam non posset ex se attingere, ergo similiter ignis inferni ut instrumentum est diuinae iustitiae habet aliquam virtutem per quam potest attingere ad aliquid ultra virtutem propriae naturae. Tunc arguitur sic: quicquid Deus potest facere medianteibus causis secundis potest facere sine eis, sed Deus potest affligere animam mediante corpore sicut nunc affligitur sensibiliter dum est in corpore, ergo potest eam consimiliter affligere sine corpore, si scilicet, ergo & ignis ut est instrumentum diuinae iustitiae, cum in instrumento (ut dictum est) sit aliqua virtus principalis agentis per quam potest in aliquid in quod non posset ex conditione sua naturae. Per simile probatur idem sic: sicut sacramenta sunt instrumenta diuinae misericordiae iustificantis, sic ignis inferni est instrumentum diuinae iustitiae affligentis animam per veram immisionem.

16. Haec autem opinio non videtur posse stare. Primum quia nullum instrumentum potest agere circa aliquid in virtute alicuius nisi possit circa illud ponere suam propriam actionem, sicut calor agens ut instrumentum animae potest de se ponere suam actionem naturalem, scilicet calefactionem circa alimentum quod conuertit virtute animae in carnem, & securus suam actionem naturalem habet circa lignum in quo ut mota ab artifice inducit formam arce, sed ignis de se non potest aliquam habere actionem circa animam vel daemone vel iustitiam coherere, ergo non potest circa eam habere actionem ut instrumentum diuinae iustitiae.

17. Secundo: quia principium passionis quae est per immisionem semper est aliqua forma ipsius agentis, sicut enim passio per immisionem fit per receptionem alicuius forme in patiente, sic principium talis actionis est aliqua forma in agente, illud ergo quod non dat alicui nouam formam, non dat ei quod possit affligere per immisionem forme, sed quod ignis agit ut instrumentum diuinae iustitiae non ponit in eo aliquam nouam formam neque accidentalem neque substantialem, ergo per hoc non potest animam affligere, quia dicitur agere ut instrumentum diuinae iustitiae.

18. Tertio: quia si anima vel demon affligeretur per veram immisionem, tunc forma immissa aut esset corporalis aut spiritualis, non corporalis, quia anima separata non est susceptiva alicuius forme corporalis. Nec spiritualis, quia illa non potest affligere, quia nihil adicit quod sit naturae conueniens, eo quod non habet extrinsecam ad aliquam formam naturalem, ergo nullo modo affligitur demon vel anima ab igne per immisionem. Si dicatur quod ignis non immittit aliquam formam nisi afflictionem, hoc non potest esse, quia afflictio vel dolor non est aliud quam renitens appetitus contra nouum praesens & cognitum obiectum ergo afflictionis est nocivum praesens & cognitum, sed obiectum praecedat actum ordine naturae, oportet ergo quod prius ordine naturae ignis sit animae nocivus, & deinde cognoscatur ut nocivus, quam sequatur afflictio in anima, si ergo ignis affligit animam separatam per veram immisionem per qua est ei nocivus, oportet quod prius ali-

Th. 1. q. 45. ar. 5.

quid immittat quod nocet, quod cognitum causat afflictionem. Item afflictio verius consistit in abiectione forme convenientis, quam in receptione cuiusque forme: quia receptio cuiuslibet forme ad est deconueniens nec per consequens afflictio nisi qua tenet abiectionem forme naturae conuenientem. In assignando ergo quomodo anima patitur ab igne vera & reali passione per immisionem, potius debet dici quod est forma vel perfectio anime separatae conueniens, quae auferatur per formam ab igne immisionem: hoc autem non fit nisi per 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 alteriorem effectum quam potest ex conditione suae naturae. Istud enim non est verum si intelligatur quod ab agente principali fiat nova forma in instrumento, unde in calore qui est instrumentum cibum in carne altero duorum modorum aut quia disponit, & anima cui calor est conueniens forma carnis inducit, aut (ut alij dicunt) calor & anima se habent sicut vnum agens perfectum quod inducit formam carnis ad quem inducendam alterum solum non sufficeret, sicut in se curi acuties & durities sunt vnum principium secundum alterum sufficeret. Simili modo non est dicendum quod in dolabra sit alia forma influsa a principali agente praeter motum localem, quo dolabra mouetur ab artifice: quia forma area vel cuiuscumque artificii non est nisi determinatus ordo partium qui potest fieri per solum motum localem divisionis vel incisionis, prout competit talis tali ordini partium seu dispositioni. Cum ergo primo arguitur, quod Deus potest agere sine causis mediis quicquid facit mediante 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, tenet enim ignis agere in corpore, & corpus in animam, illud quod immediate ab igne patitur est corpus animatum includens intrinsecum corpus & animam, & istud patitur a Deo mediante igne in quantum virtus per quam ignis agit in corpus animatum, causatur a Deo & conseruatur, propter quod bene sequitur quod sicut Deus mediante igne ut causa efficiente affligit corpus animatum, sic potest affligere ipsum sine igne, sed quod Deus vel ignis possit animam separatam a corpore affligere similiter afflictione, sicut affligebatur totum compositum a Deo mediante igne vel sine igne non probatur, quia ad afflictionem animae dum est in corpore non se habet corpus nec totum compositum ut agens: dato etiam quod Deus possit animam separatam affligere sicut affligitur in corpore, non oportet tamen quod hoc possit competere igni quantumcumque diceretur instrumentum, quia non omne quod Deus facit per seipsum 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 diuina assilens. Et iterum perfectio consistit in sola receptione vera aut passio non, & ideo non sufficit ad assignandum causam afflictionis animae dicere quod aliquid immittitur ei ab igne ut in instrumentum diuinae iustitiae, sed oportet vltius dicere quod est illa forma conueniens quae per illud immittitur abiectionem. Adhuc non est simile de sacramentis & de igne quia sacramenta non agunt in animam separatam, sed in totum compositum circa quod possunt ponere suam operationem naturalem prout pertinet ad agens instrumentale, ignis autem nullam actionem naturalem potest habere circa animam separatam quae dicitur affligere, et ideo non est simile.

21. Secundus modus eorum qui dicunt animam separatam affligi per veram immisionem est talis: dicunt enim illi quod virtus diuina superadditur, & infunditur animae separatae aliqua qualitas seu habitus supernaturalis ratione cuius anima separata vel daemon potest pati ab igne inferni, quauis secundum se non possit ab eo pati. Ratio istius opinionis est sola fuga inconuenientium, quia cum sit non possint ostendere qualiter anima separata possit secundum se aliquid recipere per quod affligeretur, adinueniunt quod hoc poterat fieri mediante aliquo sibi diuinitus addito.

22. Istud autem dictum est minus probatum quam primum, quia illud additum anime, aut est corporeum, aut spirituale. Si spirituale, leuatur dubitatio est qualiter anima separata quae est spiritus potest pati ab igne corporeo mediante illo sicut sine illo, quia utrobique est eadem ratio. Si autem istud additum sit corporeum, aut facit vnum suppositum cum anima aut non. Si non, tunc ratione ipsius anima non poterit pati, quia distinctorum secundum suppositum sunt distinctae actiones & passionis. Si vero sint vnum secundum suppositum, aut illud est subiectum animae, quia subiectum anime non potest dici quod sit subiectum animae, quia subiectum anime non est nisi sua materia vel suum corpus ex quibus conueniens refutatur homo, & sic non esset anima separata de qua loquimur. Si vero

dicatur quod anima sit subiectum illius additi quod ponitur corpore, tunc aequalis dubitatio est quomodo anima possit recipere illud corporeale accedens, sicut dubitamus qualiter possit recipere caliditatem vel quancumque qualitatem corpoream, & ideo ista positio in nullo de larat propositum sed assumit eundem dubium.

23. Alius modus est quod in anima separata virtus diuina possit remanere potest sensitiua, quod probatur: quia virtus diuina accedens absolutum potest separari a suo subiecto, sed secundum istos potentia sensitiua sunt quaedam accidentia absoluta, ergo virtus diuina possit separari a subiecto in quo sunt tantum in subiecto, & remanere in anima separata. Tunc arguitur licet virtus dolor sensibilis sit in actu appetitus sensitiui puta cognitione sensitiua, sed remanentibus potentia sensitiua in anima separata potest eis esse sensitiua cognitio et appetitus consequens, ergo in eis potest esse verus dolor sensibilis & vera afflictio.

24. Sed nec istud valet, quia dato quod Deus possit separare aeternum absolutum a subiecto, non tamen posset ipsum ponere in quocumque alio subiecto: sicut quicquid separatum a subiecto patitur in sacramento non potest ponere subiectum in angelo, & eodem modo potentia sensitiua quae est accidens organi corporei non posset ponere in anima separata. Dato etiam quod posset 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 potentia sensitiua pluriusquam si non haberet: non enim nocet ex hoc solo quod cognoscitur quancumque cognitione, & ideo hoc modo non potest assignari causa passionis animae ab igne.

25. Alius modus assignatur quod spiritus incorporeus possit animam separatam vel angelus pati ab igne solum per detentionem per hunc modum: quia spiritus incorporeus secundum istos distinctum loco, ita quod existunt sic in vno loco quod non in alio. Res igitur corporea habet ex natura sua quod spiritum distinctum, sed non habet ex natura sua quod spiritum detineat, quia alibi spiritus potest diuertere, sed hoc superadditur: igitur spiritus corporeus in quantum est instrumentum diuinae iustitiae habet quod detineat spiritum sic quod alibi non diuertat, & ita efficitur ei poenalis retardatio ipsum ab executione proprii voluntatis ne operetur ubi vult & secundum quod vult, & tanto 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 virtus diuina detineri in loco ne moueatur ad alia ad quae vellet, 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 quo delictas mortis & salubritas vita dicit quod anima sua patitur a suo corpore in quo detinetur. Sit nihilominus graue videretur aliquibus quod iste totus modus quo anima vel daemon patitur: quia secundum hunc modum aequaliter pateretur anima vel daemon si detineretur in pulcherrima camera & optime ornata, sicut patitur ab igne, quia non ponitur pati, nisi quatenus detinetur. Hoc autem non reputatur communiter adeo graue poenale, sicut praedicamus grauem esse poenam damnatorum hominum vel demonum. Et consideratur, quia sicut animae damnatorum detinentur in inferno, sic animae puerorum decedentium in originali detinentur in limbo. Si ergo sola detentio est afflictio sequitur quod animae decedentium in limbo originali tantum affliguntur quantum damnationem vel animae damnatorum, quod non videtur conueniens.

27. Si vero spiritus ponatur esse in loco solum per operationem, tunc non bene apparet qualiter patitur a loco per detentionem, quia operationum quaedam manent in agente, ut intelligere & velle, & per istas non potest spiritus magis esse in loco quam per essentiam. Alii vero sunt quae transeunt in materia exteriori, ut mouere, & per has solas potest spiritui cooperere esse in loco quatenus mouet vel facit aliquid circa locum vel circa corpus existens in loco: haec autem operatio licet possit conuenire angelis, non conuenit tamen animabus separatis, quia anima separata nec mouet ad formam quod est sibi commune & angelis, nec potest mouere aliquid corpus ad locum, quia cum habeat determinatum mobile scilicet corpus cui venit ut forma mediae quo mouet quod mouet, ideo separata ab eo nihil aliud potest mouere. Si ergo spiritus non est in loco, nisi per operationem, & nulla talem potest habere anima separata, sequitur quod ipsa non sit in loco, & per consequens quod ibi non detineatur, nec per detentionem affligitur. Item probatur de anima separata & angelis simul, quod est vtrique conueniens operari circa locum quod tamen non affliguntur per detentionem in loco: quia si esse in loco est operari in loco, ideo esse & detineri violententer in loco contra voluntatem est operari in loco violententer seu contra voluntatem, sed illud non potest competere animae separatae vel angelis, quare &c. Maior de se patet, minor probatur, quia magis potest homo cogitare ad operandum quam angelus vel anima separata.

ta, sed homo non potest cogitare coactione simpliciter ad operandum ea quae dependunt ex libero arbitrio, quauis possit impediri ne faciat quod vellet facere: nam si per violentiam manus alicuius hominis applicetur ad percutiendum alium, talis non percutit actus, quia principium actuum percutiendi non est in ipso, sed in manu alicuius, & multo magis videtur quod anima separata vel angelus non possit cogitare ad aliquam actionem dependentem a libero arbitrio: talis autem est omnis actio quae habet vel habere potest anima separata vel angelus circa locum, ergo angelus vel anima separata non potest cogitare ad operandum in loco vel circa locum, quare si esse in loco est operari in illo, patet quod nec angelus nec anima separata possunt violententer detineri in loco nec per consequens affligi per violentam detentionem.

28. Si vero dicatur quod non sunt in loco nec detinentur in loco per actionem suam in loco, sed potius per actionem quam recipiunt a loco. Contra, detineri a loco supponit esse in loco, si ergo passio spiritus in loco est per detentionem in loco, sequitur quod passio in loco supponit esse in loco, sed posterius supponit suum prius non est causa eius, ergo pati a loco non est ratio angelo vel anime quod sit in loco, igitur, isti sunt modi quibus doctores nituntur ostendere qualiter anima separata vel angelus patitur ab igne, & tamen (ut visum est) nullus satisfacit intellectui. Nec mirum, quia ut dictum fuit in primo libro quod prima ea quae sunt fidei non possunt scientiis probari, nec rationes in contrarium scientiis solui, pro eo quod fides est de his quae excedunt omnem rationem naturalem.

29. Tenendum est ergo absque ulla dubitatione quod anima separata patitur ab igne secundum modum primum assignatum, sed totalem modum nullus adhuc docuit, nec puto quod docere possit nisi ei reueletur.

30. AD PRIMVM argumentum dicendum quod sicut nullum corpus potest pati a spiritu passione propria dicta, quae est abiectione forme convenientis & receptio forme disconuenientis, sic nullus spiritus potest pati a corpore consummatione passionis: & ideo ille modus passionis qui ponitur esse per immisionem non tenetur communiter.

31. Ad secundum dicendum est quod Augustinus loquitur inquirendo, unde & alii modum ponit vigesimo primo de ciuitate Dei, ubi dicit, quod sicut in conditione hominis anima iungitur corpori ut das ei vitam, quamuis vnum sit corporale & aliud spirituale, & ex tali coniunctione concipit anima vehementer amorem ad corpus, sic anima separata ligatur igni ut accipiens ab eo poenam, in quo in dicit poenam animae esse per detentionem in igne. Vel dicendum quod Augustinus intelligit quod ea quibus immittitur anima affligitur ad dolorem vel poenam sunt spiritualia, quatenus ignis non affligit animam nisi mediante apprehensione vel seipso ut apprehensio quod est quoddam esse spirituale, quauis illa responsio non videatur multum efficax: quia per hunc modum posset dici quod quicquid affligitur, affligitur non per corporalia, sed per similitudinem corporalem, quia nihil affligit nisi ut apprehensum.

32. Ad tertium dicendum quod principale agens oportet esse nobilissimum patiente, sed non oportet quod instrumentale agens in afflictione animae, & ideo non oportet quod sit nobilior anima.

33. Ad quartum dicendum quod argumentum illud bene probat quod ignis ille non affligit demones vel animas separatas per immisionem, sed non probat quod affligat per detentionem: detentio enim in carcere non solum affliguntur quantum damnationem, sed etiam dum exeunt scientes se iterato retrudi, ita quod afflictio semper est per detentionem vel deputationem ad locum detinentem sicut contrario electi gaudent de caelo empyreo quod quodammodo in eorum cedit gloriam non solum quando sunt ibi, sed etiam quando recedunt scientes illum locum sibi deputatum.

Sententia huius distinctionis XLV in generali & speciali.



PARTE REA sciendum est. Determinato in praecedentibus de resurrectione, hic determinatur de finali omnium remuneratione. Et primo de remuneratione iudicii praecedet. Secundo de praecedentibus ipsum iudicium distinctio quadragesima sexta ibi. Sed queritur hic. Prima pars est principalis lectio, & habet duas partes. Primum enim proponit intentionem. Secundo agit de suffragiis mortuorum ibi. Sed forte querit. Prima habet tres. Primum enim ostendit mortuos suffragiis adiuari. Secundo incidenter agit ad quid proficiat exequiarum poenae. Tercio mouet incidenter quae rationes circa modos sepulchrorum. Secunda ibi. De poenae vero. Tertia ibi. Soler moueri. Ista habet duas, & secundum duas questiones mouet duas. Secunda pars principalis in qua agit de suffragiis viuorum habet tres. Primum enim proponit intentionem. Secundo confirmat. Tercio confir-

mationem ad propositum applicat. Prima ibi. Sed forte querit. Secunda ibi. Sicut enim angelis. Tertia ibi. Si autem angeli. 2. PROPOSITUM ergo primo magister quod anime post mortem diuersa receptacula habent iuxta meritum vsque ad diem iudicii, post etiam iudicium earum poena vel gloria augetur. Deinde subdit mortuos viuorum suffragiis posse adiuari, si ita meum hoc dum vixerunt meruerunt. Et subdit quod summum mali non iuuantur, poenae autem quae fiunt ad viuorum sunt solatiu, non autem ad suffragium mortuorum. Deinde queritur vtrum suffragia communia & spiritualia facta pro bono diuite plus proficiat ei quam suffragia communia quae fiunt pro paupere. Et respondet dupliciter. Primum quod tantum proficiat 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 vtrum 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 nostrae dicuntur exaudiri, quia curiae celestis innotescit eorum exauditio.

QUAESTIO II.

Vtrum suffragia viuorum proficiant defunctis.



IRCA distinctionem istam primo queritur, vtrum suffragia viuorum proficiant defunctis. Et arguitur quod non, quia mala facta per viuos non nocent defunctis, ergo bona facta per eos non proficiant defunctis: consequentia de se videtur manifesta, sed antecedens probatur per illud Ezechielis decimo sexto. Filius non portabit iniquitatem patris.

- Item valor vnius suffragii debet esse vnus, si ergo suffragium alicuius viuensis prodesset 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, sepe irati animus ad deteriora prouocatur, sed peccator Deo displicet, ergo intercessio peccatoris ad Deum pro aliquo defuncto magis prouocat ipsum ad iram quam prouocet ad misericordiam: & sic suffragia viuorum saltem peccatorum non videntur prodesset defunctis.
- IN CONTRARIUM est quod dicitur secundi Machabaeorum 12. Sancta & salubris est cogitatio pro defunctis exorare. sed non est salubris nisi eis prodesset aliquid, ergo &c.
- RESPONSIO. Sciendum est quod suffragia viuorum valere defunctis potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad remissionem culpae. Alio modo quantum ad diminutionem vel totalem solutionem poenae. Primo modo suffragia viuorum non possunt prodesset defunctis, quia culpa in qua aliquis decedit vel est mortalis vel venialis: si mortalis decedens in ea non est capax remissionis: talis enim cum sit simpliciter damnatus obfirmatus est in malo ita ut non sit capax reversionis ad Deum. Si vero culpa sit venialis, decedens in ea non indiget iuari, quia talis dimittit culpam consistit in reordinatione voluntatis per quam bene displicet quod male placuit, talis autem reordinatio voluntatis est in decedentibus in gratia cum peccato veniali statim ut de corpore recesserunt: quia sicut dictum fuit prius, sicut grauitas & leuitas inclinant ad determinatum locum, sic finalis charitas & leuitas inclinat ad beatitudinem, sed decedentes in solo veniali habent finem beatitudinis, 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 quam tunc habeat, ergo omnis talis culpa displicet, in qua displicet reordinatur voluntas quae in complacentia fuit deordinata.
- Restat ergo quod suffragia solum proficiant defunctis quantum ad diminutionem poenae vel totalem solutionem: & quantum ad hoc probabuntur duae conclusiones. Prima est quod suffragia viuorum proficiant defunctis. Secunda quae & quot sunt illa suffragia. Primum patet: quia plus valet apud Deum amor charitatis inter fideles quam valet apud homines amor ciuili inter conciuies, sed amor ciuili valet tantum apud homines quod vnus ex amore potest apud iudicem alium liberare a debito poenae vel rogando vel satisfaciendo, ergo amor charitatis inter fideles tantum valet apud Deum, quod vnus potest alium liberare vel in toto vel in parte a debito poenae orando vel satisfaciendo. Et

etiam differetia est inter illas duas vias, quia prima (scilicet via orationis) impetrat remissionem poenae ex sola liberalitate Dei qui oratur, sed secunda, scilicet via satisfactionis, impetrat idem per modum meriti quale meritum potest esse hominis ad Deum superposita divina acceptatione, & utroque illorum modorum possunt viui prodelle defunctis, non autem defuncti viui nisi sint beati, nec unus defunctus alteri, quia status meriti de congruo vel de condigno solum est in hac vita, & quod suffragia viuiorum pro sint hoc modo defunctis, confirmatur per auctoritatem Augustini in libro de cura pro mortuis agenda, ubi allegat consuetudinem ecclesiae dicens sic: Non parua est vniuersae ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ut in precibus sacerdotis quae domino ad altare offerantur locum suum habeat commendatio mortuorum, & haec consuetudo ab ipsius apostolis sumpta initium, ut dicit Damascenus in quodam sermone, & Dionysius in ultimo cap. ecclesiasticae Hierarchiae, & sic patet primum.

7. Quantum ad secundum sciendum est quod suffragia viuiorum profunt defunctis ex duobus. Vnum est in quantum charitate viuuntur ad inuicem. Aliud est secundum quod intentione viuiorum refertur ad mortuos ratione primi illa opera viuiorum nata sunt magis mortuis suffragari quae maxime ad communionem fidei & charitatis pertinent, & illud est eucharistiae sacramentum quod est sacramentum ecclesiasticae vniuersae continens illud in quo omnes fideles viuunt, sicut membra sub vno capite. Post hoc praecipuus effectus charitatis videtur esse elemosynarum largitio, & ideo ponitur inter suffragia quae ratione communionis charitatis profunt defunctis, sed ex parte secundi (scilicet intentionis) directe ad mortuos praevalet oratio per quam orans directe commendat illum pro quo orat: propter quod illa tria, scilicet oblatio sacrificii altaris, & elemosynae, & oratio tam publica quam priuata sunt principalia suffragia quibus defunctorum animae releuantur, quamuis omnia alia bona quae pro eis fiunt eis valere credenda sint.

8. AD PRIMVM argumentum dicendum quod non est simile de malis viuiorum & de bonis, quia asserere alicui quod debetur repugnat iustitiae, sed dare alicui quod sibi non debetur non est iniustitia, contrarium sed est liberalitas, & virtus non contrariatur virtuti, & ideo si quis volens puniretur pro peccato alterius assereret ipsi aliquid debitum, cum punitio sit ablatio alicuius conuenientis, & sic esset iniustum: sed quando offertur 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 viui pro defuncto vel satisfactionem.

9. Ad secundum dicendum quod valor vnius suffragii 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 ut dignus vita aeterna: & per hunc modum actus vnius non potest valere alteri, quia ex actu vnius alius non redditur bonus nec commendabilis. Alio modo valet quatenus est poenalis, & sic valet per modum satisfactionis, & sic potest valere vel operanti vel alij si fiat pro eo. Si tamen tale opus est aequum reatu alterius pro quo fit, tunc satisfaciunt tantum pro eo & non pro satisfaciendo, quia poena quae aequatur reatu vnius non aequatur reatu duorum. Satisfactio autem cum sit actus iustitiae consistit in quadam aequalitate.

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 vitatur per demeritum 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 iniungitur meritis personae sed meritis ecclesiae quae vna & eadem est, qualiscumque sit minister: puta tamen quod plus valet quando fit a bono ministro, quia cum generalibus meritis ecclesiae concurrat deuotio specialis ministri, propter quod nulla quae non solum includit sacrificium, sed orationes praecedentes & sequentes plus valet cum dicitur a iusto sacerdote quam a peccatore. Si autem sit oratio priuata sic non videtur valere quando fit a malo ministro, nec facienti ad meritum de condigno, nec ei pro quo fit ad suffragium, & sic est intelligendum dictum Grego. Si autem illud suffragium sit elemosyna, sic potest valere per accidentia, sed non per se, per se non, propter statum dantis: per accidentia tamen valet tam danti quam illi pro quo datur in quantum bonus cui datur orat pro utroque.

QVAESTIO II.

Utrum suffragia profunt existentibus in inferno.

SECUNDO quaeritur utrum suffragia profunt existentibus in inferno. Et videtur quod sic, quia beatus Augustinus dicit, & habetur in littera quod quibus profunt suffragia ad hoc profunt ut 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 habent beati ad gloriam, sic damnati ad poenam, sed beatis saltem usque ad diem iudicii possunt prodelle suffragia ecclesiae ad gloriam augmenandam, ergo damnatis possunt prodelle ad poenam minuendam. Minor probatur per illud quod dicit Gregorius in collecta: sicut sanctis tuis profunt ad gloriam, ita nobis proficiant ad medelam.

3. Item Damascenus in quodam sermone, quod Traianus qui per multos annos fuerat in inferno, quia multorum martyrum necem amaram instituit, ad preces Greg. veniam consecutus est, & caput eiusdem sacerdotis gestis dixit Machario se & alios iuari precibus Macharii, ut dicitur in Damasc. & habetur similiter in vitis patrum, ergo videtur quod dantur in inferno pro finit per orationes sanctorum iuari.

4. IN contrarium est, quia in inferno nulla est redemptio secundum quod dicitur Iob 7. qui descendit ad infernos non ascendet nec reuertetur ultra in domum suam. Et Dionysius dicit 67. ecclesiasticae Hierarchiae quod summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc auerteretur a diuino ordine, ubi dicit commentator quod pro peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis, igitur suffragia ecclesiae non profunt damnatis.

5. RESPONSIO. Quaestio ista non est dubia pro tempore quo dantur in inferno post generale iudicium quia pro tunc non fiunt aliqua suffragia quae possint quoscunque iuare, sed si quando habebunt ciuitates digne, vna Christi, altera diaboli, sicut licet paradysus & infernus, sed solum dubia est de his quae sunt in inferno ante diem iudicii.

6. De quibus quidam dicunt quod aliqui eorum iuantur per suffragia viuiorum, non tamen omnes. Distinguit enim de mortuis iuxta sententiam beati Aug. in Enchiridio. Quidam enim eorum sunt valde boni, alij valde mali, alij mediocriter boni & alij mediocriter mali: pro valde bonis non est orandum, quia non indigent sicut beati. Vnde Aug. iniuriam facit martyri qui pro martyre orat, & idem habetur extra de celebratione missarum, cap. cum Marthae. Item nec valde malis profunt suffragia, sed mediocriter bonis profunt ut citius liberentur ab igne purgatorio: mediocriter malis profunt ad hoc ut minus puniantur in inferno a quo tamen nunquam liberabuntur.

7. Haec est sententia aliquorum iuristarum quae expressè ponitur in glossa 12. questione secunda, super illud cap. tempus. Et arguunt isti contra seipsos sic ponunt quod aliqui dei elemosynam pro eo qui decessit in mortali peccato qui secundum eos est mediocriter malus, talis elemosyna prodelt ei ad diminutionem poenae: aliquid ergo de poena eius est sublatum, ponatur quod centesima pars, tunc si dentur tales centum elemosynae tota poena erit dimissa & ille totaliter liberatus quod ipsi negant. Ad hoc respondent dicentes, quod si prima elemosyna tollat centesimam partem poenae, secunda tollat tantam poenam non in quantitate sed in proportionem, & sic ibidem semper aliquid remanebit de poena, sicut in diuisione contingit, aliquid semper remanebit diuidendum cum diuisio non sit semper in partes eiusdem quantitate sed eiusdem proportionis.

8. Quicquid sit de conclusione de qua postea dicitur, solutio tamen ad objectionem nulla est. Primo, quia non est aliqua ratio, quare secunda elemosyna sit aequalis valoris cum prima & ex equali deuotione data diminueat minus de poena quam prima: & ideo fieri diminutio poenae secundum aequalitatem quantitatis, prout in talibus possumus loqui, & non secundum aequalitatem proportionis. Secundo, quia si diminutio poenae fieret secundum partes eiusdem proportionis quomodo modum diuisio lineae adhuc sequeretur idem, quia diuisio lineae tantum potest procedere quod perueniatur ad partem 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 cognitionem, ergo nullo modo potest dici quod poena damnatorum potest minui per suffragia quia sequatur quod possit tolli totaliter, quod isti negant.

9. Alij tamen hoc concedunt ut Praepositus & eius sequaces qui dixerunt quod damnati per suffragia ecclesiae possunt totaliter fieri immunes a poena usque ad diem iudicii, sed post diem iudicii resumptis corporibus detrahentur in ignem aeternum sine spe cuiusconque veniae. Illud autem cum non probetur, eadem facilitate potest cotemni quia dicitur. Ipsum etiam dictum est valde irrationabile, quia plus debet valere vniuersum illud quod ipse facit pro seipso dum viuit vel alius pro ipso quam illud quod facit scilicet viuens pro mortuo, sed id quod facit viuens in peccato mortali de quo non poenitet nec poenitet proponit, aut quod facit alius pro ipso nihil omnino valet ad diminutionem poenae tali peccato debita: quamuis possit valere ad hoc ut talis disponatur

ponatur ad poenitendum de illo peccato, ergo fortiori ratione illud quod faciunt viuens pro mortuis damnatis qui de peccatis suis non poenitet nec poenitere proponit, sed in eis obliuati sunt non prodelt eis ad aliquam poenae diminutionem: & absque dubio contra omnem iustitiam & rationem videtur esse quod impoenitenti per seuerant in impoenitencia remittatur aliquid de poena debita.

10. Dicendum est ergo quod suffragia ecclesiae nullo modo profunt damnatis, cuius ratio licet statim asseratur sit, alia tamen potest adduci: quia suffragia vnius profunt alteri quatenus sunt membra vnius corporis, sed damnati qui iam obliuati sunt in malo iam non sunt membra corporis ecclesiae, cum sint praecisi irreuocabiliter per finalem sententiam, ergo suffragia ecclesiae vel cuiusque membri de ecclesia non possunt eis prodelle. Nec valet illud in quo iuristae fundant se, quia illa distinctio beati Augustini licet sit quadrimembris, quo ad vocem, est tamen solum trimembris quo ad rem: mediocriter enim boni & mediocriter mali idem sunt, scilicet illi qui decesserunt in gratia cum peccato veniali vel eum debito poenae pro peccatis mortalibus de quibus statim ante mortem poenituerunt. Et si ipse sit probatur sic: quia mediocriter bonus vel omnino non est malus, vel est valde malus, vel est mediocriter malus: non potest dici quod omnino non sit malus ita quod nihil malitiae habeat nec secundum actum nec secundum reatum, quia talis quando decessit statim euolat ad gloriam, quia non habet culpam secundum actum nec reatum poenae culpe debita: qui autem statim euolat ad caelum est valde bonus & non mediocriter bonus, nec potest dici quod sit valde malus, quia valde malis secundum illos non profunt suffragia, profunt autem mediocriter bonis, igitur mediocriter boni non sunt valde mali nec omnino mali, ut probatur eis, 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 non sit priuatio boni, & ideo valde malus est qui nihil boni moralis vel meritorij habet: isti etiam mediocriter malos dicunt esse illos qui fide habuerunt, sed alia peccata mortalia commiserunt, licet non maxima nec enormissima, igitur mediocriter mali non omnino nihil habent de bonitate. Nec potest dici quod sint valde boni, quia illi non indigent suffragiis, mediocriter autem mali indigent. Relinquit ergo quod mediocriter mali sunt mediocriter boni & e converso, vnde & beatus Augustinus, utrisque id attribuit. I. quod possint iuari suffragiis viuiorum.

11. Magis autem absurdum est quod ipsi dicunt per valde malos illos intelligi qui fidem non habuerunt. Constat enim quod parum decesserunt in solo originali non habuerunt fidem, & tamen absurdum est dicere eos esse magis malos quam sint damnati qui fide habuerunt, & multa peccata mortalia habuerunt & commiserunt: quia cum poena correspondat culpe, ille est magis malus cui debetur poena damni & poena sensus, quam ille cui debetur poena damni tantum, sed damnatis fidelibus debetur poena damni & poena sensus, decesserunt vero solum in originali non debetur nisi poena damni quae secundum Augustinum est mitissima omnium poenarum, ergo si decesserunt sunt magis mali quam decessentes solum in originali.

12. Quod si quis dicat quod per valde malos intelligantur non omnes infideles, sed solum adulti qui cum infidelitate sua multa peccata mortalia commiserunt: igitur decesserunt in solo originali non sunt valde mali, sed non valde malis profunt suffragia secundum Augustinum, ergo talibus debent suffragia ecclesiae prodelle. Illud autem est falsum, quia cum poena eorum non sit nisi carceris visionis beatae, quae carentia non potest minui aliquo modo nisi aliquid oppositum visionis eis conferatur, quia priuatio non tollitur nisi per habitum, sequeretur quod si iuauerentur per aliquod suffragium, quod per illud conferretur eis aliquid visionis beatae, & sic vnicuique suffragio expediretur de inferno quod est erroneum, cum nec per vnu suffragium nec per multa possint a limbo liberari vel diuinam visionem pertingere. Intentio ergo beati Augustini est quod illi soli sunt mediocriter boni & mediocriter mali, qui sine peccato mortali decesserunt, sed tamen habent vel peccata venialia vel sunt debitores poenae pro peccatis mortalibus de quibus ante mortem poenituerunt, & isti soli profunt suffragia & non damnatis in inferno: & quia haec intentio Augustini patet per illud quod dicit in littera, quod qui sine fide operante per dilectionem eiusque sacramentis de corpore exierunt, frustrati sunt a suis huiusmodi pietatis officiis impenitentes. Constat autem quod omnes qui decesserunt in peccato mortali, decesserunt absque fide operante per dilectionem, ergo talibus suffragia non profunt secundum Augustinum. Ad idem est quod scripsit Gregorius Bonifacio archiepiscopo ubi dicit, quod pro impijs quousque Christiani fuerint tale quid, scilicet oblationes & suffragia facere non licebit: licet autem si talia suffragia posset eis prodelle, ergo &c. Idem etiam dicit 34. moralium sic: Sancti de his utique quos aeterno iam damnatos supplicio cognouerunt, ante illud iudicium illi conspectum orationis suae meritis quassari refugit.

13. AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum, quod ibi accipitur dantio large pro quacunque punitione, ut sic includat etiam poenam purgatorii: dicitur etiam aliquis quadoque dantio ad certam poenam pecuniariam soluedam vel ad aliquod supplicium sustinendum, quamuis talis damnatio non sit ad mortem.

14. Ad secundum dicendum quod non est simile de damnatis & beatis, quia beati bene participant cum viuentibus in charitate in qua fundatur valor suffragiorum, sed existentes in inferno a tali communicatione praecisi sunt: & iterum quamuis beati de bonis quae viucentes faciunt letentur, & sic aliquid glorie accidentaliter eis accrescat, illud tamen non est propter aliquem fructum suffragii quem percipiunt, sed propter perfectam charitatem quam habent, per quam congruunt omni homini beato.

15. AD TERTIUM dicendum quod aut Traianus fuit vitae miraculo restitutus, & tunc remissionem peccatorum consecutus est: nec prius erat sententia finali damnatus, sed conditionaliter. Vel dicendum quod illud fuit singulare privilegium diuinae gratiae, quod non est trahendum ad consequentiam, quia de lege communis sit oppositum. Ad illud de Machario, dicendum quod non aliter iuabatur damnati per preces Macharii, ut ibidem dicitur, nisi quia mutuo se videbant in tormentis, de hoc non poterat habere verum gaudium nisi falsum & phantasticum, sicut solatiu miserorum est facies videre in poena, sicut demones gaudere dicuntur quando homines ad peccata pertrahunt, poena tamen insulata tam hominibus damnatis quam demonibus in nullo minuitur.

16. QVAESTIO III. Utrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant, & non alijs pro quibus non fiunt.

SECUNDO quaeritur utrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant, & non alijs pro quibus non fiunt. Et videtur quod non, quia in littera dicitur ex verbis Augustini, quod suffragia profunt illis mortuis qui cum viuere meruerunt ut talia possent eis prodelle post mortem, sed multi pro quibus suffragia non fiunt magis meruerunt ut suffragia possent eis prodelle quam meruerunt multi pro quibus suffragia fiunt, ergo videtur quod suffragia magis profunt aliquibus pro quibus non fiunt, quam illis pro quibus fiunt.

2. Item spiritualia sunt magis communicabilia quam corporalia, sed aliqua corporalia exhibita pro aliquo specialiter, tantum vel magis profunt alijs pro quibus non exhibentur (sicut lectio quae legitur pro aliquo specialiter prodelt non solum illi, sed omnibus audientibus, & magis illis qui habent meliorem intellectum. Similiter lumen positum in mensa ad reuerentiam alicuius prodelt omnibus assistantibus & magis illis qui habent meliores oculos, ergo fortiori ratione suffragia quae sunt quaedam spiritualia profunt non solum illis pro quibus fiunt, sed omnibus alijs qui sunt capaces suffragiorum, & magis illis qui sunt melius dispositi.

3. Item Hieronymus dicit, quotiens pro centum animabus psalmus vel missa cantatur, tantum prodelt cuiuslibet quantum si pro quolibet caneretur, sed missa vel psalmus non amittit valorem suum per hoc quod pro vno specialiter dicitur, ergo non solum prodelt illi pro quo dicitur, sed pluribus alijs.

4. IN contrarium arguitur, quia nihil fit frustra in ecclesia, sed si suffragia facta specialiter pro aliquo tantum prodellent alijs quantum illi pro quo fiunt frustra herent pro aliquo specialiter, & tamen fiunt secundum consuetudinem ecclesiae, ergo &c.

5. RESPONSIO. Circa questionem istam sunt tres modi dicendi, quorum duo primi sunt ad inuicem oppositi, tertius autem nititur concordare utrumque. Primus modus est, quod suffragia facta pro aliquo specialiter, non solum valent ei, sed etiam alijs, & plus illis qui magis sunt dispositi ad suscipiendum fructum suffragii: & rationes huius opinionis posita sunt in arguendo ad quaestionem.

6. Secundus modus est quod suffragia solum profunt illis pro quibus fiunt & non alijs. Et ratio huius est duplex. Prima est, quia iustitia humana exemplata est a diuina, sed secundum iustitiam humanam si aliquis soluat debitum pro aliquo alio, ille solus liberatur pro quo debitum soluitur & nullus alius, ergo secundum iustitiam diuinam ille pro quo fit suffragium ad soluendum debitum poenae solus liberatur & non alius, ergo illi soli & nulli alijs prodelt. Secunda est, quia sicut satisfaciunt viues pro viuo ita viues pro mortuo, sed quando viues satisfaciunt pro viuo satisfactio illa solum prodelt illi pro quo fit, ergo similiter quando viues satisfaciunt pro mortuo, satisfactio solum prodelt illi pro quo fit & non alijs, ergo.

7. Tertius modus concordans utrumque est talis, quod valor suffragiorum est duplex. Vnus est gaudium vel consolatio quam habent omnes existentes in charitate de aliquo bono opere, quia charitas congruet omni veritati, ut dicitur 1. Cor. 13. & sic suffragium

plus valet illi qui plus habet de charitate, dato quod pro eo non
habet, quia ratione maioris charitatis magis congruit. Alius va
let per modum satisfactionis & recompensationis alicuius
penae, & sic suffragium non valet nisi illi ad quem applicatur
per intentionem satisfaciendi, quia fructus alicuius operis cuius
operas est dominus & qui totus cederet in utilitatem operantis,
nisi per eius intentionem in alium transferretur non prodest nisi
illi in quem operans ipsum transferret, sed opus suffragij est huius
modi, quia procedit ex libero arbitrio per quod homo est domi
nus suorum actuum: totus etiam eius fructus esset operantis nisi in
alium ipsum transferret, ergo tale suffragium non prodest ad satis
factionem penae nisi illi cui applicatur per intentionem facientis.
8 Et hic modus nihil continet dubium nisi unum, hoc scilicet ille
qui est in maiori charitate plus gaudet de suffragio, facto pro
aliquo quia gaudet ille pro quo fit, hoc enim uno modo est verum
& alio modo est falsum: suffragium enim est bonum facien
tis in quantum est actus eius bonus reddens ipsum bonum & lau
dabilem & Deo acceptum, & est bonum eius pro quo fit in quan
tum pro eo satisfaciunt. Quotum ad primam bonitatem plus gau
det de suffragio ille qui est in maiori charitate quam ille pro quo
fit, quia cum illo modo suffragium non sit magis bonum vnius de
sanctis quam alterius, sed sit bonum solius facientis, de quo tanquam
de equali bono plus gaudet ille qui plus habet de charitate, sed
quantum ad secundam bonitatem, cum ille valor sit bonum illius sol
lus pro quo fit, & vnicuique est magis amabile bonum proprium
quam alienum, ideo quantum ad illam considerationem plus gau
det de suffragio illo pro quo fit existeret in maiori charitate quam
ille pro quo non fit dato quod ille sit in maiori charitate.
9 AD PRIMVM argumentum in oppositum dicendum
quod dicitur Augustinus est intelligendum conditionaliter, scilicet quod suffragia
illis proficiunt post mortem qui meruerunt in hac vita quod eis pos
sint prodelle, si tamen pro eis fuerint autem non fuerint pro eis, sed
pro aliis non oportet quod eis magis proficiant quam magis merue
runt, quia non meruerunt quod eis prodessent nisi pro eis fuerint.
10 Ad secundum dicendum quod lumen corporale & vox docto
ris agunt ex necessitate naturae & non secundum intentionem appli
cantis lumen vel proferentis vocem, & ideo quilibet praesens fru
ctum vtriusque recipit plus vel minus secundum quod est magis
vel minus dispositus, & non solum ille pro quo talia applicantur
vel ponuntur, sed valor suffragij quantum ad expiationem penae
non transferretur in aliquem nisi secundum quod applicatur per inten
tionem operantis, & ideo solum illi prodest cui applicatur. Et si
dicatur quod pauperes pro quibus non sunt talia suffragia secun
dum hoc sunt deterius conditionis quam diuites pro quibus di
cta suffragia sunt, quod videtur esse contra illud Lucæ 6. beati
pauperes quoniam vestrum est regnum celorum. Dicendum quod
nihil prohibet diuites quantum ad hoc esse melioris conditionis
qua pauperes, sed simpliciter pauperes propter Christum sunt
melioris conditionis, tum propter maius meritum vitae aeternae
quod in comparatione excedit expiationem penae, tum quia caminus
paupertatis hic est leuius purgat, quam multo tempore qua
quocumque pena purgatorij purgetur diuites etiam paucis tempore.
11 Ad tertium dicitur quod illud Hieronymus. potest intelligi quan
tum ad effectum acceptationis & congratulationis seu consolatio
nis qua habet omnes defuncti in charitate existentes de missa vel
alio suffragio in quantum est bonum opus ipsius facientis & ad ho
norem Dei, sed non est equalis valoris quantum ad effectum satis
factionis vel liberationis a pena quia cum valor vnius missae fi
nitus sit, impossibile est quod pluribus distribuatur ita quod quilibet
habeat totum, sed oportet necessarium quod valor diuidatur
in plures, ex quo pro pluribus fit, propter quod missa dicta pro plu
ribus non tantum prodest cuilibet sicut si fieret pro ipso specialiter.

Calet. In
opus de ce
lebratio
ne missae.
q. 2. Scol.
quodlibet.
20. ma
ior. 4. d.
45.

Quaestio IIII.
Vtrum sancti cognoscant orationes nostras
quas ad eos dirigimus.



Vtrum sancti cognoscant orationes nostras
quas ad eos dirigimus. Et videtur quod non, quia sancti perfectiores
sunt in charitate quam essent dum hic viue
rent, sed quanto quis est in charitate perfec
tior, tanto magis subuenit proximo in ne
cessitatibus suis, ergo si sancti cognoscere
necessitates nostras & deficiat quos in ora
tione exprimimus magis essent parati nobis subuenire quam am
ei viuentes: hoc autem non experitur, ergo videtur quod non
cognoscant orationes nostras.
2 Item orationes nostrae sunt quandoque solum mentales, sed
solum Deus nouit occulta cordium, ergo videtur quod sancti ta
les orationes sancti non cognoscant.
3 Item super illud Ieremias 4. Abraham nesciuit nos, dicit glo
sa Aug. quod mortui etiam sancti nesciunt quid agat viuentes etiam

eorum filij, nesciunt igitur orationes viuentium. Et idem vide
tur dicere Aug. in libro de cura pro mortuis agenda.
4 IN CONTRARIVM est quod dicit Raphael Thro
big 12. Quando orabas cum lachrymis & sepeliebas mortuos ego
obtuli orationem tuam domino.
5 Item si sancti orationes nostras nescirent, per consequens ne
scirent necessitates nostras, & ita pro eis amouendis non ora
rent, hoc autem falsum est & contra scripturam secundum Macha
beo 15. ubi dicitur: Hic est qui multum orat pro populo & pro
ciuitate sancta, Hieremias propheta. & 2. Petri 1. ubi dicitur:
Dabo operam frequenter habere vos in memoriam post obitu
meum, &c.
6 RESPONSIO. Circa questionem 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 est quod conueniens
est quod orationes nostras dirigamus ad sanctos. Cuius ratio
est, quia secundum Dionysium lex diuinitatis est infima per me
dia ad suprema reducere, sed quantum ad dona gratiae beati sunt
medij inter Deum & viatores, ergo eis mediantibus viatores
debent reduci in Deum, & quia illa redactio non est per actiones
nostras coactas, sed liberas quae solum Deo acceptae vt remu
neranda per beatitudinem, ideo debet vt viatores vota sua &
orationes dirigant ad sanctos, vt eis mediantibus & sua inter
cessione iuuantibus bonitas diuina refundatur in viatores: sunt
autem sancti orandi a nobis non solum maiores sed etiam me
diocres & minores propter quinque rationes. Prima, quia ali
quis quandoque habet maiorem deuotionem ad maiorem san
ctum quam ad maiorem, ex deuotione autem dependet effectus
orationis. Secundum ad tollendum fastidium, quia assidue elan
dem rei fastidium parit: per hoc autem quod alternatim diuer
sos sanctos oramus quasi in singulis nouis serui deuotionis ex
citatur. Tertium, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus
spiritualibus casibus patrocinari, vt sancto Antonio ad extin
guendum ignem qui dicitur infernalis, & quibusdam alijs san
ctis in alijs spiritualibus infirmitatibus. Quartum vt omnibus ex
hibeatur a nobis honor debitus. Quintum, quia orationibus plu
rium quandoque impetratur quod non impetraretur oratione
vnius. Valet autem nobis sanctorum intercessio, quia quamuis
non sint in statu merendi nec pro se nec pro nobis proprie, sunt ta
men in statu impetrandi aliquid nobis ex liberalitate eius quod orat
scilicet Dei cui sunt acceptissimi: unde non bene apparet quod si
eis aliquis valor redundet in nobis per modum satisfactionis
vel meriti proprie dicti, quia illa satisfactio vel meritum non po
test esse per opera quae nunc faciunt dum sunt in beatitudine,
nec sunt in statu merendi, nec faciunt opera penalia per quae sola
proprie fit satisfactio, vt visum est prius, nec illa satisfactio vel
meritum potest esse per opera quae fecerunt dum viuerent, quia opus
bonum quod non transferretur per operante in alterum dum actualiter
operatur non est postea transferibile, quia ita translatum est in ali
quem, puta in facientem, igitur opera quae fecerunt sancti dum
viuerent non possunt postea transferri in nos ita vt valeant nobis
per modum meriti vel satisfactionis. Restat ergo vt orationes
sanctorum solum nobis valeant per modum liberalis & gratiae impe
trationis, & hoc modo nobis semper valent quotidianumque orat
pro nobis postulando simpliciter aliquid fieri pro nobis: quia cum
voluntas eorum sit totaliter conformis voluntati diuinae, nihil vo
lant fieri circa nos nisi quod Deus vult fieri. Illud autem quod
Deus vult fieri voluntate consequente quae est voluntas simplici
ter semper fit. Nec tamen frustra orat pro nobis, licet non orent
nisi illud quod scit Deum velle: quia sicut effectus naturales qui
volente Deo eueniunt nisi mediantibus causis secu
dis, non propter inefficaciam potentiae diuinae sed propter ordi
nem rebus diuinitus institutum, sic beneficia diuina descendunt
in nos mediantibus beatis tam angelis quam animabus sanctis
non propter defectum diuinae misericordiae, sed propter ordi
nem diuinum considerandum quo Deus vult bonitatem suam
communicare inferioribus per superiores, & sic patet primum.
8 QVANTVM ad secundum vtrum sancti cognoscant ora
tiones nostras quas ad eos dirigimus, intelligendum est quod in be
tis tam hominibus quam angelis ponitur triplex cognitio. Natura
lis, beatifica, & quaedam media quae est reuelatoria. Si queratur de
prima cognitione an per tales beati cognoscant orationes no
stras, dicendum est quod non, scilicet animae separate, quia de angelis
dictum fuit in secundo libro quid cognoscant de cogitationibus no
stris, & hoc patet dupliciter. Primum, quia naturalis cognitio ani
mae separatae non est perfectior quam naturalis cognitio eiusdem ani
mae coniunctae, alioquin fugiendus esset anima vniuersi corpori si ex
eius viatione ipsa efficere imperfectior, sed anima coniuncta cor
pori non cognoscit naturalis cognitione cogitationes cordis, nec
exteriora facta absentiu, ergo similiter anima separata non po
test cognoscere cognitione naturali orationes nostras naturales, nec vo
cales.

tales viuentium absentiu. Secundum, quia naturalis cognitio anime
separatae, communis est bonis & malis, sed mali non cognoscunt,
nec cogitationes, nec facta viuentiu, sicut dicit beatus Gregorius sumus
argumentum de anima diuitis epulonis quae ignorabat statum &
facta fratrum suorum, ergo nec anime beatorum cognoscunt co
gnitione naturali facta vel cogitata viuentium. Si autem queratur
an beati cognitione beata cognoscant orationes nostras men
tales vel vocales. Dicendum est quod non, quia illa quae quandoque
cognoscuntur & quandoque non, non pertinent ad cognitionem
beatam, sed cognitio si quam habet beati de orationibus nostris
mentalibus vel vocalibus non semper est in eis, quia antequam ore
mus eas non precognoscunt, nec aliquis ponit quod talis cognitio sit
semper in eis: quia si cognitio talium esset semper in eis eadem ra
tione & cognitio omnium aliorum particularium contingentiu,
& sic non indigerent quod aliquid eis reuelaretur quod falsum
est, cum angeli qui non sunt animabus inferioribus per reuelationem
purgetur a nescientia multarum rerum, vt patet per Dionysium
6. cap. c. l. Hierar. ergo talis cognitio non est beata. Minor iam pa
ter, sed maior probatur: quia cognitio beata est vna cognitio sem
per manens & respectu vnius principalis obiecti semper eodem
modo se habentis, & ideo impossibile est quod per eam aliquid
de nouo cognoscatur nisi sit aliqua mutatio in obiecto repre
sentante, vel in ipsa operatione vel in vtroque. Constat autem quod in
obiecto nulla potest esse mutatio, nec in actione quin sit alia se
cundum numerum, nisi forte secundum intensiorem mutare
tur in simplicibus enim formis non inuenitur aliquid genus mu
tationis, mutatio autem secundum intensiorem non est in beati
tudine, alioquin beatitudo essentialiter augeretur quod nullus
ponit, & si esset non sufficeret ad hoc quod aliquid de nouo cogno
sceretur, sed solum ad hoc quod prius cognitum intensius cogno
sceretur. 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 cognoscuntur ad beatis non cogno
scuntur cognitione beata, & haec fuit maior. Minor autem decla
rata est, sequitur ergo conclusio. Si autem loquamur de cognitio
ne reuelationis, sic dicendum est quod omnes beati cognoscunt
nostras orationes siue mentales siue vocales quae ad eos dirigun
tur: quia secundum beatum Augustinum & habetur in littera dicti 49. ad
beatitudinem requiritur quod unusquisque habeat quicquid vult
nec velit aliquid inordinat, sed quilibet recta voluntate vult eo
gnoscere ea quae ad ipsum pertinent, & ideo beati quibus nulla
restitutio deest volunt cognoscere ea quae ad ipsos pertinent &
cognoscunt, sed orationes quas ad eos dirigimus eo ipso ad ipsos
pertinent tanquam ad mediatores inter nos & Deum, ergo beati il
las orationes cognoscunt, & cum hoc non sit cognitio natura
li vel beata, vt probatum est, relinquitur ergo quod hoc sit cog
nitio reuelatoria quae pertinet ad beatitudinem accidentalem.
9 AD PRIMVM argumentum dicendum est quod qua
ritur sancti sint in maxima charitate, habent tamen voluntate sua
plenarie conformem voluntati diuinae, propter quod quamuis ha
beant affectum charitatis ad viuentes, tamen non eis auxiliantur
nisi secundum quod vident in Dei scientia & voluntate esse dis
positum: frequenter tamen auxilium ferunt viuentibus sua in
tercessione apud Deum quamuis nos lateat.
10 Ad secundum dicendum quod cogitationes cordiu solum Deus nouit
per seipsum, sed beati nouerunt quatenus eis diuinitus reuelatur.
11 Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur de cognitione
naturalis per quam mortui cognoscunt quando ad eos dirigun
tur, & si non cognitione naturali vel beata, cognitio tamen re
uelationis ea cognoscunt. Abraham autem de quo loquitur bea
tus Aug. & ex quo sumitur argumentum non erat beatus quando
illa verba dicta fuerunt per Esaiam: cum ante passionem Chri
sti nullus ad beatitudinem admissus fuerit.

Sententia huius distinctionis xlvj. in ge
nerali & speciali.



Si queritur hic. In praecedentibus deter
minatum est de statu animarum ante iudiciu,
hic determinat consequenter de pertinenti
bus ad iudiciu. Et primo intendit determi
nare diuinitatem & misericordiam modu.
Et diuiditur in duas. Primum enim determi
nat de iustitia & misericordia diuina quan
tum ad damnatos. Secundum quantum ad om
nes in vniuersali ibi. Sed quomodo iustitiam. Prima remanet in
diuisa. Sed secunda diuiditur in duas. Primum enim comparat eas
ad iudiciu. Secundum respectu operum diuinarum. Prima ibi. Dei
iustitiam. Secunda ibi. Post hoc considerari oportet.
2 PROPOSITUM ergo magister quandam questionem, vtrum
eius damnatos sit aliqua Dei misericordia. Et opponit quod non

per multas auctoritates. Deinde subdit penas damnatorum non
quam finiendas. Deinde ponit quod circa damnatos est miseri
cordia in penae mitigatione, non tamen in totali relaxatione nec
in occulta peccatoris reuocatione. Deinde querit quomodo in
omni opere diuino concurrat misericordia & bonitas. Et respon
det quod hoc ideo dicitur, quod cum sit duplex aduersus Christum,
vna misericordia alius iustitiam recipit: vel hoc pro tanto di
citur quo ad Deum minus mala declinatio per iustitiam & bona ope
ra per misericordiam faciendo: vel in primo aduersus est misericordia
in secundo erit iustitia. In fine ponit duas opiniones circa hoc, &c.

Quaestio I.
Vtrum iustitia sit in Deo.



Circa distinctionem istam primum queritur,
vtrum iustitia sit in Deo. Et videtur quod non:
quia illud quod non est bonum nisi vt medi
cina non est bonum simpliciter nec in Deo
ponendum, sed iustitia saltem vindictiua non
est bona nisi vt medicina, ergo talis non est
in Deo ponenda. Maior patet, quia quicquid
est in Deo formaliter, videtur dicere bonu
& perfectionem simpliciter: quod autem est bonu solum vt me
dicina non est bonum nisi secundum quid & propter aliud. Mi
nor probatur quod penae quas infligit iustitia vindictiua sunt
medicinae respectu peccatorum, sicut dicitur 2. Ethicorum.
2 Item ridiculum est laudare Deum secundum aliquam virtu
tem moralem, siue secundum actus virtutum moralium, vt dicitur
10. Ethicorum, sed iustitia est virtus moralis, ergo non est Deo
attribuenda. Et confirmatur, quia temperantia quae diuiditur co
tra 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 sit ad alterum, ergo &c.
4 IN CONTRARIVM est scriptura in quampluri
mis locis quae Deo iustitiam attribuit. Et arguitur per rationem:
quia illud quod est nobilissimum est Deo attribuendum, sed iusti
tia est nobilissima & praecelsissima omnium virtutum, vt dicitur
quinto Ethicorum, ergo est Deo attribuenda.
5 RESPONSIO. Circa questionem istam primum vide
ndum est in quo consistit ratio iustitiae, & quot modis dicatur. Et
secundum apparebit quod queritur, scilicet per quem modum ius
titia sit Deo attribuenda.
6 QVANTVM ad primum sciendum est (vt dicitur 5. Eth
icorum) quod iustitia proprie dicta constituit equalitatem in ac
ceptionibus & dationibus, hoc autem fit dupliciter. Vno mo
do secundum quod constituitur equalitas inter dantem & accipien
tem, vt scilicet accipiens tantu accipiat a dante quantum econuer
so: & in tali equalitate consistit iustitia commutatiua quae ponit
medium equalitatis in emptionibus & venditionibus, & in om
nibus retributionibus. Alio modo constituitur equalitas inter
duos recipientes, ex hoc quod vterque equaliter recipiat a tertio
secundum quod dignus est, & in hoc consistit iustitia distributiua.
In prima ergo iustitia, scilicet commutatiua requiritur equalitas
quantitatis, vt scilicet tantu quisque accipiat secundum valore qua
tu dedit, & ideo inter illos inter quos non potest esse equalitas
quantitatis in datis & acceptis non potest esse iustitia proprie di
cta, sicut est inter illos quorum vnus non potest reddere aliquid ae
quiuale beneficijs acceptis ab alio: sicut filius non potest redde
re aliquid equiuale beneficijs patris a quo accepit esse nutritiuu
& eruditionem, propter quod quantumcumque filius retribuat patri
in obsequijs, nunquam est ibi perfecta equalitas, propter quod non
solutur ibi proprie ratio commutatiua: iustitia, sed tantu aliquis
modus in quantum filius retribuit quod potest secundum mo
dum suum, sicut pater dedit secundum modum suum, vt loco
equalis secundum quantitate sumatur possibile & proportionale.
7 Sed iustitia distributiua non requirit equalitatem quantita
tis, sed proportionem: non enim oportet quod distribuens bona
communitatis distribuatur equaliter omnibus, sed vnicuique pro
portionabiliter secundum quod est dignus, ex quo apparet quod
iustitia distributiua per quam bona communia distribuuntur
primo attendit ad proportionem personarum ex qua conclu
dit proportionem rerum distribuendarum. Sed commutatiua ius
titia e contrario primo respicit ad habitudinem rei ad rem, si
cut patet in commutationibus, puta in emptione & venditione,
vel ad habitudinem actionis ad passionem vtrius iniurijs vindican
dis & puniendis, ad conditionem autem personae nunquam prin
cipaliter respicit: non enim bonus debet magis vel minus videri vni
quam alij, si autem respiciat conditionem personae hoc non est nisi ex
consequenti in quantum conditio personae facit aliquid ad quanti
tatem rei vel iniuriae, sicut maior est iniuria si percussus sit princeps
Y iij quam

quam aliqua alia priuata persona. Et videtur saluo meliori iudi-
cio qd iustitia distributiva magis debeat ex commutativa qua
exequitur: quia iustitia distributiva est in distribuere per qua te-
netur bona communiter distribuere proportionabiliter psonis
communiter secundum vniuersumque dignitate. Hanc autem tertio or-
di habet ex hoc qd ipse obligatus est communitati habes ex com-
munitate & honorem regimini & stipendia laboris, ratione quoru
ipse tenetur communitati quasi per quadam commutatione ad
recipendum boni: quare recipit pro ipso quod facit: ut quan-
do honores & officia communiter dat vnicuique secundum quod
est dignior & vtilior communitati, alioquin est verè iniustus
in non reddendo communitati id quod debet pro eo quod accepit.
8 Ex his ad propositum respondetur quod querit, est ne in Deo
iustitia? Dicitur est qd commutativa iustitia non proprie est in Deo,
quia illa consistit in equalitate rei datæ & acceptæ, sed beneficiis
diuinis non potest à creatura retribui aliquid æquale, multo mi-
nus quia beneficiis patris carnalis. Et iterum per commutationem pro-
prie dicta res vnius sit alterius quæ prius non erat eius, sed nihil
est in creatura qd non sit ipsius Dei magis quia ipsius creaturæ,
ergo nulla iustitia commutativa potest proprie esse inter Deum &
creaturam, potest tamen ibi esse quidam modus iustitiæ commutatiue
accipiendo pro æquali possibile vel proportionale in quantum creatu-
ra Deo retribuit quod potest secundum suam paritatem, sicut Deus
dat superabundanter secundum suam excellentiam, & hoc in bonis. In
malis autem attenditur iustitia commutativa inter Deum & creaturam
in quantum creatura peccat tantum vel tantum contra Deum ex sua ma-
litia puniatur à Deo tantum vel tantum secundum decentiam diuinam
& non precise secundum quantitatem culpæ, quia sicut in bonis
debet quod ex parte Dei sit excessus & ex parte creaturæ sit de-
fectus, sic in malis debet ut sit ex parte creaturæ sit excessus
in peccato, sic ex parte Dei sit defectus in puniendo vel in affli-
gendo mali pænæ quod id est quod autem dicimus nunc ex
parte Dei esse excessum vel defectum non intelligitur hoc prout
illa sonat in vitium, sed prout dicunt eminentia ex parte Dei res-
pectu creaturæ in plus conferendo de bonis quam creatura digne
sit, vel in minus inferendo mala quam creatura peccans me-
reatur, quod totum provenit ex decentia bonitatis diuinæ.
9 Iustitia autem distributiva ponitur in Deo respectu creatu-
rarum in quantum omnibus creaturis dat secundum vniuersumque
dignitatem. Nam secundum qd creaturæ tenent secundum suam naturam al-
tiorum gradum in vniuersitate rerum, sic Deus eis confert nobilio-
res proprietates & nobiliores operationes quasi quædam officia
communiter: unde Dionysius 8. ca. de diuinis nominibus dicit, qd in
iustitia laudatur in Deo in quantum omnibus secundum dignitatem di-
stribuit, qd est intelligendum de distributione immediate dicta, qd
distribuere præmia pro meritis vel pænæ pro culpis pertinet ad
commutativam iustitiam. Si tamen bene aduertamus iustitia distributi-
ua sic accepta in Deo non proprie accipitur, quia iustitia proprie ac-
cepit semper includit debitum, sed distributio qua Deus rebus na-
turalibus confert vnicuique secundum gradum dignitatis suæ non pro-
uenit ex aliquo debito, sed solum ex eius liberalitate, ergo ibi non
est proprie iustitia distributiva. Et confirmatur, quia iustitia distri-
butiva taliter proprie dicta ordinem habet ex commutativa, ut dictum fuit,
sed talis iustitia distributiva non potest in Deo ordinem habere ex co-
mmutativa, ergo &c. Pater ergo qd iustitia in Deo non commutativa
qua distributiva non est aliud quam eadem decentia diuina in redditio-
ne præmiorum & pænarum, & in distributione proprietatis &
principiorum agendi prout congruit substantiæ vniuersali quæ rei.
10 Ad primum argumentum dicendum per interpretationem minoris
qd vindictiva iustitia non est solum bona ut medicina, quia eadem iusti-
tia est qua præmiatur boni et puniuntur mali, quoniam sit alius actus
hic & ibi secundum diuersitates materiarum: & quia bonum est non solum
nihil malum sed & premiare bonos, ideo iustitia non solum est bona in
ratione medicine, quatenus est punitiva malorum, sed est bona qua
tenus est premiatur bonorum: est etiam bona secundum se, quatenus
est rectitudo voluntatis ordinis: aliquid ad illud vel ad alterum.
11 Ad secundum dicendum est qd ridiculum est ponere virtutes mora-
les in Deo per comparationem ad materiam civilem, puta ad emptionem
& venditionem, & sic non ponitur iustitia in Deo, sed per comparatio-
nem ad distributionem bonorum naturalium vel ad redditionem præ-
miorum & pænarum, potissimum quæ excedit civilem vitam potest
poni in Deo iustitia. Nec est simile de temperantia & iustitia, quia
temperantia est circa passionem innatam quæ non possunt poni in Deo,
sed iustitia est circa actiones extrinsecas quæ possunt Deo attribui.
12 Ad tertium dicendum est qd bene probat inter Deum & crea-
turam non esse iustitiam proprie dictam, sed quidam modus iusti-
tiæ prout inter eos inuenitur aliqua proportio sicut inter domi-
num & seruum: unde Philosophus quinto Ethicorum distinguit
iustum dominantium à iusto politico quod est proprie iustum.

QVAESTIO II.

Utrum pœna æterna debeat peccato mortali.



SECUNDO queritur utrum pœna æterna de-
beat peccato mortali. Et videtur qd non, quia
duorum peccatorum mortalium vnum est gra-
uius altero, ergo secundum iustitiam vnum de-
bet puniri maiori pœna quam alterum, sed
nulla pœna maior potest esse quam æterna,
ergo non omne peccatum mortale est punien-
dum iustè pœna æterna.
2 Item pœnæ sunt medicinæ, ut dicitur 2. Ethicorum, sed pœ-
na æterna nullus est medicina, ergo nullum peccatum est punien-
dum pœna æterna. Minor probatur, quia pœna æterna non est
medicina ipsis damnatis, quia sunt inemendabiles, nec beatis,
quia sunt impeccabiles, & præter istos non erunt alij, ergo &c.
3 In contrarium est quod dicitur Mat. 25. Ibi sunt hi in suppli-
cium æternum, Deus autem nullum iniustè punit, quare &c.
4 RESPONSIO. Pœna æterna est pœna infinita, & ideo
sub dubio est qualiter culpa quæ videtur esse finita cum sit temporaria
potest puniri iustè pœna infinita. Distinguidum est ergo de in-
finitate pœnæ, quæ vel potest attendi secundum intensiōem seu acer-
bitatem vel secundum durationem. Primo modo non est possibile dare
pœnam infinitam, secundum acerbitatem seu intensiōem, & si esset, non
infligeretur pro peccato mortali. Primum patet, quia in quacumque
tura specificata est dare terminum in minus in illa est dare terminum
in maius, hi enim termini sibi inuicem correspondēt, sed in omni
qualitate est necessarium dare terminum in minus, alioquin non quā
posset corrumpi per contrarium remittens ipsum, ergo in omni qua-
litate est dare terminum in minus. Si sic, ergo non potest in infinitum
intendi. Et confirmatur, quia sicut in quantitate secundum se & ab-
solutè non est dare terminum in minus, sed est diuisibilis in infinitum,
ita in ea non est dare terminum in maius, imò quantum est de se
semper posset augeri in infinitum successiue: quare e contrario, quia
in omni qualitate & in omni re naturali habente latitudinem gra-
dum est dare terminum in minus, ergo necesse est dare terminum in
maius, nec posse esse peccatum in infinitum etiam successiue, & mul-
to magis impossibile est qd sit actus infinitus, cum ergo acerbitas
pœnæ attendatur secundum intensiōem qualitatis vel forme quælibet
sit illa, patet qd nulla pœna potest esse infinita secundum acerbitatem.
5 Secundum patet. Sicut qd posset esse infinita intensiōem, non tamē
infligeretur pro peccato mortali, quia prout est Deus ad reddē-
dum præmium pro merito quā ad infligēdum pœnam pro pecca-
to, sed pro nullo merito quātumcumque magno reddet Deus præ-
mium infinitum intensiue: visio enim beata erit finita in quocumque
erit, ergo pro nullo peccato seu demerito quātumcumque magno
infligeretur pœna infinita intensiue. Si autem loquamur de infinitate
pœnæ quātum ad durationem, sic peccato mortali debetur pœna
infinita iustè, quia sicut est in ciuitate mundana sic suo modo de-
bet esse in ciuitate diuina, sed in ciuitate mundana sic est qd il-
le qui ex culpa sua subiecit quātum in se est pacis & amicitia ci-
uium ad inuicem vel obedientiam ad principem meretur totaliter exte-
riri à ciuitate per mortem, exilium, vel per perpetuum carcerem,
quæ pœnæ est perpetua secundum capacitatem subiecti, & secundum
intensiōem legis quæ ad hoc ut imperpetuum non reuocetur ad so-
cietatem communitatis contra quā deliquit, ergo eodem modo debet
esse in ciuitate diuina in qua cōgregantur homines in lege fidei
& charitatis qd ille qui subiecit quātum est in se ordine charita-
tis ad proximum vel subiectiōis ad Deum quæ sit per quodlibet pec-
catum mortale meretur totaliter exteri à cōsortio Dei & san-
ctorum per mortem, exilium, vel carcerem. Hæ autem pœnæ sunt simplici-
ter pœnæ in ciuitate diuina. Item secundum, exilium à patria, &
carcerem inferni, quæ & subiectiō istarum pænarum pœnæ durabit. Se-
cundum patet idē qd manet culpa debet manere pœna, sed in da-
natis pœnæ manebit culpa, ppter obliuionem mētis eorum, ergo
pœnæ remanebit pœna. Tercio, quia magis est peccator dig-
nus pœna perpetua propter culpā suā quam iustus sit dignus
premio propter quodcumque meritum, quia multos quātumcumque bona
opere propter Deum in nullo cōstituit Deum debitorem, & ideo præ-
miū non ei reddendum secundum debitum strictè sumptum, sed pecca-
tor voluntariè diuertens se ab obedientia respectu Dei verè debet
puniri secundum iustitiam, unde est verè debitor pœnæ, sed iustus
propter opus meritorium præmiatur premio eterno, ergo fortiori
ratione peccator propter demeritum puniatur iustè pœna æterna.
6 Ad primum arg. dicendum qd quantitati peccati respon-
det quantitas pœnæ secundum intensiōem, ut quātum peccatum
est grauius, tantum pœna sit acerbiore: utraque tamen pœna tā ma-
ioris quā minoris peccati mortalis debet esse duratione æterna.
7 Ad secundum arg. dicendum est quod pœnæ quātum ad insti-
tutionem sui sunt ad correctionem vel earum timore homines re-
trahantur à malis, sed quātum ad earum actualem infligētiōem non
semper sunt ad correctionem nisi pœnæ illæ quæ non sunt ad finem
exterminatiōem illius qui puniuntur: illa autē qd sunt ad exter-
minatiōem possunt pro nunc esse ad correctionem aliorum qui vicia
pœnæ corrigantur, sed non quā sunt ad correctionem illius qui puniuntur.
Questio

QVAESTIO III.

Utrum in punitione malorum concurrat diuina misericordia & iustitia.



ITEM queritur, utrum in punitione malo-
rum concurrat diuina misericordia cum iusti-
tia. Et videtur quod non, quia Iacobus 2. dicit
quod iudicium sine misericordia fiet ei
qui non fecerit misericordiam, sed nullum iu-
dicium grauius est punitione malorum, ergo
in punitione eorum non est misericordia.
2 Item Augustinus super Psalmum. Misericordia autem hic, & iudicium erit
in futuro, ergo in iudicio futuro erit iustitia sine misericordia.
3 Item in premiatiōe bonorum erit misericordia sine iusti-
tia proprie dicta, quia gratia Dei vita æterna. R. 6. Et ibidem
ca. 8. dicitur quod non sunt condigne passionis huius temporis,
&c. ergo in punitione malorum erit iustitia sine misericordia.
4 In oppositum est quod dicitur in Psalmum. Vniuersæ viæ domini
misericordia & veritas. Et Caliodorus super Psalmum 30. dicit, &
habetur in littera quod hæc due res, iustitia & pietas, in omni iu-
dicio Dei adiunguntur sunt.
5 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt
duo. Primum est, an in Deo sit misericordia. Secundum est, utrum
misericordia sit in punitione malorum.
6 QVANTUM ad primum sciendum est quod miseri-
cordia accipitur dupliciter. Vno modo pro passione per quam com-
patitur aliquis alicui patienti quasi partem passionis alterius in se
ferens. Alio modo accipitur pro habitu vel actu voluntatis quo ali-
quis vult subleuare miseriam alterius: accipiendo primo modo mi-
sericordia, ipsa non est in Deo, quia misericordia ut dicit passioem
includit in se tristitia & pœnam, sed nec tristitia nec pœna potest
esse in Deo, ergo nec misericordia ut est passio: sed accipiendo se-
cundo modo misericordiam pro voluntate releuandi miseriam al-
terius sic est in Deo, quia Deus nihil facit circa nos nisi vult, sed
Deus per sua beneficia miseriam nostram frequenter subleuat, ergo
in ipso est voluntas tales miserias subleuandi, & per consequens mi-
sericordia secundo modo dicta. Item omne cōmōdabile simplici-
ter est Deo attribuendum, sed in potente misericordia maxime
est cōmōdabile: ut patet per Augustinum 9. de ciuitate Dei. cap. 5. ubi cōmōdat
Ciceronem qd in laude Cæsaris sic locutus est dicens: Nulla de virtu-
tibus tuis nec admirabilior, nec gratior est misericordia, ergo ip-
sa est in Deo ponenda. Aduertendum est tamē quod cum nullus
actus sit laudabilis nisi quatenus à ratione regulatur, ideo miseri-
cordia vel actus misericordie non est Deo attribuebendus nisi secū-
dum ordinem sapientiæ suæ: propter quod sicut homo misericors
non repellit laudabiliter nec virtuosos miseriam alienam nisi quātum
ratio indicat, sic Deus non repellit miseriam nostram nisi secū-
dum quod ratio sapientiæ suæ iudicat cum repellenda, quæ sit secundum
ordinem sapientiæ diuinæ totaliter repellatur, vocatur miseri-
cordia liberans, si verò non totaliter repellatur, sed aliquid de ea mi-
nuatur, vocatur misericordia relaxans, & sic patet primum.
7 QVANTUM ad secundum dicendum est quod miseri-
cordia & iustitia accipiuntur quodamque largē, ut misericordia dica-
tur omnis voluntas faciendi bene alicui. Iustitia verò dicatur cō-
decentia diuine bonitatis, & sic non solum in punitione malorum,
sed in omni opere Dei cōcurrunt misericordia & iustitia: quia quæ-
cumque Deus facit, facit secundum decentiam diuine bonitatis &
ex voluntate beneficiendi creaturæ: vel illi circa quæ agit vel alij
vel communitati, & hoc modo ex iustitia nascitur misericordia se-
cūdu Augustinum, quia ex cōdecentia diuine bonitatis vult Deus facere ali-
quod bonum creaturæ. Secūdo modo accipitur misericordia & ius-
titia magis strictè, prout misericordia dicit voluntatē subuenien-
di miseris aliorum præter meritum, iustitia verò dicit voluntatē retri-
buendi secundum exigentiā meritorum: & hoc modo misericordia &
iustitia non concurrunt ad omne opus diuinum, cōcurrunt tamē in
retributione iustorum, & punitione malorum. De retributione bo-
norum patet sic: quia reddere præmiū excedit meritum est opus iusti-
tiæ & misericordie, quatenus enim redditur præmiū pro meri-
to opus iustitiæ est, sed in quantum meritum excedit est, est opus mi-
sericordie, sed in premiatiōe iustorum redditur præmiū excedens
meritum, cum non sint æqualis valoris opera meritoria & gloria seu
vita æterna, ergo &c. De punitione malorum patet idē sic: quia secū-
dum rigorem iustitiæ propter vitium ingratiuitatis meretur aliquis
priuari omnibus beneficiis gratis acceptis, sed quicquid sumus
& quicquid habemus totū à Deo accepimus, secundum illud Apo. 1.
Cor. 4. Quid habetis qd non accepistis? ergo per ingratiuitatem quæ
committitur in omni peccato mortali meretur peccator amittere
secūdu rigorem iustitiæ quicquid à Deo accepit, hoc est quicquid
est in se & quicquid habet in se, quod factio esset homo annihila-
tus: cū ergo in punitione malorum non fiat annihilatio eorum, patet qd
est ibi misericordia aliquid relaxans ut verè possint dicere illud tre-
norū 3. Misericordie domini, quia non sumus cōsumpti, quare &c.

8 AD PRIMUM arg. dicendum qd auctoritas beati Iaco-
bi intelligitur de misericordia totaliter liberante, quæ non est in
condemnatione malorum, est tamen ibi misericordia aliquid re-
laxans de pœna, ut dictum est.

9 Per idem patet ad secundum quia quamuis hic & in futuro
sit iudicium & misericordia, differenter tamen, quia hic est iudi-
cium cum misericordia totaliter liberante quæ est perfecta mise-
ricordia, sed in futuro erit iudicium sine misericordia liberante
non tamen sine misericordia relaxante: & quia illa non est mise-
ricordia 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 bono-
rum & punitione malorum, quia meritum bonorum non potest esse me-
ritum simpliciter de condigno, quia tale meritum includit simplici-
ter iustitiam quod non potest esse inter Deum & hominem in acceptatiōe
& retributione bonorum, sed demeritum malorum est proprie & sim-
pliciter demeritum: imò tantum amplius demeretur quātum Deo sunt
magis obligati quā obliget homo homini, & ideo pœna quæ eis
pro demeritis infligitur debet eis secundum iustitiam proprie dictam.

Sententia huius distinctionis xlvij. in ge-
nerali & speciali.



SOLET etiam queri, Superius determinauit
magister de misericordia & iustitia, hic de-
terminat de iudicii modo. Et habet tres par-
tes. Primum enim inquit de iudicio. Secūdo
de ministris ibi. Nō autē Christus so-
lus iudicabit. Tercio de iudicijs, prima dist.
4. Solet etiā qri. Due primæ partes sunt pre-
sentis lectionis, quarū secūda habet tres. Pri-
mò enim determinat de iudicijs alicuius. Secūdo de iudican-
dorū cōditione. Tercio de iudicijs ministris. Prima ibi, Nō solum
autem Christus. Secūda ibi, Erunt autē quatuor. Tertia ibi, Cū
autem in euangelio. Et ista habet duas secundum duas questiones
quas incidenter mouet. Secūda ibi, Solet etiam queri.
2 PROPONIT ergo primò magister quod quidā ponit
iudiciū nō voce vel scriptura proferendum, quia Apostolus dicit illud
fieri in istu oculi, sed diuina virtute manifestabuntur conscientie
singulorum qui pœna vel præmio digni sunt. Alij verò po-
nunt qd verba præmissa Apostoli de resurrectionis statu plura
de iudicio intelliguntur, iudicabit etiā nō solum Christus, sed cū eo
vniuersitas perfectiorum. Quatuor autē erunt ordines in iudicio.
Aliqui iudicabuntur & peribunt. Aliqui non iudicabuntur & peri-
bunt. Tertij iudicabuntur & nō peribunt. Quartij non iudicabun-
tur & regnabunt sicut per exempla declarat in littera. Deinde que-
rit, an angelorū officio exercebuntur aliqua in iudicio. Et respo-
det quod per eorum ministerium congregabuntur omnes ad iu-
dicium quorum ministerium ignis præcedet & diuina sententia
sequetur. In fine subdit quod secundum quosdā in inferno homi-
nes non puniuntur nisi in ministerio diuino, quia secundum eos
post iudicium cessabit omnis prælatio: secundum alios verò qui
fuerunt intentiores in culpa, erunt tormentos in pœna.

QVAESTIO I.

Utrum generale iudicium sit futurum.



IREA istam distinctionem primò queritur,
utrum generale iudiciū sit futurum. Et videtur
qd non: quia executio sententiæ non precedit
iudicium, sed sententia omnium tam bonorum
quam malorum decedens statim mandatur exe-
cutioni, ergo isti amplius non iudicabuntur.
2 Item Nauis dicitur qd non iudicabit Deus
his in idipsum, sed Deus iudicat quemlibet in morte infligendo ei
pro meritis pœnas vel præmia, ergo post hoc nullū erit iudiciū.
3 Itē si iudiciū generale esset futurum, tūc in eo omnes iudicaren-
tur, alioquin nō esset generale, sed non omnes neque boni neque
mali iudicabuntur, ergo &c. Minor probatur, & primò de bonis,
quia Mat. 19. dicit Christus apostoli: Sedebitis super se. iud. &c.
ipsi ergo iudicabunt, nō ergo iudicabuntur. De malis autē dicitur
in Psalmum. Non resurgent impij in iudicio, neque peccatores, &c.
4 In contrariū est qd dicit Io. 5. Proceat hi qd bona fecerūt in
resurrectione vite, qd verò mala egerunt in resurrectione iudicij.
5 Ad idē est qd dicit Augustinus 20. de ciuitate Dei, qd tota ecclesia expectat
generale iudiciū futurū, & est articulus fidei, ut patet i. symbolo.
6 RESPONSIO. Circa questionem istam videnda sunt
tria. Primum est principaliter querere, scilicet an generale iudi-
cium est futurum. Secundum est qualiter fiet, mentaliter an voca-
liter. Tercium est, quando fiet & ubi.

7 QVANTUM ad primū tenendum est qd generale iudiciū est
futurū & hoc magis ppter auctoritatē sacre scripturæ quā pro-
pter aliā rationē, & nihilominus potest hoc pfluaderi dupliciter.
Primò sic: congruū est fieri finale separationē bonorū à malis, &

ita fiet per generale iudicium, ut apparet Mat. 25. ubi dicitur quod separabunt bonos a malis sicut separat pastor oves ab hœdis, ergo cogitum est quod tale iudicium fiat. Minor ita patet, sed maior declaratur, nam secundum Aug. ratio quare mali permittuntur esse cum bonis est vel ut mali cōuertantur per exempla bonorum, vel ut boni exerceantur in operibus patientie & aliarum virtutum per eos quare habet pati a malis, sed post iudicium nō erit tempus exercitationis iustorum in operibus patientie & ceterarū virtutum, quia tunc habebunt coronam, nec mali erunt corrigibiles, ergo cōgruum est quod separentur ab iuicem. Secundum, quia boni remunerabuntur & mali punientur nō solum in anima, sed etiam in corpore, sed resurrectio omnium quo ad corpus erit in fine mundi, ergo tunc erit aliquod finale iudiciū quo finaliter boni remunerabuntur & mali punientur quo ad corpus, & sic patet primū.

8. **QVANTVM** ad secundū est duplex opinio. Una est quod totum illud quod fiet in iudicio fiet mentaliter & nō vocaliter. Cuius ratio est, quia sententia debet correspondere testimonio ex quibus proceditur ad sententiandum, sed testimonia & accusationes malorum erunt solum mentalia secundum illud Ro. secundum, testimonium reddet illis cōscientia ipsorum: & inter se inuicem cogitationum accusantium, aut defendentium in die quo iudicabit Deus occulta cordium, ergo sententia erit mentalis tantum. Ad idem est quod dicit beatus Aug. 20. de ciuitate Dei, quod liber ille de quo Apocalyp. 20. dicitur, intelligendus est quidam vis diuina quare fiet ut cuique opera sua bona vel mala in memoria reuocentur, & mētis intuitu mira celeritate cernantur ut accuset vel excuset cōscientia cōscientia, ita quod omnes simul & singuli iudicentur.

9. Alta opinio est quod licet discretio meritorum & demeritorum fiat tantum mentaliter, sicut satis expresse dicit auctoritas ista tim allegata, tamen sententia proferetur vocaliter. Quod probatur, quia Christus iudicabit ut Deus & ut homo: ergo iudicium eius fiet non solum diuino modo, sed etiam humano: fiet autem diuino modo per hoc quod merita & demerita vniuersumque ad memoriam imperceptibiliter reuocabuntur, & sic discussio eorum erit mentalis. Modo autem humano fiet si sententia sit vocalis, ergo utroque modo fiet iudicium, scilicet mentaliter & vocaliter. Ite sententia debet aptari his contra quos fertur, ergo sicut nunc in iudicio particulari fertur sententia mentaliter vel spiritaliter contra animas exutas corporibus quare ut sic sunt merē spiritus, ita in iudicio generali debet ferri sententia contra animas resumptis corporibus partim spiritaliter, partim corporaliter, quod fiet si discussio meritorum sit mentalis (sicut omnino est probabile, quia si esset vocalis requireretur longissimū tempus) pro latro vero sententię sit vocalis quod poterit ferri valde modico tempore, & hæc opinio videtur satis probabilis. & sic patet secundū.

10. **QVANTVM** ad tertium dicendum est quod tempus iudicii non poterit esse aliqui notum per certitudinem cui depeedit ex mera Dei voluntate, de cuius expresse scriptura nihil loquitur. Nec est probabile quod Deus alicui reuelauerit: cū reuelationem eius filius negauerit apollolis, ut habetur Actuum primo. Ratio autem quare Deus voluit hominibus esse occultum potest esse, quia illud quod respicit immutabilitatem totius vniuersi debet soli Deo qui vniuerso præcē, esse notum, sed finis mundi sicut eius inceptio respicit immutabilitatem totius vniuersi, & ideo congruum est ut finis mundi seu cessatio motus celi quo cessante statim erit iudicium, sit Deo soli per cognita. De loco autem iudicii tenetur quod dominus descendet super vallem Iosaphat qui est inter montem Sion & Olivetū posita, nō quidem usque ad terram, nec prope terram, sed usque ad locum ubi apostoli amiserunt aspectum suum quando ascendit ad cælum, & nubes suscepit eum ab oculis eorum, ut dicitur Actuum primo.

11. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod scientia generalis iudicii erit vniuersalis separatio bonorum a malis & remuneratio bonorum & punitio malorum non solum in anima, sed etiam in corpore, & executio huius scientie non fit modo, sed fiet post generale iudicium: nunc tantum fit executio particularis iudicii quo quilibet iudicatur in morte per præmium, vel pœnam pertinentem ad solam animam.

12. **Ad secundū** dicendum quod Deus neminem iudicabit his in idipsum, quia nō intelligit pro vno peccato duas pœnas quarum quælibet sit proportionata culpa: pœna enim quæ inferitur in iudicio particulari non est æquata culpa, sed est pars pœne totalis quæ postea erit in anima & corpore, quamuis in duplici iudicio hæ pœne determinentur & rationabiliter, quia quilibet homo & est quædam singularis persona & est pars communis: & ob hoc debetur ei duplex iudicium, vnum singulare quod de quolibet fit in morte, aliud vniuersale quando finaliter totius generis humani cuius quilibet est pars iudicabitur.

13. **Ad tertium** dicendum quod ad iudicium duo pertinent, scilicet discussio meritorum & retributio premiorum, vel pœnarum, & secundum hoc duplex dicitur esse iudicium. scilicet discussio & retributio: iudicio retributionis omnes iudicabuntur,

quia omnes punientur vel premiabuntur, sed iudicio discussio nis non omnes iudicabuntur, sed solum illi quorum merita sunt permitta demeritis, vel e conuerso. Propter quod sic dicitur cōmuniter, quod quidam sunt quorum mala sunt impermissa bonis meritoris sicut sunt illi qui caruerunt fide sine qua non est meritum, & ideo isti non iudicabuntur iudicio discussio nis, sed sine discussio ne dānabuntur: de quibus intelligitur illud Psal. non resurgunt impij in iudicio. scilicet discussio nis. Alij sunt quorum bona merita sunt impermissa malis ut sancti perfecti, quæ admodum fuerunt perfecti apostoli, & pauperes eorum imitatores, & isti non iudicabuntur, sed regnabunt & alios iudicabunt aliquo modo, ut infra dicitur, & de his procedit argumentum in hoc sensu. Alij verō sunt quorum merita permitta sunt cum demeritis, quia quandoque peccauerunt mortaliter, vel venialiter, & tamen in charitate decesserunt, & isti iudicabuntur propter permissionem bonorum cum malis, verumtamen saluabuntur. Alij verō sunt quorum mala permitta sunt cum bonis, sed decesserunt cum malis & extra charitatem, & hi iudicabuntur propter eandem rationem, sed dānabuntur propter defectum charitatis: & hæc est quadrimembris distinctio quam ponit magister in littera.

QVARTIO II.

Verum in generali iudicio quilibet cognoscat peccata sua omnia, & peccata aliorum.

Secundo queritur, verum in generali iudicio quilibet cognoscat peccata sua omnia, & peccata aliorum. Et arguitur quod non, quia crescente causa crescit effectus, sed causa quæ facit nos dolere de peccatis quæ ad memoriam reuocantur est charitas quæ in sanctis resurgitibus erit maior quam sit in viatoribus, ergo si sancti post resurrectionem recolant de peccatis videtur quod dolent de eis. Hoc autem est falsum, cū scriptum sit Apocalyp. 21. quod fugiet ab eis dolor & gemitus, ergo peccata propria ad memoriam non reuocabuntur.

2. Item omne quod cognoscitur vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu, sed peccata vel merita quæ peccata sunt, vel quæ sunt in cōscientia alicuius non poterit alius cognoscere in seipsis, quia aut non sunt, aut in corde latent cuius solus Deus est cognitor: nec in sua causa per eandem rationem, quia aut causa proxima inclinans voluntatem ad merendum vel demerendum tunc nō erit, & dato quod esset cū non inclinaret voluntatem ex necessitate, sed libere, per eā nō possent merita vel demerita alterius certitudinaliter cognosci. Item nec per effectum, quia multa demerita fuerunt in sanctis quæ totaliter erant abolita per penitentiam, ita quod nullus effectus ex ipsis remanebat, ergo (ut videt) vnus nō poterit cognoscere merita vel demerita alterius.

3. **IN CONTRARIVM** arguitur per Aug. 20. de ciuitate Dei qui dicit, quod quidam vis diuina aderit quæ fiet ut cuncta peccata ad memoriam reducantur, ergo quilibet cognoscat omnia peccata sua, & eadem ratione omnia merita sua. Idem videtur de peccatis vel meritis aliorum per quandā glossam quæ dicit super illud 1. Cor. 4. Illuminabit abscondita tenebrarū, quod gesta & cogitata bona & mala tūc aperta & nota erūt omnibus.

4. **RESPONSIO.** Circa quæstionem istam videnda sunt duo quæ tanguntur in argumentis. Primum est, verum in iudicio quilibet cognoscat omnia mala & bona quæ fecit. Secundum est, verum quilibet cognoscat omnia bona & mala omniū aliorū.

5. **QVANTVM** ad primum est concors opinio doctorum quod quilibet cognoscat omnia bona & mala quæ fecit, & hoc patet ratione & auctoritate. Ratio est: quia sicut se habet humanū iudiciū ad testimonium exterius, ita se habebit diuinū iudiciū ad testimonium interioris cōscientie, nā sicut dictum fuit prius, cogitationes vniuersumque tenebunt in generali iudicio locū testimonij accusantium vel defendentium, ut agit apostolus Ro. 2. sed in iudicio humano si secundū veritatem debeat proferri sententia oportet quod testes omnia cognoscat de quibus est sententia: licet iudicium, siue ad absolutionem, siue ad cōdemnationem, ergo in iudicio diuino quod est perfectissimum & in quo nullus potest esse error, oportebit quod cōscientie singulorum quæ tenebunt locū testimonij cognoscat omnia pro quibus feretur iudiciū absolutionis quo ad bonos vel cōdemnationis quo ad malos, sed omnia illa erūt merita & demerita singulorum, quare &c. Ad idem est illud euangelij quod de omni verbo otioso quod locuti fuerunt homines ratione reddet in die iudicii, sed illud est minimū peccatū, ergo fortiori ratione reddetur ratio de omnibus peccatis, sed non poterit ratio reddi de illis nisi cognosceretur, ergo &c. Per quæ autem modū ista cognoscetur? certū est quod nō naturaliter, quia omne quod cognoscimus naturaliter, vel accipimus de nouo per sensum, vel educimus de thesauro memorie, sed post resurrectionem nullus poterit per sensum accipere cognitionem meritorum vel demeritorum quæ perierunt, nec cognitio omniū poterit haberi naturaliter

naturaliter per modū memorię, quia multa eorū totaliter à memoria exciderūt, quare &c. Itē nec cognoscetur cognitione beatorū nō solum propter illud quod dictū fuit prius, quādo quærebatur, an sancti cognoscat orationes nostras, sed propter aliud. scilicet quia talis cognitio erit cōmunis bonis & malis, ut iam dictū est: cognitio autem beata non erit eis cōmunis, quare &c. Relinquitur ergo quod hoc fiet per modum reuelationis, nec est incoueniens quod malis reuelentur mala ad eorum pœnam: nam & malis angelis credibile est multa per bonos angelos reuelari.

6. **QVANTVM** autem ad secundum est duplex modus dicendi. Vnus quod quilibet cognoscat omnia merita & demerita aliorū, quia illud iudicium cū sit generale & finale debet esse perfectissimum, ad perfectionem autem iudicii maxime facit quod appareat omnibus esse perfectum & iustum, non posset autē omnibus apparere iustum esse nisi cuiuslibet appareret causa damnationis vel remunerationis tam bonorum quam malorum cū igitur ista causa sint singulorum merita vel demerita, videtur quod singuli cognoscant non solum bona & mala quæ ipsi fecerunt, sed etiam omnium aliorum. Alius modus est scilicet quod nō oportet ad hoc quod sententia iudicii appareat iusta quod quilibet cognoscat sigillatim omnia merita vel demerita aliorū, sed sufficit quod cognoscat illos qui erūt à dextris esse bonos & iustos, quibus diceretur, venite benedicti, &c. illos autē qui erūt à sinistris cognoscat esse malos & iniustos, quibus diceretur, ite maledicti, &c. Et sine dubio nō occurrat aliqua auctoritas sacre scripturę quæ expresse dicat quod peccata alicuius in speciali fiant aliis nota, quāuis sit expresse auctoritas beati Aug. quod quilibet in speciali sua peccata cognoscat: dicit enim 20. de ciuitate Dei quod omnia mentis intuitu enumerabuntur. Quod autē cognoscitur solum in genere nō enumeratur. Quæ istarū opinionū sit verior nō poterit sciri per certitudinem, utraque tamen est possibilis quāuis sit multū difficile. videre qualiter mali possint singula peccata omnium cognoscere, vel quo intuitu, vel pluribus in tam breuissimo tempore quo creditur iudiciū terminari: nihilominus tamē nō est magis difficile de malis quam bonis, quia cū cognitio talium non pertineat ad visionem diuinam, sic omnes ille cognitiones possunt esse cōmunes bonis & malis, ideo idē iudiciū est de vtriusque.

7. **AD PRIMVM** argumentum dicendum, quod beati habebunt memoriam peccatorū non ad pœnam, sed ad gloriam. Recordabuntur enim quod euaserunt pericula in quibus alij remanserunt, & ex hoc gaudebunt & Deū laudabunt: sed nisi plus dicatur argumentum non erit solutum, quia si beatus habebit memoriam de peccato mortali quod commisit, quæro: quem actū voluntatis habebit circa illud, vtrum actum complacentie an displicentie? Non complacentię, quia ille esset actus peruersus, ergo displicentie, sed omnis displicentie pœna habet, quare &c. Dicendum ergo quod beatus recordabitur peccatorum quare fecit, & displiceant ei, nec tamen tristetur vel habebit pœnam aliquam ex hoc, nam causa potest impediri à suo effectu, producendo per causam contrariam efficaciorē: quāuis ergo displicentie nata sit causare & tristetiam & pœnam, tamen ex presentia Dei in ratione summi boni beatificantis causabitur summū gaudium in voluntate quod propter sui magnitudinem excludet omnem tristetiam, non solum contrariā, sed etiam contingentem.

8. **Ad secundū** dicendum quod multis aliis modis cognoscitur aliquid quid in se, vel in sua causa, vel in suo effectu: cognoscitur enim aliquid per suum simile, per suum contrarium, & per suum signum, & multis aliis modis quibus non erit Deo difficile reuocare vniuersumque ad memoriam peccata sua, talis enim cognitio (ut patet ex auctoritate Augutini prius allegata) fiet virtute diuina.

9. **PRIMA AVCTORITAS** quæ est in contrarium ab omnibus conceditur. Secunda etiam conceditur ab illis qui tenent quod omnia erunt omnibus nota etiam in speciali: qui autem tenent aliam opinionem exponunt eam de cognitione peccatorum aliorum in genere, & non in singulari, quare &c.

QVARTIO III.

Verum mundus sit purgandus per ignem eiusdem speciei cum igne nostro.

Mundus queritur vtrum mundus sit purgandus per ignem eiusdem speciei cū igne nostro. Et videtur quod non, quia purgatio quæ fit secundū diuinam utilitatem respicit immunditiam culpę, sed in elementis huius mundi non potest esse aliqua culpa infestio, ergo ipsa purgatione non indigebunt. Item corpora simplicia quæ sunt eiusdem speciei habent eundem motum, sed ignis ille non habebit talem motum qualem elementum ignis: quia ignis elementum mouetur sursum, ille autem ignis mouebitur circumquaque, ut totum possit purgare, ergo non erit ignis eiusdem speciei

cum igne nostro.

3. **IN CONTRARIVM** arguitur, quia omnis innovatio fit per aliquam purgationem, sed elementa innovabuntur, ut dicitur Apoc. 21. Vidi cælum nouum & terram nouam, ergo illa purgabuntur, & non nisi per ignem, secundum quod dicitur 2. Petri vlt. Elementa ignis ardore tabescent, ergo &c.

4. **RESPONSIO.** Circa quæstionem istam videnda sunt tria. Primum est, an mundus sit purgandus. Secundum est, vtrum ista purgatio faciendā sit per ignem, & qualis erit ille ignis.

Tertium est, an illa purgatio præcedat iudicium an sequatur. **QVANTVM** ad primum dicendum est quod mundus purgabitur & innovabitur circa tempus iudicii, & illud magis tenetur auctoritate scripturę & sanctorum quam ratione: nihilominus tamen potest ad hoc talis persuasio adhiberi, quia finis & ex quæ sunt ad finem debent proportionari, sed homo est quodammodo finis omnium corporalium saltem generabilium & corruptibilium, ergo illa debent homini proportionari, sed homo in resurrectione innovabitur & immutabitur in meliorem, puriorem & nobiliorem dispositionem, ergo cōgruum est ut mundus corporalis qui factus est propter hominē innovetur, & immutetur in meliorem & puriorem, & nobiliorem statum.

6. Hæc autem purgatio vocatur innovatio mundi, quæ consistit in duobus secundum duplicem impuritatem quæ reperitur in rebus corporalibus. Vna est impuritas commissionis per mutuat actionem elementorum & aliarū rerum ad inuicem, & hæc est impuritas nature. Alia est impuritas proveniens ex culpa: quāuis enim res corporalis non possit esse subiecta infectionis culpę, tamen ex culpa relinquitur in rebus corporalibus quedā incongruitas ad hoc, ut spiritualibus dedecentur: unde videmus quod loca in quibus aliqui crimina sunt cōmissa non reputantur idonea ad aliqua sacramenta in eis exercenda nisi quadam purgatione præmissa, & secundū hoc pars mundi quæ in vsum nostrū ex peccatis hominum contraxit quandam indoneitatem respectu sacramentorum, propter quod indiget purgari non solum à prima impuritate, sed etiam à secunda: ex quo patet quod nō purgabitur totus mundus quantum ad quamlibet sui partem, sed solum quantum ad illam quæ celsit in vsum hominum, vel ad quem facta hominum quoquo modo pertingere poterunt, & hæc est pars illa ad quam aquę diluuij attingerunt propter eandem causam, & ideo celi superiores non purgabuntur, nec sphaera ignis, nec superior pars aeris, sed tantum inferior: unde dicitur in Psal. quod celi peribunt, & 2. Pet. 3. dicitur quod celi arduentes soluentur, quod intelligendum est de cælo æreo. Vnde beatus Petrus exponit se de quibus cælis intelligitur, præmittit enim ante verba quod celi prius, & terra per aquam perierunt, cæli autem qui nunc sunt & terra eodem verbo repositi sunt, seruati igni in diem iudicii. Illi igitur celi per ignem purgabuntur, qui prius per aquam diluuij sunt purgati. scilicet ærei: & sic patet primum.

7. **QVANTVM** ad secundum dicendum est, quod illa purgatio fiet per ignem conuenientissimē: quia per illud quod est purius debet impurius purgari, sed ignis inter omnia corporalia est purior puritate opposita duplici impuritati in elementis purgandis, ergo per ignem debet illa purgari. Minor declaratur, quia ignis nō recipit per mutationē extraneę propter suā maximā virtutem actiua, sicut cetera elementa, & sphaera ignis est etiam magis remota à nostra habitudine: & si apud nos inueniatur eius vsum, tamē non est ita cōmunis sicut aquę, aeris, & terrę, & ideo non tantū inficitur, propter quod congruentissimē per eum fiet purgatio ceterorum. Qualis autem debet esse ille ignis aduertendum est, quod si est verus ignis compositus ex materia & forma, tunc de nouo creabitur, vel ex præiacet materia generabitur, & quicquid horum detur oportet dicere quod vel duo corpora sine tunc simul, scilicet ignis & aer, usque ad locum ad quē aquę diluuij ascenderūt, scilicet et quiddecim cubitis super altitudinem montium, vel quod tantū de aere corrumpatur: & quicquid sit de primo secundo conceditur ab omnibus tanquam possibile, verumtamen non cōcordat cū auctoritatibus sanctorum: dicitur enim in glossa super illud 1. Cor. 7. præterit figura huius mundi, quia pulchritudo nō substantia huius mundi præterit, sed cōstat quod substantia elementorū pertinet ad perfectionem huius mundi, ergo elementa non consumuntur quantum ad suam substantiā. Et iterum: sicut purgabitur aer per ignem, ita aqua & terra, sed cōstat quod substantia aquę & terrę non peribit in aliqua sui parte, ergo nec aeris. Propter quod videtur quibusdā & probabili-ter, quod ille ignis non erit nisi quædam ignis elementi purgandi, sicut ferrum ignitur non recipiendo formā substantialem in se, sed vehementem calorem, quare quidem eius est ignitio: & ad hoc videtur communis doctor declinare, qui dicit quod manebunt elementa quantum ad substantiam, nec efficiuntur materia ignis, ita ut à propria specie corrumpantur, sicut patet in ferro ignito. Si autem teneatur quod sit verus ignis, & non solum ignitio, oportet dicere quod sit eiusdem speciei cum igne nostro. Quod persuadetur

tur sic futura purgatio mundi erit per ignem, sicut prima fuit per aquam, & hanc corruptentur ad iudicium 2. Petri 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 præcedat iudicium Dei an sequatur: dicendum quod præcedet secundum illud Psalmi. Ignis antequam præcedat, & hoc patet sic: Resurrectio mortuorum præcedet iudicium, simul autem erit resurrectio mortuorum, & glorificatio corporum sanctorum: resurgent enim cum corporibus gloriosis, simul etiam glorificabuntur corpora sanctorum, & renouabuntur elementa: cum ergo purgatio mundi per ignem sit dispositio vel actio ad prædicta renouationem, manifeste sequitur quod hæc purgatio præcedit iudicium. Quid autem fiet de illo igne? Dicitur quod terminato iudicio inuoluet reprobos, & delectet cum eis in infernum. Sed hoc est valde dubium, quia secundum hoc oportet dicere quod ille ignis daret ab ante iudicium vsque post, & cum occupet totum spacium terre habitabilis, & vicinam partem aeris vsque ad altitudinem quinquedecim cubitorum super montes, consequens 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 culpe, contrahit tamen quandam incongruitatem ex culpa in ea commissis, propter quam indiget purgari.

10. **Ad secundum** dicendum quod ignis ex propria natura fertur sursum, sed sequitur quandoque materiam quam incendit, & per hunc modum non est inconueniens quod moueatur ciscu quaque iuxta terram, maxime cum ille motus eius sit quatenus est instrumentum diuine iustitiæ, & hic motus potest poni in illo igne, si sit aliquis paruus ignis qui habeat totum mundum purgare: si vero sit ignis vel ignitio simul occupans tantum spacium, quantum occupauerunt aquæ diluuii, non oportet ponere in eo aliquem motum.

Sententia huius distinctionis xlviii. in generali & speciali.



SOLET etiam queri. In præcedentibus determinauit de iudicii modo: hic determinat de iudicantis persona. Et diuiditur in tres. Primo enim determinat de iudicantis persona. Secundo de iudicii loco ibi, putant quidam. Tercio de iudicii circumstantiis ibi, veniente autem. Circa primum tria facit. Primo enim inquit formam. Secundo qualitatem ibi, sed cum in forma. Tercio proposita declarat per similitudinem ibi, & sicut dicitur. Secunda pars in qua determinat de circumstantiis iudicii habet tres. Primo enim determinat de præsentia iudicii. Secundo de præcedentibus. Tercio 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 vult, sicut & corpora resuscitantur virtute diuinitatis, mediante tamen humanitate iudicabit in valle Josaphat, quia in spacio loco illius aeris sedebit, vel quia ad litteram ibi cum multis discipulis. Deinde subdit quod in iudicio sol & luna dicuntur obscurari propter claritatem iudicii superuenientem, & virtutes celorum moueri ex admiratione visorum, post iudicium vero maiorem claritatem recipiet: sicut enim per peccatum hominis sunt omnia deteriorata, sic contrario post reparationem meliorabuntur, & si aliquæ auctoritates dicant solem & lunam cessare, intelligendum est quantum ad motum, & quia beati eorum lumine non indigebunt, &c.

Quæstio I. Vtrum Christus iudicabit in forma humana.



CIRCA distinctionem istam primo queritur: vtrum Christus iudicabit in forma humana. Et videtur quod non, quia aut iudicaret in forma infirma, aut gloriosa: non in infirma, quia illam Deus non habebit de cætero, nec gloriosa, vt videtur: quia illa non posset videri a malis, quum oculus non glorificatus non habeat proportionem cum claritate corporis gloriosi, & quia visio humanitatis Christi gloriosæ parit gaudium. Vnde & promittitur sanctis in præmium, vt dicit Augustinus super illud Ioh. 10. Ingredietur & egredietur, & pasqua inueniet, ergo Christus nullo modo iudicabit in forma humana. 2. Item iudex debet habere potestatem inuincibilem secundum illud Ecclesiastici 7. Noli velle fieri iudex, nisi valeas virtute irumpere 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 Io. 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 iudicaturus in forma humana. Secundum est, supposito quod sic, vtrum in forma infirma an gloriosa. Tercium est, an solus Christus sit iudicaturus, an alij homines cum ipso.

5. **QVANTVM** ad primum sciendum est quod differt querere vtrum Christus sit iudicaturus in forma humana, & vtrum sit iudicaturus 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 multe propositiones verificatur de Christo primo modo, quæ non verificatur de ipso secundo modo: demonstrato enim Christo in humana natura verum est dicere quod ille homo creauit animas, & gubernat mundum, sed non est verum dicere quod ipse secundum quod homo creauit animas, vel gubernat mundum, quia humanitas non est ratio seu causa quare tales actus ei conueniant, ergo si sic queratur, an Christus iudicabit in forma humana, non est dubium quin sic. Quod patet auctoritate scripture, & probabili ratione. Auctoritas scripture habetur Ioan. 19. videbunt in quem transierant, sed illud non posset verificari nisi videretur illi, & nisi Christus appareret in forma humana in qua transiit fuit, ergo &c. Ratio autem est ad hoc: quia iudex debet apparere principaliter iudicandis maxime quando in eo preterduntur insignia iustæ 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 quam pro omnibus sustinuit, & cuius beneficijs mali per suam culpam se reddiderunt indignos.

6. Si vero queratur an Christus debeat iudicare secundum humanam naturam, dicendum est quod ly secundum potest delignare auctoritatem primariam respectu iudicii, aut secundariam, & quasi delegatam. Si primo modo, sic Christo non competit iudicare secundum humanam naturam, sed solum secundum diuinam cum patre & spiritu sancto. Cuius ratio est, quia illius solius est iudicare secundum primariam auctoritatem, qui potest efficaciter præmium reddere bonis, & infligere poenam malis, sed Christus secundum quod homo per potestatem humanæ naturæ non potest reddere bonis præmium, puta visionem beatam, nec malis infligere poenam damnationis, quia sola virtute diuina potest communicari visio diuine essentie intellectui creato, & per eam solam potest fieri quod spiritus a corpore separatus (vt sunt angeli) puniantur ab igne inferni, vel quod corpora damnatorum semper affligantur, & nunquam corruptantur, 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. Primo, quia per iudicium boni admittuntur ad regnum, mali vero repelluntur, sed admissio bonorum ad regnum erit meritum per beneficium redemptionis, quod perceperit & tenuerunt. Repulsio vero malorum a regno erit per hoc quod beneficium redemptionis contempserunt, vel eo abusi sunt. Et quia Christus est redemptor ratione humane nature, in qua opus redemptionis exercuit, ideo secundum eam pertinet secundaria auctoritas iudicandi, & hoc est quod dicit quædam glossa super illud Iob 36. Causa tua quasi impij iudicata est (gl. a Pilato) ideo iudicium causamque recipiens (gl. vt iustè iudicet). Secundo, quia eodem modo competit alicui legem condere, & secundum eam iudicare, sed Christus secundum humanam naturam fuit conditor legis euangelicæ non quidem primaria auctoritate, sed secundaria, & quasi delegata, ergo eodem modo competit ipsi secundum eam obseruatores & transgressores iudicare: & illum ordinem iudiciarie potestatis tangit expressè scriptura Dan. 7. vbi dicitur sic: Aspiciet donec throni positi sunt, & antiquos dierum sedit, per antiquum dierum intelligens Deum, & maxime patrem, qui est fons totius deitatis, cui appropriatur primaria auctoritas iudicandi, & quia ab eo derivatur potestas iudicaria in filium, non solum ab æterno, & secundum diuinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua potestas iudicandi meruit, sed non eandem, nec æqualem. 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.

QVANT

8. **QVANTVM** ad secundum dicendum quod Christus iudicabit in forma humana gloriosa. Quod patet primo, quia in illa forma venit ad iudicium in qua ascendit caelum, vnde Act. 1. dixerunt angeli apostolis: hic Iesus qui assumptus est a vobis in caelum, sic veniet quemadmodum vidistis eum euntem in caelum, sed Christus ascendit in celum cum humanitate gloriosa, ergo in tali veniet ad iudicium. Secundo, quia iudicare & iudicari sunt actus oppositi, maxime cum aliquis iudicatur iudicio condemnationis, quia iudicare est potestas, iudicari vero infirmitas: sicut autem Christus in primo aduentu venit ad iudicandum passivè, sic in secundo aduentu venit ad iudicandum activè, ergo sicut venit in forma infirma, sic veniet in forma gloriosa. Item iudex non debet esse ignobilioris conditionis quàm iudicandi, sed aliqui iudicandi erunt glorificati secundum corpus, scilicet omnes boni, ergo multo magis Christus: & hoc est quod dicitur Luc. 21. Videbit 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 multiplicitè. Primo per modum primariæ auctoritatis, & sic competit soli trinitati. Secundo per modum delegatæ auctoritatis, & sic competit soli Christo secundum humanitatem, de quibus duobus modis iam dictum est. Tercio per modum assessorie dignitatis, & sic iudicabunt sancti perfecti, & eorum imitatores, sicut promittitur eis Mat. 19. Quarta per modum approbationis, & sic iudicabunt omnes sancti Sapientis, iudicabunt sancti nationes. Quinta per modum comparationis, & sic iudicabitur minus mali iudicare magis malos in quantum eorum comparatione condemnabiles appareant: sic dicitur Mat. 22. quod viri Ninivite surgent in iudicio cum generatione hac & condemnabunt eam.

10. **AD PRIMVM** argumentum dicendum quod Christus iudicabit in forma humana gloriosa: & cum dicitur, quod oculus non glorificatus non potest videre claritatem corporis gloriosi. Dicendum est quod omnis oculus potest videre omnem claritatem eiusdem generis cum claritate naturali, nisi sit defectus eius ex coplexione organi, quod propter sui debilitatem resoluatur ab excellenti claritate, ita vt non possit in ea fixè intendere, potest tamen ea in transitu percipere: secundum hoc potest dici quod cum oculus damnati post resurrectionem sit incorruptibilis quamvis sit passibilis, poterit in quodā transitu perpendere claritatem corporis Christi, licet non possit in eam fixè intendere. Vel potest dici quod corpus gloriosum propter diuinam virtutem sibi ad autum assistentem potest moderari actionem claritatis suæ in visu, ita vt possit perpendi ab oculo tã glorificato quàm 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 habetur maxime contrahit: propter quod sicut visio humanitatis Christi erit beatis in præmium, ita damnatis ad supplicium.

11. **Ad secundum** dicendum quod procedit de illo qui habet primariam potestatem iudicandis quam non habet Christus secundum quod homo, sed solum secundum quod Deus.

Quæstio II.

Vtrum diuinitas possit videri a malis sine gaudio.



SECVNDO queritur vtrum diuinitas possit videri a malis sine gaudio. Et arguitur quod sic: quia peruersa voluntas damnatorum non magis aduersatur humanitati Christi quàm eius diuinitati, sed visio humanitatis cedet eis magis ad supplicium quàm ad gaudium, vt dictum est in questione præcedente, ergo & visio diuinitatis magis cedet eis ad tristitiam quàm ad gaudium.

2. Item sicut se habet delectatio ad tristitiam, ita econuerso 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. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te. Ex quo patet quod essentia beatitudinis consistit in visione, sed gaudium est de essentia beatitudinis vel ad ipsam necessariò sequitur, ergo impossibile est quod viderent Deum non delectetur in ipso.

4. **RESPONSIO.** Cum queritur an diuinitas possit videri sine gaudio vel sine delectatione, aut queritur de potestate Dei, aut de natura rei: si queritur de potestate Dei sic dicendum est quod Deus de potentia absoluta posset facere quod intellectus creatus videret ipsum nudè & apertè, & tamen non delectaretur, nec gauderet. Cuius ratio est, quia quando duo actus sunt subordi-

nati in ratione prioris & posterioris, prior actus potest esse sine posteriore absque aliqua conditione, sed visio diuine essentie, & quæcunque cognitio se habet ad gaudium vel delectationem voluntatis, vt prior: quia voluntas non potest gaudere vel delectari in aliquo nisi præcognito, ergo non implicat contradictionem ponere visionem sine gaudio vel delectatione, sed Deus potest facere quicquid contradictionem non implicat, quare &c.

5. Si autem queratur de natura rei, sic dicendum est quod impossibile est quod ad visionem diuine essentie nudam & apertam non sequatur gaudium vel delectatio. Cuius ratio est, quia sumum bonum præsens & cognitum, & nihil habens admittit de ratione mali necessariò delectat, loquendo de necessitate rei sue ordinis naturalis in rebus creatis: vnde & diffinitur delectatio per causam suam, quod est coniunctio conuenientis cum conuenienti cuius perceptione, sed Deus visus est summum bonum nihil habens de admittione mali, cum ipse in essentia sua sit bonitas & eius visio sit summa & conuenientissima hominis perfectio, vt infra patebit, ergo ipse sic cognitus necessariò causat delectationem in cognoscente. Et ad hanc intentionem procedit argumentum factum in contrarium, scilicet quod visio Dei est beatitudo ad quam necessariò sequitur gaudium vel delectatio, quamuis quidam dicant quod per illud verbum Io. 17. allegatum, hæc est vita æterna, non intelligitur quod visio Dei sit beatitudo, vel pertinet ad beatitudinem, sed sicut dicunt, actio & intellectus est quodammodo vita, vt dicitur 12. Metaph. & per consequens actio intellectus si sit æterna, est vita æterna, sed non oportet quod sit beatitudo, quia nomine vitæ æternæ soli designatur ibi operatio vitalis æternæ, sed illud non solum est absurdum, sed valde periculosum: si enim nomine vitæ æternæ non designatur nisi actio vitalis æternæ, & non beatitudo ipsa, tunc potest dici quod damnati habebunt vitam æternam, quia habebunt aliquam operationem vitalem æternam, puta dolorem, vel tristitiam mentalem de amissione beatitudinis, & dolorem sensualem de afflictione corporis per ignem, quod nullus dicit: scriptura etiam contradicit, quæ vitam æternam promittit soli bonis Mat. 25. Ibant hi (scilicet mali) in supplicium æternum, iusti vero in vitam æternam: in loco etiam præallegato (scilicet Io. 17). æterna vita promittitur iustis in præmium, vnde ante verba prædicta præmittitur, dedit ei potestatem omnis carnis, vt omne quod dedit ei pater eius sit tam æternam. Et statim subiungitur: Hæc est autem vita æterna, &c. Constat autem quod præmium 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 quàm delectabilis, sicut quum videtur aliquod excellens sensibili quod ledit organum, & illo modo nihil prohibet visionem humanitatis Christi esse damnatis tristabilem in quantum excellens eius claritas esset laesiva dispositionis organi, sed visio deitatis est summa perfectio hominis, nec habet aliquod adiunctum quod causet tristitiam, propter quod impossibile est quod talem visionem non sequatur delectatio.

7. **Ad secundum** dicendum quod inter delectationes & tristitias illa quæ est maior expellit aliam, vel scilicet minuit. Delectatio autem quæ sequitur diuinam visionem maior est quàm quæcunque tristitia damnatorum: propter quod si viderent Deum, tristitia non excluderet delectationem, sed delectatio tanquam maior absorberet tristitiam.

Quæstio III.

Vtrum motus celi cessabit.



MOTUS queritur vtrum motus celi cessabit. Et videtur quod non, quia gloria non tollit perfectionem naturæ, sed motus videtur dicere aliquam perfectionem mobilis cum sit actus eius, ergo non tollitur quantum ad alia glorificabuntur.

2. Item cessante fine debent cessare ea quæ sunt ad finem, sed omnia luminaria celi facta sunt finaliter, vt diuidant diem & noctem (vt habetur Gen. 1). ergo cessante illo fine luminaria celi desinere, sed illa nunquam desinere, ergo nec ille finis propter quem sunt in esse, sed ille finis non potest esse nisi per motum, ergo &c.

3. **IN CONTRARIVM** est quod dicitur Eia. 26. Non occidet ultra sol tuus, & luna non minuetur, sed si motus celi duraret, sol tenderet ad occasum, & luna minueretur quo ad nos secundum maiorem & minorem approximationem ad solem, ergo motus celi cessabit.

4. Item Apoc. 10. dicitur, quod angelus iurauit per viuentem in secula seculorum quod tempus non erit amplius, sed si motus celi non cessaret, tempus semper duraret, ergo oportet dicere quod

quod motus celi quandoque cesset.

R E S P O N S. Tenendum est absolute quod motus celi cessabit post resurrectionem, quamvis illud non possit clare probari, nec per auctoritatem scripturæ, nec aliqua necessaria ratione: auctoritates enim inducuntur in arguendo, quæ videtur expressius loqui de illa materia, possunt aliter intelligi quæ de cessatione motus celi. Prima enim auctoritas quæ est Esaiæ forte intelligitur secundum litteram de prosperitate quam habituri erant filij Israel redeuntis de captivitate Babylonis, ut per solem intelligatur maior prosperitas, per lunam vero minor: ut sit sensus, non occidet, id est, non amittetis prosperitatem maiorem & minorem, vel si intelligatur de statu post resurrectionem non est sensus quod sol materialiter non tendat ad occasum, vel quod luna non minuat in lumine, sed est sensus, quod sol & luna non lucebunt beatis ad aliquam necessitatem, quia Christus secundum divinitatem erit eis spiritualis lux. Secundum vero claritatem humanitatis illi luminabit corporaliter locum bonorum perfectus quam sol. Quod patet per id quod præmittitur ante verba prædicta: Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lune illuminabit te, sed erit tibi dominus in lucem sempiternam. Et idem habetur Apoc. 22. quod civitas illa non eget sole neque luna, quia claritas Dei illuminabit eam, & lucerna eius est agnus: sequens vero auctoritas quæ est Apoc. 10. est intelligenda quod non erit tempus amplius ad implendum prophetias & mysteria prænuntiata per prophetas. Unde subditur: In diebus vocis septimi angeli cum ceperit tuba canere consummabitur ministerium Dei, sicut euan gelizavit per servos suos prophetas. Ex illo autem non sequitur quod tempus absolute non sit amplius, sed solum quod tempus implendi prophetias erit tunc totaliter transactum: & nihilominus quamvis prædictæ auctoritates possint sic exponi, communis tamen doctrina ecclesiæ tenet quod motus celi cessabit.

6. Et ad declarandum hanc opinionem procedatur sic: quia primo ponitur quædam ratio rationem propter quæ Arist. videtur negasse cessationem motus celi, & solentur. Et secundum ponitur quædam persuasio ad probandum directè cessationem motus celi, & respondetur ad quædam instantias quæ sunt contra eas.

7. **Q U A N T U M** ad primum sciendum, quod Arist. negat cessationem motus celi videtur fundasse se super duas rationes, quarum prima sumitur ex 12. Metaph. & est talis: Inconueniens est ponere nobilissimam substantiam non sortitam optimum finem: sed intelligentia sunt optimæ substantiæ & nobilissimæ: optimus vero finis est communicare esse rebus, ergo substantiæ separate semper esse rebus communicant, sed hoc non possunt nisi per motum, ergo semper causant motum. Secunda talis est: inter perpetua & semper permanentia non potest esse diffinitio habitudo, quia diffinitio non est sine mutatione, saltem ex parte alterius: ubi autem est mutatio non potest esse perpetua, saltem quo ad illa inter quæ mutatio attenditur. Sed tam angelus, quam cælum sunt perpetua secundum ipsum, ergo inter ea est semper similis habitudo, ergo si semel causant motum in cælo, oportet quod semper causent motum in eo.

8. Sed illæ rationes non cogunt prima non, eo quod falsum assumit. scilicet quod optimus finis substantiæ separate sit dare esse rebus. Hoc enim non est verum: quoniam enim sit duplex finis, scilicet finis cuius gratia, & finis quo, finis cuius gratia est intelligentia non est nisi ipse Deus. Finis vero quo est operatio per quam finis cuius gratia potissimè acquiritur. Cõstat autem quod potius artingitur Deus ab intelligentia per intelligere & velle quam tendunt in Deum, sicut in obiectum, & sunt nobilissimæ perfectiones ipsius intelligentiæ quæ artinguntur per actionem, quæ dare esse rebus per quam non attingit ipsum Deum secundum se, sed secundum quandam assimilationem extrinsecam. Et si dicatur quod velle & intelligere sunt optimæ perfectiones intelligentiæ, ex istis tamen sequitur secundum, scilicet dare esse rebus: nam per hoc quod intelligentia intelligit & amat Deum, per hoc desiderat ei assimilari in hoc quod est esse causam rerum, & ideo mouet cælum motu à Deo in ratione amari & desiderati, sicut dicitur duodecimo Metaphysicæ, sed illud non valet, quia ille finis secundus non necessario sequitur ad primum, nec ponit aliquam perfectionem in intelligentia, quoniam transeat in materiam exterioriorem: nulla enim tali actione accrescit agenti aliqua perfectio, quousque per eam declararetur perfectio præexistens.

9. Secunda vero ratio non cogit, quia duorum perpetuorum approximatorum ad inuicem non potest esse diffinitio habitudo, quoniam vnum agit in aliud ex necessitate naturæ, sed si vnum agit in aliud voluntarie potest quandoque agere, & quandoque non absque sui mutatione, quia voluntate æterna potest velle aliud nouum: & sic in passio potest esse noua habitudo ex noua actione agentis, quæ non est in ipso, sed in passio, non per nouam voluntatem, sed per antiquam.

10. **N V N C** restat probare conclusionem principalem directè, & primo probabitur quod possibile est motum celi cessare, & secundum quod de facto cessabit. Primum patet sic: omne mouens

voluntarie & liberè potest quæ voluerit ad mouendo cessare, sed intelligentia mouens cælum mouet voluntarie & liberè, cū ergo voluerit potest ad mouendo cessare. Maior patet, quia libertas arbitrij est ad opposita. Minor patet similiter: quoniam ad alteram partem, scilicet quod intelligentia mouet voluntarie, quia mouet ut amans & desiderans, sicut causa prima mouet ut amantem & desiderantem, sed quod moueat liberè probatur: quia voluntas non necessitatur ad volendum nisi respectu finis, vel eorum quæ habent necessariam connexionem ad inuicem, & cū fine, quatenus finis non potest sine his haberi vel cõseruari, sed motus celi non est finis intelligentiæ mouentis, sed sola causa prima cū qua motus celi non habet necessariam connexionem, quin fine eo intelligetia possit hunc finem cõsequi per cognitionem & amorē & in eo permanere, ergo nullo modo necessarium est intelligentiam velle mouere. Secundum sic patet: habito fine cessant ea quæ sunt ad finem ordinata quantum ad acquisitionem finis tantum, sed motus celi tam primus quam secundus qui est solis & planetarum, in aliquo circulo est propter continuationem & alternationem generationis & corruptionis, ut probatur in fine secundi de generatione, ergo completa generatione (quod fiet quando erit completus numerus electorum) cessabit omnis motus celi.

11. Sed contra hanc rationem instant aliqui dicentes: quod motus celi non est propter generationem & corruptionem: illorum inferiorum tanquam propter finem: quia finis est nobilior his quæ sunt ad finem, sed nihil inferiorum est nobilior cælo, ergo motus celi non est propter ista inferiora tanquam propter finem. Dicendum quod hæc instantia non valet propter duo. Primum est, quia dato quod cælum secundum suam substantiam esset nobilior omnibus istis inferioribus, & ob hoc posset dici quod non esset propter hæc inferiora tanquam propter finem, tamen motus celi non est perfectior istis inferioribus, imò est quid minus perfectum, & ideo potest esse propter ea tanquam propter finem: sicut approximator agentis ad passum, quæ est per motum localem est finaliter propter actionem vel propter ea quæ per actionem producuntur. Et ob hoc in arguendo est variatio mediij per comparationem ad conclusionem, quia in minori assumitur quod cælum non est minus nobile, imò magis quam hæc inferiora, & ideo deberet concludi quod cælum quantum ad suam substantiam non est propter hæc inferiora, & non de motu celi, de quo nihil assumptum fuit in minori, & si assumptum fuisset, falsum fuisset assumptum, quia motus celi ignobilior est istis inferioribus.

12. Secundus defectus est etiam de assumpto, scilicet quod substantia celi sit nobilior istis inferioribus, & ob hoc non sit propter ea tanquam propter finem: conclusio enim falsa est, ut patet Deute. 4. ubi dicitur sic: Custodite igitur sollicite animas vestras. Et subditur, ne forte oculis eleuatis ad cælum videas solem & lunam & omnia astra celi, & errore deceptus adores ea & colas quæ creauit dominus Deus in ministerium cunctis gentibus. Medium etiam quod assumitur est falsum: quia omne animatum & cognoscens maxime cognitione intellectiva est nobilior omni non cognoscente, cælum autem non ponitur animatum, & per consequens non est cognoscens, homo autem est animatus & cognoscens cognitione intellectiva, ergo est nobilior cælo. Nec obstat quod cælum est incorruptibile, quia diuturnitas, vel etiam perpetuitas, non arguit maiorem perfectionem in gradu nature: & de diuturnitate patet, quia plus durat quercus vel elephas quam homo, & tamē sunt minus nobilia. De perpetuitate patet idem, quia secundum Philosophum materia est ingenerabilis & incorruptibilis, totum autem compositum est generabile & corruptibile, & quælibet forma in composito præter animam rationalem, & tamen tam forma quam compositum sunt secundum gradum nature perfectiora quam materia: quare patet quod ex hoc quod cælum est diuturnius vel incorruptibile, non potest argui quod sit perfectius secundum gradum nature: quocumque corruptibili, & hoc ipsum dicit Philosophus 1. Ethic. contra Platonem, quod nihil est melius propter hoc quod est diuturnius, quod est verum de bonitate essentiali.

13. **A D P R I M V M** argumentum dicendum est, quod motus localis non ponit aliquam perfectionem in mobili, imò fortè quies est maior perfectio quam motus: non quidem prout quies importat priuationem motus, sed prout dicit vniuersitate essendi. Et quoniam dicitur quod motus est actus mobilis, verum est, sed addendum est illud quod addit Philosophus, scilicet quod est actus eorum in potentia, secundum quod huiusmodi non est actus absolutus, sed modus se habendi, & ideo tam ex parte sui quæ ex parte mobilis magis sonat imperfectionem quam perfectionem.

14. Ad secundum argumentum dicendum quod corpora celestia quantum ad substantiam suam non sunt facta, ut diuidant diem & noctem nisi mediante motu, & ideo cessante alternatione dierum & noctium cessabit motus, sed non propter hoc cessabunt luminaria celi quo ad substantiam, & entitatem suam: quia ex eis sine motu proueniet aliud ministerium seu alia utilitas

litas hominibus in quantum ex consideratione eorum confurgit in laudem & gloriam Dei, &c.

DISTINCTIO XLIX.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.



Resurrectio nem verò. In precedentiibus determinauit magister de pertinentibus ad iudicium: hic determinat de finali remuneratione. Et primo specialiter agit de gloria bonorum. Secundo de penis damnatorum de quinquagesima distinet. hic oritur questio. Prima est principalis sectionis, & diuiditur in tres. Primo enim agit in generali resurrectionem futuram. Secundo specialiter inquit de appetitu beatitudinis ibi. Solet etiam queri de beatitudine. Tertiò de differentiis modi beatitudinis ibi. Solet queri vtrū aliud. Et hæc diuiditur in tres, quia primo inquit de differentiam beatitudinis quo ad obiectum. Secundo quo ad gaudium. Tertiò quo ad statum. Secunda ibi. Solet etiam queri an in gaudio. Tertia ibi. post hoc queri solet.

1. **P R O P O N I T** ergo magister post iudicij bonos in gloria, malos in pena collocari. Deinde querit quomodo intelligendum est quod omnes appetunt beatitudinem, quoniam non omnes cognoscant beatitudinem, & respondere videtur quod omnes sciunt quæ sit beatitudinis ratio. Quoniam ratio beatitudinis non sit habere quod delectatur, sed habere quod homo vult, & nihil mali vult. Deinde querit vtrum vnus beatus alio plus cognoscat. Et respondet quod non de pertinetione ad beatitudinem, sed in modo cognoscendi est differentia. In fine subdit quod sine dubio beatitudo sanctorum post iudicium maior erit quam ante, quia maior gaudium, & perfectior erit cognitio, quod probat auctoritate Augustini, &c.

Q U A E S T I O I.

Verum beatitudo consistat in bonis corporis.



Circa distinctionem istam primo queritur, vtrum beatitudo consistat in bonis corporis. Et videtur quod sic, quia quædam aliquid bonum est commune, tunc melius est, sed bona corporalia sunt communiora quam bona spiritualia: quia corporalia extendunt se ad plantas & ad bruta animalia, spiritualia autem non, ergo bona corporalia sunt meliora quam spiritualia, sed in perfectioribus bonis est ponenda beatitudo, ergo &c.

2. Item beatitudo est bonum hominis, sed homo constat ex anima & corpore, ergo beatitudo debet esse communis animæ & corpori, sed nullum bonum spirituale est vtrique commune: bonum autem corporale est vtrique commune in quantum anima in bonis corporalibus delectatur, ergo videtur quod beatitudo consistat in bonis corporalibus.

3. **I N C O N T R A R I V M** arguitur, quia beatitudo est proprium bonum hominis, in quo non communicat cum brutis, sed homines communicant in bonis corporalibus cum brutis, ergo in eis non consistit beatitudo hominis.

4. **R E S P O N S I O.** Primo ponenda est quædam distinctio de beatitudine. Et secundo respondebitur ad quæstionem.

5. **Q U A N T U M** ad primum sciendum est, quod cum beatitudo nominet perfectum bonum illius qui dicitur beatus, sicut aliquid dicitur bonum alicuius dupliciter, sic beatitudo accipitur dupliciter. Aliquid enim dicitur bonum alicuius dupliciter. Vno modo solum extrinsecè per modum agentis vel obiecti, sicut ignis dicitur bonus frigiditanti per modum agentis vel efficiētis, quia causat in eo calorem, qui est ipsi bonus formaliter, & vtrorū est bonus aspicienti per modum obiecti. Alio modo dicitur ali quid bonum formaliter & intrinsecè, sicut sanitas est bonū hominis quo ad corpus, & scientia, & virtutes, & earum actus seu operationes sunt bonum hominis quo ad animam quam perficit formaliter. Similiter beatitudo dicitur dupliciter. Vno modo illud quod beatificat hominem solum extrinsecè per modum agentis vel obiecti. Alio modo illud quod beatificat ipsum formaliter, & intrinsecè tanquam perfectio ipsi inherens: & quod sic dicitur beatitudo dupliciter, magis tamen proprie dicitur illud beatitudo hominis quod beatificat ipsum formaliter & intrinsecè, quam illud quod beatificat ipsum solum & extrinsecè.

6. Cuius ratio est: quia illud magis proprie dicitur beatitudo nostra quo magis proprie dicimur beati, sed per illud quod formaliter nos beatificat magis proprie dicimur beati quam per quodcumque extrinsecum, ergo illud quod nos formaliter beatificat magis proprie debet dici beatitudo nostra quam quodcumque extrinsecum. Maior patet de se, sed minor probatur tripliciter. Primo, quia denominatio formalis semper est magis propria quæ quæcumque alia. Cuius ratio est, quia si denominatio est verè & proprie res nominis, sicut animal propriissime dicitur sanū, quia in eo est sanitas à qua denominatur sanū, non autem ita proprie dicitur medicina sanā, ut animal sanum, ratione medicine, sed homo denominatur beatus formali denominatione à beatitudine quæ est perfectio in eo existens: ab obiecto autem vel efficiēte non dicitur beatus formali denominatione, quia beatitudo quæ est in homine obiectum vel causa agens non est in homine sed est eius denominatio solum extrinsecè, ergo per beatitudinem quæ est in nobis formaliter magis proprie dicimur beati. Secundo, quia illud magis proprie dicitur nostrum quod nobis magis est vnitum, sed beatitudo quæ est in nobis formaliter & intrinsecè est magis nobis unita quam beatitudo quæ se habet ad nos solum obiectiue & extrinsecè: quia illa non attingitur à nobis nisi mediante beatitudine formalis, ergo illa est magis proprie beatitudo nostra.

8. Tertiò, quia illo magis proprie dicimur beati quo posito & omnibus alijs circumscriptis ellemus verè beati quam quodcumque aliud, sed posita beatitudine formali, in nobis, & excluso quocumque alio per possibile vel impossibile verè dicemur beati, quia forma semper denominat suum subiectum: exclusa autem formali beatitudine & positis quibuscumque alijs nullus posset proprie dici beatus, ergo beatitudo formalis magis proprie dicitur beatitudo nostra quia sumus beati quæ beatitudo obiectiua. Vico autem quod magis proprie dicitur beatitudo nostra & non beatitudo absolute, quia Deus qui est obiectum beatitudinis nostræ: ut infra patebit magis proprie & verè est beatitudo quam sit nostra beatitudo formalis, sed non magis proprie dicitur beatitudo nostra, imò minus.

9. **R E L I C T A** ergo pro nunc beatitudine obiectiua, querimus de beatitudine formali, vtrum consistat in aliqua perfectione corporali an spirituali. Dicendum primo quod non consistit in aliqua perfectione corporali, quod patet sic: de ratione beatitudinis sic acceptæ est quod ipsa sit optima perfectio hominis ad quam omnes alie perfectiones ordinantur, sicut ad finem, sicut enim nomine beatitudinis vel felicitatis vultur tam Philosophi quæ Theologi. Dicit enim Philosophus 1. Ethicorum quod felicitas est omnium operatorum summum bonum, & infra eodem, dicit quod ipsam volumus propter se, alia autem propter ipsam. Ex quo potest sic argui: illa perfectio quæ non est summe bona nec propter se volita, sed propter aliam meliorem non potest habere rationem beatitudinis, sed omnis perfectio corporalis est huiusmodi, ergo &c. Maior declarata est, sed minor probatur, quia sicut se habet corpus ad animam, sic se habent perfectiones corporis ad perfectionem anime, quia sicut se habet perfectiones corporis ad perfectionem anime, sic se habent perfectiones eorum, sed corpus est propter animam, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensitivam quæ est totius cõiecti non possunt habere rationem beatitudinis, quia sicut se habet sensus ad intellectum, sic se habet perfectio sensitiva: patet autem quod sensus est propter intellectum, & vniuersaliter materia propter formam tanquam propter aliud melius, ut dicitur secundo Physicorum, ergo omnes perfectiones corporis sunt propter perfectiones anime tanquam propter aliud melius, & hæc sunt minor, sequitur ergo conclusio. Ergo per idem patet quod perfectiones anime quantum ad partem sensit

que sunt intellectus & voluntas: & ideo in perfectione alicuius
silarum potentiarum consistit beatitudo, & non in perfectione
totius coniuncti immediatè.

**Verum aliquis intellectus creatus possit videre Deum
clare & manifestè visione intellectu.**



SECUNDO queritur utrū aliquis intellectus
creatus possit videre Deum clarè & manifestè
visione intellectu: sicut unus homo videt
aliū in visione corporali. Et arguitur quod
nō, quia si hoc posset intellectus creatus, aut
hoc posset ex naturalibus nullo sibi superad-
dito, aut hoc posset ad intus per aliquid su-
pernaturale sibi additum: sed neutro istorū
modorū potest intellectus creatus videre Deum sicut probabitur,
ergo &c. Minor patet, quia sicut vult Philosophus 3. de anima, si
cui se habent sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intellectū,
sed sensus non virtute propria, nec aliqua virtute sibi collata po-
test cognoscere nisi sensibilia, ergo intellectus noster nec virtute
propria, nec aliqua virtute sibi superaddita potest cognoscere ni-
si phantasmata, vel ea quæ ex phantasmatibus deducuntur: quia
est virtus collata, & in hoc excedit sensum, sed ex nullo phan-
tasmate potest deduci clara & manifesta cognitio Dei, quare &c.

Item plus distat essentia diuina à quocunque intellectu crea-
to, quā distat substantia separata à sensu nostro: sed nulla virtu-
te potest fieri quod sensus noster cognoscat substantias separatas,
ergo nulla virtute potest fieri quod intellectus noster videat diui-
nam essentiam.

Item infinitum secundum quod est infinitum est nobis igno-
tum: ut dicitur 3. Physic. sed Deus secundum omnem modum est
infinitus, ergo secundum omnem modum est nobis ignotus.

Item super illud Ioan. 3. Deum nemo vidit vnquā, dicit Chry-
sostomus, quod nec caelestes essentiae, ipsa dico cherubin & seraphim,
Deum vt est vnquā videre potuerunt: cherubin tamē & seraphim
sunt ordines beatorū & supremorum spirituum, ergo multo mi-
nus potest in visione Dei quicunque alius intellectus creatus.

IN CONTRARIUM est quod dicitur Marth. 13. de
beatis angelis qui semper vident faciem patris qui in caelis est.
Et Apostolus 1. Cor. 12. de nobis loquens dicit: Videmus nunc per
speculum & in ænigmate, tunc autem videbimus facie ad faciem.
Et 1. Ioan. 3. dicitur, quod cum apparuerit, similes ei erimus quā-
do videbimus eum sicut est.

Et arguitur per rationē: quia omnis potentia per actum suū
potest tendere in omne illud in quo inuenitur per se ratio sui ob-
iecti, sed ratio formalis obiecti intellectus est eius secundum quod
est (secundum Aulem), quæ ratio potissimè inuenitur in Deo,
ergo videtur quod intellectus creatus propria virtute posset at-
tingere ad intelligendum Deum secundum se.

RESPONSIO. Circa questionem istam procedetur
sic: quia primo ostendetur quid sit illud vnde causatur in nobis
cognitio confusa, & secundo declarabitur propositum.

QVANTVM ad primum distinguendum est de cog-
nitione confusa: quia vno modo dicitur cognitio confusa quando
non peruenitur ad cognitionem rei quidditativam vel specificā.
Alio modo dicitur confusa cognitio illa, quæ est quidditativa
& specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam: si-
cut ille qui habet cognitionem quidditativam de rosa quam nō
videt dicitur habere confusam cognitionem per comparationē
ad illam quam habet de rosa quam presentiat videri.

Primo ergo reddetur causa cognitionis confusæ primo mo-
do dictæ, & secundo reddetur causa cognitionis confusæ secun-
do modo dictæ. Causa cognitionis confusæ dictæ primo modo
videtur esse ex hoc quod res cognoscitur per medium prius co-
gnitum quod insufficienter repræsentat ipsam, quod fit maxi-
mè quando medium cognitum est inferioris gradus quā res
repræsentata per ipsum. Et hoc patet sic: quoniam sit triplex
medium in visione, scilicet medium quo sicut species in oculo,
vel in intellectu species intelligibilis secundū ponentes ipsas, &
medium sub quo vt lumen corporale in visione corporali, intel-
lectuale vero lumen intellectus agentis secundū Aristotelem &
sequaces eius, neutrum istorum modorum impedit clarā & ma-
nifestam cognitionem rei, nec quidditativam, nec intuitivam:
alioquin color qui videtur mediante lumine & specie (vt dicitur
communiter) non videretur clarè & manifestè, quod falsum
est. Est autem tertium medium in quo dicitur res videri, sicut
in visione corporali ponitur exemplum de speculo in quo vel
mediante quo videt aliquis faciem suam: in visione vero intel-
lectuali est tale medium quando cognoscitur causa per effectū,
vel aliquod huius simile, tale autem medium non est solum ratio
cognoscendi alterum, sicut de specie dicitur, sed est medium cog-
nitum. Et hoc fit inferioris gradus causat cognitionem con-

fusam, vel si ex aliqua alia causa non sufficienter repræsentet al-
terum. Nō autē si sit inferioris gradus, quia medium superio-
ris gradus nō impedit clarā cognitionem, alioquin Deus qui
per essentiam suam cognoscit alia à se, de illis non haberet cla-
ram cognitionem, quod falsum est. Causa autem huius est, quia
inferiora perfecte continentur in superioribus deficienter, &
ideo per aliqua superiora (vt per essentiam diuinam) perfecte re-
præsentantur inferiora, & per consequens per eam perfecte co-
gnoscuntur, sed ea quæ sunt inferioris gradus deficienter repræ-
sentant ea quæ sunt superioris gradus, & ideo superiora cogno-
scuntur imperfectè & confusè per inferiora: quoniam igitur se-
cundū cursum nature inditum cognoscimus nunc solum Deum, se-
cundū quod repræsentatur nobis per creaturas quæ sunt infe-
rioris gradus, ideo cognoscimus ipsum confusè & in ænigma-
te, vnde causa eius quod dicit Apostolus 1. Cor. 13. videmus nūc
per speculum & in ænigmate, assignatur Rom. 1. quoniam dicitur,
quod inuisibilia ipsius (scilicet Dei) per ea quæ facta sunt, id est, per
res creatas quæ sunt inferioris gradus intellecta conspiciuntur.
Patet ergo causa confusæ cognitionis primo modo dictæ.

Causa autem cognitionis confusæ secundo modo dictæ est,
quod res cognoscatur per aliam rem præcognitam, vel si non præco-
gnita, tamen illa cognitionem præcedat alia eiusdem rei: verbi-
gratia quod cognitio intellectiva quā habemus de rosa nō sit intuiti-
ua, hoc est pro tanto, quia rosam cognoscimus per aliquid aliud
præcognitum, vel quia cognitio intellectiva quā habemus de
rosa nō est prima cognitio simpliciter quā habemus de ipsa, sed
eam præcedit cognitio sensitiva. Hi enim duobus excludit
scilicet quod aliqua res non cognoscatur per aliam, nec cognitio-
nem talem præcedat alia eiusdem rei, talis cognitio necessarii-
ter est intuitiva: nec oppositum videtur possibile secundum en-
sum nature, quicquid sit de potentia diuina, & sic patet primū.

QVANTVM ad secundum, scilicet qualiter Deus pos-
sit cognosci à nobis clarè & manifestè nō solum cognitione quid-
ditativa, sed etiam intuitiva est triplex modus dicendi. Vnus est
eorum qui dicunt quod Deus tunc cognoscitur non per mediū
cognitum, sed per duplex mediū, scilicet per speciem, diuinam
essentiam repræsentantem, quæ est mediū quo, & per lumen glo-
rie quod elevat intellectū. Secundus modus est eorū qui dicunt
quod diuina essentia videtur à beatis clarè & nudè, quia non re-
præsentatur intellectui per aliquod medium cognitum, nec per
aliquam speciem, sed immediatè per se ipsam: requiritur tamen
medium elevans intellectū, & confortans ipsum, quod est lumen
glorie propter imperfectionem intellectus nostri, & eius distan-
tiam ab essentia diuina. Tertius modus est aliquorum qui dicunt
quod ad videndum diuinam essentiam clarè & nudè à beatis non
requiritur species representans, nec aliquod lumen elevans, sed
solum mutatio naturalis ordinis cognoscendi.

Prima opinio probatur talibus rationibus. Primo, quia nul-
li rei cōpetit aliqua operatio, vt ipsa est in potentia, sed solum
est in actu per aliquam formam. (Secundus enim actus quæ est
operatio præsupponit primum qui est forma) sed intellectus de
se est in potentia ad intelligendum, vt patet ex tertio de anima, ergo
nullo modo potest in operatione intelligendi, nisi prius fiat in
actu per aliquam formam: hoc autem nō potest esse nisi species,
quia essentia diuina non potest esse actus formaliter intellectu
perfectius, quare &c. Secundo, quia nulla virtute potest fieri quod
sensus cognoscat sensibile aliqd, nisi informatus aliqua spe-
cie rei sensibilis, ergo similiter nulla virtute fieri potest quod intel-
lectus intelligat aliquod intelligibile, nisi informatus specie rei
intelligibilis. Tertio, quia omnis cognitio fit per aliquam assi-
milationem cognoscentis ad cognitum, sed talis assimilatio est
per speciem quæ est in cognoscente, & est similitudo rei cogno-
scibilis, ergo &c. Et confirmatur per illud quod habetur 1. Io. 3.
Quoniam apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eū si-
cuti est, & hoc modo dicunt isti quod intellectus creatus potest
pertingere ad clarā & intuitivā cognitionē Dei ratione speciei
ipsam immediatè repræsentantis, vt statim probatum est, & ra-
tione luminis glorie intellectu elevantis & confortantis, vt de-
ducitur in secunda opinione quæ habet illud commune cum ista.

Quantum ad illud quod est huius opinionis proprium, scilicet
quod requiratur species representans diuinam essentiam,
non videtur quod hoc sit verum. Primo, quia, vt multi opinan-
tur, nulla cognitio fit per talem speciem. Secundo, quia dato
quod aliqua cognoscatur per speciem repræsentantem,
nullo tamen modo potest hoc dici de Deo in visione beata, quod
patet ex natura speciei representantis sic species representans,
& essentia per ipsam immediatè repræsentata sunt eiusdem ra-
tionis secundum speciem, licet differant in modo essendi sed
nihil potest esse eiusdem rationis secundum speciem cum essen-
tia diuina, ergo nulla species potest repræsentare essentiam
diuinam. Minor de se patet, scilicet quod nulla res potest esse
eiusdem

In 2. dist.
q. 6

eiusdem speciei vel generis cū diuina essentia, quia ipsa est extra
omne genus, sed maior probatur in his quæ sunt nobis notiora
sicut sunt sensibilia, & maxime pertinentia ad visum, ex quibus
videtur emanasse prima origo ponendi species representantes,
propter hoc quod color videtur facere speciem suā in medio & in
organo sicut sensibilibus nobis apparet in refractura quæ est à
speculo, nisi enim illud fuisset, forsitan nunquā fuisset facta mē-
tio de speciebus requisitis ad cognitionem. In his ergo sensibili-
bus probatur maior assumptio, scilicet quod species est eiusdem ra-
tionis specificæ cū natura quam repræsentat. Primo sic: sicut se
habet lux in corpore luminoso ad lumen causatū in medio, sic
videtur se habere color in corpore terminato ad speciem causa-
tam in medio: quia sicut proprium subsistentium lucis secundū per-
fectum suū esse est corpus dentum (vnde & stella lucens dicitur
esse densior pars suæ sphaeræ, secundo celi & mundi) sic propriū
subsistenti coloris qui in se continet aliquid de natura lucis, secun-
dū perfectum suū esse est per se ipsum terminatum per opacū,
subsistentium autem vtriusque secundū esse imperfectum est per-
specuum non densum, nec terminatum, propter quod sicut se ha-
bet lux ad lumen, sic color ad speciem, sed lux in corpore denso
& lumen in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant
in modo essendi secundū rationem perfecti & imperfecti propter
diversitatem subsistentiarum recipientium, ergo similiter color
in corpore terminato & species eius in medio sunt eiusdem ra-
tionis specificæ, licet differant secundū perfectum & imperfectum
propter diversitatem subsistentiarum recipientium. Secundo
probatur eadem maior assumptio omnium sensibilibus in medio &
organo est vnica, color enim distans ad hoc vt sentiat oportet
quod calefaciat mediū vsque ad organum, & ipsummet organū
virescat. Idem est de sapore & de quocunque alio sensi-
bili, ergo à simili videtur quod actio coloris in medium & orga-
num sit vnivoca, quod non esset nisi color & sua species essent
vnius rationis specificæ. Tertio patet idem sicut modo repre-
sentatur res per mediū cognitum & alio modo per medium quod
est ratio cognoscendi, quia medium cognitum potest ducere in
cognitionem alterius ratione cuiuscumque habitudinis, siue vt si-
mile, siue vt contrarium, siue vt causā, siue vt effectū, vel quali-
tercumque aliter. Sed medium quod est solum ratio cognoscendi
non ducit in cognitionem alterius (vt videtur) nisi ratione simi-
litudinis: vnde vt similitudo dicitur per quandam expressionē,
similitudo autem non est differentia secundum speciem, ergo
species quæ est medium quo res cognoscitur, vt dicitur similitudo
de rei non differt secundum speciem à re quam immediatè re-
præsentat, & sic probata est sufficienter maior, sequitur ergo
conclusio principalis, scilicet quod Deus non potest cognosci
immediatè per speciem ipsam immediatè repræsentantem, &
idem oportet dicere de quacunque re quæ non potest habere
speciem repræsentantem ipsam quæ sit eiusdem rationis cū ea.

Verumtamen contra hanc opinionem obicitur. Primo, quia
forme contrariæ nō cōpatiuntur se simul in eodē subiecto, sed
si species representans, & essentia repræsentata essent eiusdem ra-
tionis specificæ, contrariæ essent simul in eodē subiecto, ergo &c.
Minor probatur, quia si species representans & natura repræ-
sentata essent eiusdem rationis specificæ, cū albū & nigrū causant
species suas per totū mediū, tūc in eadē parte mediū esset species
nigri quæ sunt contrariæ, sicut albū & nigrum si sunt eiusdem ra-
tionis specificæ cū albū & nigro, vt ponitur. Secundo, quia omne
accidens denominat suū subiectū, ergo species coloris esset ve-
rus color quāto ad naturā coloris specificā, sequeretur quod al-
bū & quodcumque mediū in quo recipitur species coloris diceretur
coloratū, hoc autē nō dicimus, ergo &c. Tertio, quia illud quod
dicitur ex quo species repræsentat naturam rei specificā: vt
sola ratio cognoscendi, ideo videtur esse eiusdem speciei cū ipsa
re, non valere, quia non oportet quod species repræsentans ha-
beat convenientiam specificam cū re repræsentata quantum ad
esse naturæ, sed solum in ratione repræsentandi, quia scilicet re-
præsentat naturam rei non solum secundum conditiones vni-
uersales, sed etiam secundum rationem propriam, & specificā.

Sed illa non valet. Primum enim argumentum est contra
eos qui ponunt speciem albedinis differre specificè ab albedine,
sicut contra nos qui ponimus vnam conuenire cū altero in spe-
cie. Cuius ratio est, quia contrarij causant immediatū & suf-
ficientem sunt contrarij effectus, sed albedo & nigredo sunt cō-
trarij formæ, quāto immediatè effectus sunt species eorū in
medio, ergo species albedinis & nigredinis sunt contrariæ, siue
sint eiusdem rationis cum suis causis, siue non, ergo eadem diffi-
cultas qualiter possunt esse simul in medio siue differant speci-
ficè à suis causis (vt illi dicunt) siue nō differant, vt nos ponimus.

Argumentum ergo non est pro eis, nec contra nos, nisi qua-
tenus petit quāto difficultatem hie solui (scilicet) qualiter due
species (scilicet albi & nigri) eorū sint contrariæ possint simul
esse in eadē parte mediū. Et ad hoc dicendum est quod non sunt

ibi distinctæ nature contrariæ, nam sicut calidum & frigidum
in eodē subiecto non causant calorem, & frigus quæ sunt con-
trariæ, sed causant tepidum quod est qualitas media vno impe-
diente puram actionem alterius, & conuerso, sic albū & nigrū
causant in eadē parte mediū speciem mediam continentem
virtualiter vtrūque, sicut tepidum continet calidū & frigidū.

Ad secundum dicendum quod albedo & nigredo nō nomināt
naturam speciei absolute, sed secundū potissimum eius gradū,
quæ solum reperitur in perspicuo terminato per opacum, sicut
lux nominat formam diaphani, secundū potissimum gradum
quæ solum reperitur in diaphano desolo, & quia secundum illū
gradum nullus color est in medio, ideo medium non propriè po-
test dici coloratum, quia nec illa species propriè potest dici co-
lor, licet sit eiusdem nature specificæ cum colore à quo causa-
tur, sicut medium non propriè dicitur lucens, quia non habet lu-
cem secundum perfectum gradum, secundum quem nominā-
tur lux, quamuis habeat lumen quod est eiusdem speciei cū luce,
licet in gradu remisso, dicitur tamen illuminatum, quia illi deno-
minationi quam facit lumen est nomen impositum, sed denomi-
nationi quam facit species in medio, non est nomen impositū.

Quod autem tertio additur quod sufficit quod species re-
presentans sit eiusdem nature specificæ cū re repræsentata in
repræsentando, & non in essendo, friuolum est & sola fuga diffi-
cultatis quæ ad hominem si enim species repræsentans dicitur
eiusdem speciei cum re repræsentata in repræsentando, aut in-
telligitur quod illa identitas attendatur quantum ad repræsen-
tationem, ita scilicet quod sicut vnum repræsentat aliquid re,
ita aliud repræsentat eandem rem secundum speciem, & ita idē-
titas non potest poni inter speciem repræsentantem, & rem re-
præsentatam per ipsam, aut intelligitur quod vnum repræsen-
tat & aliud repræsentatur sed dicere propter hoc esse identitatē
secundum speciem inter repræsentans & repræsentatū est ab-
surdum, quia causa repræsentat effectum, & conuerso etiā in
re quocumque, & in multis aliis quantumcumque genere vel specie
differentibus, quæ tamen propter repræsentationem non dicū-
tur vnius speciei cū eo quod repræsentat. Item repræsentatio
eū sit habitudo rei repræsentantis ad illud quod repræsentat
tor habet aliquod fundamentum, ratione cuius conuenit ei re-
præsentare, & illud non potest esse nisi natura speciei, non qua-
tenus est effectus rei absolute, quia multis effectibus non conue-
nit sic repræsentare: deducendo etiam in omnibus aliis nunquā
inuenitur ratio & fundamentum talis repræsentationis, non
enim inuenitur in omni re, sed in illa tantū quæ est effectus vni-
uocus, deficient tamen in tantū à perfectione speciei quod non ter-
minat actum potentie, & ita non est obiectum cognitū, vt simi-
le, sed est solum ratio & medium cognoscendi alterum, vt simili-
tudo: si enim talis species non esset eiusdem rationis cū re quæ re-
præsentat nullo modo posset esse ratio repræsentandi perfectè
alterum, cū ipsa sit quid imperfectissimū, quoniam potius res quæ
sunt nature perfectioris essent perfectioris repræsentationis.

Et illam rationem assignat frater Thomas 4. lib. dist. 49.
vbi expressè dicit, quod similitudo secundo speciem requiritur
inter repræsentans & repræsentatum, quamuis non sit idē mo-
dus essendi vtriusque, & per totam deductionem illius rationis
in qua fundat positionem suam, apparet quod ipse intendit de
identitate specifica in essendo, & non in repræsentando, alio-
quin ratio eius non valeret vnam festucam. Dicit enim quod pro-
pter hoc diuina essentia non potest repræsentari per speciem,
quia omnis similitudo creata differt ab essentia diuina secundū
genus, & non conuenit ei nisi secundum analogiam: si enim in-
telligat de differentia rei habetur propositum, si verò de differentia
rationis in repræsentando petit principium, quia potest dici
quod quantumcumque species differt secundum genus in essen-
do, conuenit tamen secundum speciem in repræsentando, quia
repræsentat perfectè diuinam essentiam in quantum perfectè vi-
detur ab intellectu creato: & sic patet primus modus quantum
ad primā partem sui, quia secundam partē habet communem
cum secunda opinione de qua statim dicetur. Hæc autem quæ di-
cta sunt de specie, quod non potest esse medium repræsentans di-
uinam essentiam in visione beata, dicta sunt secundum opinionē
illorum qui credunt aliquam cognitionē fieri per speciem quæ
non est medium cognitum, sed sola est ratio cognoscendi: quam
opinionem non credimus esse veram, sicut ostensum fuit lib. 2. quest. 6.

Sed quacunque opinione data nos habemus intentū, 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 1. lib. nec vniversaliter aliqua alia. Si verò aliqua cognitio
fiat per talem speciem, hoc est possibile solum quando species re-
præsentans, & res per ipsam repræsentata possunt esse eiusdem spe-
ciei in esse nature, quod nō est possibile in cognitione beata, nec
in cognitione angelica, nec in aliqua cognitione intellectiva.

Secundus modus est eorum qui dicunt quod ad videndum
Deum

Deum clarè & manifestè non requiritur medium cognitū, nec medium quod sit solū ratio cognoscendi ut species, sed representatur intellectui creato ipsa essentia diuina secundum se requiritur tamen medium eleuans & confortans, quod est lumen gloriæ, & illi variantur, quia quidam vocant illam eleuationem confortationem potentie ad efficiendum actum intelligendi respectu talis obiecti. Alij autem vocant illam eleuationem vel confortationem dispositionem potentie intellectus ad suscipiendum actum intelligendi, secundum duas opiniones quæ currunt de modo intelligendi. Quia quidam dicunt quod intelligere est esse perfectam quadam forma quæ dicitur operatio, ut respicit obiectum. Verius autem opinionis potest duplex ratio assignari. Prima talis est: nulla virtus naturalis potest secundum se in operatione supernaturalem, nisi confortata per aliquod supernaturale collatum, nec aliquod subiectum est susceptivum formæ supernaturalis, nisi disponatur dispositione supernaturali per quam eleuetur. Ultima enim dispositio ad formam & forma recipiuntur in subiecto secundum eandem rationem, ita quod si uinum sit naturale, & reliquum, sed visio diuinæ essentiae, vel est operatio elicitā ab intellectu nostro, vel est perfectio recepta in ipso non quæcunque, sed supernaturalis, ergo non potest elici ab ipso, nec recipi in ipso absque dispositione supernaturali eleuante & confortante intellectum ad eliciendum ipsam actiue, vel ad suscipiendum ipsam passiue: illa autem dispositio vocatur lumen gloriæ, quare &c. Secunda ratio talis est: maior est proportio cuiuslibet intellectus creati ad diuinam essentiam, quam cuiusque potentie sensitivæ ad suum obiectum, sed quædam potentia sensitiva (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 lumen corporale ab extrinseco, ergo multo minus intellectus creatus potest elicere vel suscipere actum intelligendi diuinæ essentiam, nisi disponatur per formam supernaturalem, quam vocamus lumen gloriæ.

21. Sed ista non videntur sufficere. Primo, quia neutra opinio dat possibilitatem cognoscendi Deum clarè & nudè, 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 impossibilitate si contradictionem includeret, quod licet non est possibile per naturam, esset tamen possibile per aliquod superadditum supernaturale. Neutra autem opinio, nec illa quæ dicit, quod lumen requiritur ad efficiendum actum, nec illa quæ dicit, quod requiritur ad recipiendum ipsum, declarat quod illud lumen supernaturale det possibilitatem videndi Deum, sed solum dicit quod sine aliquo supernaturali superaddito non esset possibile Deum videre. Secundo, quod nec illud quod utraque opinio dicit, sufficeret probatur: quod patet de opinione quæ ponit lumen gloriæ requiri ad eliciendum actum intelligendi: quia quod intellectus noster confortetur per lumen gloriæ, & confortatus eleuetur ad eliciendum actum intelligendi visionis beatæ, non potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo quod per informationem intellectus nostri ad lumen gloriæ virtus eius intendatur, & intentus eleuetur ad visionem essentiae diuinæ, ad quam prius attinere non poterat. Alio modo quod intellectus noster & lumen gloriæ tanquam duo imperfecta agentia suppleant vicem unius perfecti agentis respectu talis visionis: quemadmodum quando duo trahunt nauem quorum duorum neuter posset per se trahere, & due candelæ causant intensionem 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 calor est calidum formaliter vel virtualiter, sicut sol intendit calorem aeris. Dico autem per se, quia contrarium per accidens confortat & intendit, sicut calidum circumstantis non comburit de quo nihil ad præsens, lumen autem gloriæ non est tale formaliter qualis est intellectus noster, nec virtualiter, quia lumen gloriæ non est causatiuum virtutis intellectus, ergo lumen gloriæ non potest confortare intellectum nostrum ipsum intendendo. Secundum etiam non potest dici: quia si intellectus creatus & lumen gloriæ supplerent vicem unius perfecti agentis, tunc quodlibet eorum haberet simile virtutem respectu actus intelligendi, sicut duo trahentes nauem respectu tractus naui, & sic lumen gloriæ esset quædam potentia intellectus 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 & lumen corporale sunt duo imperfecta agentia suppleantia vicem unius agentis perfecti, propter quod eodem modo (ut videtur) potest esse circa intellectum nostrum & lumen gloriæ. Dicet

dum quod non valet, quia lumen corporale non requiritur tanquam confortans visum qui secundum se potest in obiectum sibi representatum, sed requiritur ut dispositio mediæ & organi ad suscipiendum speciem coloris secundum ponentes visionem fieri per speciem, quia medium vel organum non recipit speciem coloris, nisi esset actus illuminatus, quia color non est aptus natus facere speciem suam in medio & in organo, nisi in illuminatis: igitur in visione beatā non requiritur lumen gloriæ, ut confortat intellectum, nec ex parte obiecti, quasi dāe ei virtutē mouendi intellectum, cui essentia diuina posset hoc de se sine quacūque virtute creata, si ergo aliquo modo requiritur, hoc erit ad disponendum intellectum ad suscipiendum actionem obiecti, quemadmodum dictū est de lumine corporali respectu mediæ & organi, quod pertinet ad sequestem articulum de quo statim patebit. Secunda etiam opinio quæ dicit quod lumen gloriæ requiritur ad suscipiendum actum visionis beatæ, quæ est forma supernaturalis & improporcionata naturæ, non valet. Quam enim dicitur quod nullum subiectum est susceptivum formæ supernaturalis, nisi disponatur per aliquā dispositionem supernaturalem, non est verum, quia dispositio supernaturalis est quedā forma supernaturalis, illa ergo aut recipitur immediate in natura, aut mediāte alia dispositione: si immediate, eadē ratione & quælibet alia forma supernaturalis, si mediāte, aut dispositio mediāte erit naturalis aut supernaturalis, si naturalis habetur per naturā ex naturalibus est capax formæ supernaturalis, si supernaturalis, quæ quomodo recipitur in subiecto aut mediāte dispositione naturali aut supernaturali, sic procedatur in infinitum, nisi stetur in hoc quod forma supernaturalis recipiatur in intellectu absque dispositione supernaturali. Tercia etiam opinio quæ opinione communitate potest sic argui, quia si requiritur dispositio supernaturalis ad erigendum actum intelligendi, aut suscipiendum ipsum, hoc non est nisi propter excessum obiecti super potentiam, ut per ipsam potentiam sit proportionata obiecto, quæ secundum se distat in infinitum ab ipso, sed propter hoc non oportet quod requiratur dispositio supernaturalis, quia ea addita adhuc tantū distat potentia ab obiecto prius sicut scilicet in infinitum, ergo propter hoc non requiritur aliqua dispositio supernaturalis: per hoc patet responsio ad duas rationes probantes utramque 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 responsio ex dictis in reprobatione opinionis ubi dictū est, propter quod requiritur lumen in visione corporali. Et quicquid sit de facto an tale lumen gloriæ sit in intellectu beato, tamen de possibili tenet frater Thomas libro 4. distincti. 49. quod beata visio potest communicari homini existenti in puris dispositionibus viæ, & ita non habenti lumen gloriæ.

24. Tercius modus est quod ad videndum Deum clarè & manifestè non requiritur species representans diuinā essentiam, ut dicit prima opinio, nec aliquod lumen creatū eleuans intellectum, ut dicit tertia opinio quæ prima, sed sufficit quod diuina essentia immediate representetur intellectui creato, quod utique non potest fieri secundum ordinem naturæ quæ experimur, secundum quæ nihil intelligimus nisi ex sensatibus & imaginatibus, sed potest hoc fieri secundum ordinem diuinæ gratiæ, & illud potest patere sic: ubique natura & virtus potentia se extendunt ad obiectum, præsentato obiecto per se & immediate, & excluso impedimento omni causante enigma necessarii sequitur cognitio clara & manifesta qualis est possibilis inter talē potentiam & obiectum secundum quemcūque modum, sed noster intellectus de se potest in essentia diuinā tanquam in obiectum, & totum impedimentum clarè & manifestè cognitionis diuinæ essentia est, quia cognoscitur per mediū inferioris gradus quod est essentia creata, quod medium potest excludi, ut probabitur, ergo hoc excluso, & præsentata diuinæ essentia intellectui secundum se & immediate sequitur cognitio clara & manifesta qualis possibilis est intellectui nostro respectu diuinæ essentia. Maior patet: quia ex quo potentia potest in obiectum, de natura sua potest ipsum cognoscere, & si impedimentum causans obscurā cognitionem excludatur, consequens est, quod potentia cognoscat obiectum clarè quantum est possibile. Minor probatur, quia intellectus noster de se potest cognoscere essentia diuinā. Nam & philosophi probauerunt Deū esse quandam naturā subsistentē intellectuāle, & habentē omnē perfectionem: quod autem huiusmodi cognitio esset nobis obscura & eis causā est, quia naturali ordine non cognouerunt, nec nos cognoscimus Deum nisi ex creaturis, quæ quā sunt inferioris gradus, non representant ipsum clarè & manifestè, hoc autem impedimentum potest amoueri virtute diuina, quæ potest omne quod non implicat contradictionem: quod autem intellectus noster qui secundum ordinem naturæ non confurgit in cognitionem Dei nisi ex creaturis posset ipsum habere præsentem secundum se, contra

contradictionem 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 beatā immutat illum ordinem quo non cognoscimus ipsum ex creaturis, & representabitur intellectui nostro nullo alio præcognito, & hæc fuit minor, sequitur ergo conclusio. Et hanc viam necessario habent tenere illi qui dicunt quod deus potest visionem immediatam suæ essentia communicare homini existenti in puris dispositionibus viæ, 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 sic præsens, oportet quod hoc sit vel ex mutatione sui, vel ex mutatione obiecti, non ex mutatione sui, quia ipsa est omnino immutabilis, nec ex mutatione intellectus per aliquod receptum quod est species, vel lumen, quia speciem negant, lumen autem ponunt ut dispositio patris, ipsi autem dicunt quod talis potest communicari intellectui habenti solas dispositiones viæ, oportet ergo quod per hoc solum mutetur intellectus, quia mutatur ordo naturalis quem habet in intelligendo, secundum quem non cognoscit deum ex creaturis.

25. Insurgit autem hic duplex dubitatio. Vna de conclusione, alia de ratione probante conclusionem. Contra conclusionem enim potest sic argui, quia vnus intellectus humanus est beator alio, etiam intellectus humanus potest esse æquæ beatus sicut intellectus angelicus, sed illud non potest esse nisi ponatur in intellectu humano lumen gloriæ, ergo, &c. Maior patet per illud quod dicitur Ioan. 14. In domo patris mei mansiones multe sunt, per quod innuitur quod diuersi homines habebunt diuersos gradus beatitudinis & Matth. 22. dicitur quod erunt sicut angeli dei in celo. In quo promittitur hominibus æqualitas beatitudinis cum angelis, igitur secundum dictum scripturæ, vnus homo potest esse beator altero, nec etiam æquæ beatus cum angelo, & beator quibuscumque angelis, qui secundum beatum Gregorium, ad singulos ordines angelorum sunt aliqui de hominibus assumendi, & licet 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 & æquæ immediate representatur cuilibet intellectui beato, nec ex parte mediæ, quia nullum medium 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 æquari beatitudini angelorum, cuius contrarium scriptura dicit.

26. Item contra rationem probantem conclusionem sic potest obici, ad hoc quod potentia cognoscat obiectum clarè & nudè non solum requiritur præsentia obiecti, & exclusio impedimenti (scilicet mediæ causantis confusam cognitionem) sed cum hoc requiritur proportio obiecti ad potentiam, sed potentia intellectus creata nullam proportionem habet cum essentia diuina à qua distat in infinitum, ergo alii excludit, & hoc solo remanente nunquam poterit obiectum cognosci clarè & manifestè.

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 nouissimi, & nouissimi primis, quantumcūque portauerunt pondus dei & æstus, sed differentia solum est quantum ad illa quæ reuelat deus voluntarie, quorum cognitio non pertinet ad beatitudinem essentialē, & etiam quantum ad doctores corporis, & quosdam 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 æquari 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, posito enim quod non sit differentia ex parte intellectus recipientis, nec ex parte obiecti præsentati, nihilominus tamen deus potest perfectionem actum intelligendi influere vni quam alteri, & homini quam angelo, & sic poterit bonus homo esse beator altero, & æquæ beatus cum angelo, vel beator ipso, secundum diuersitatem perfectionis actus intelligendi impressi huic vel illi.

29. Ad secundam dicendum quod nihil cadens sub formali ratione obiecti excedit proportionem potentia per se, licet possit excedere per accidens, sicut claritas solis in se excedit visum nostrum, propter hoc quod organum visus in noctua leditur, & dissolvitur à claritate solis in rota sua, & si hoc non esset, visus nostrus posset clarè & manifestè videre solem, quod satis innuit Philosophus in quodam simili, quum dicit, quod si senex haberet oculum iuuenis, videret utique sicut & iuuenis, igitur excessus obiecti supra potentiam non potest esse causa cognitionis confusæ & obscuræ, nisi per accidens, vel ratione organi, ut in potentia sensitiva, vel ratione modi cognoscendi, ut in potentia intellectiva, quæ non cognoscit naturaliter deum, vel substantias separatas, nisi per creaturas corporales, quæ sunt inferioris gradus, nec perfecte 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, sicut se habent sensibilia ad sensum, &c. Adhuc processus totus concedatur, quia non concluditur nisi quod intellectus noster non potest intelligere, nisi quod representatur in fantasmatibus, vel deducitur ex præsentariis. Constat autem quod deum cognoscimus ex representatis à fantasmatibus, quia ex rebus creatis confurgimus in cognitionem dei. Si verò aliquis velit ex hoc concludere quod non possit alio modo cognosci quum illo modo quo cognoscitur ex creaturis, in arguendo esset fallacia figuræ dictionis, mutando quid in qualiter, & in eodem sensu assumetur falsum contra conclusionem, quia sensus potest cognoscere sensibile absque specie recepta à sensibili si talis species fieret in ipso virtute diuina, & eodem modo potest intellectus noster diuinā virtute cognoscere deum sibi representatū alio modo quum per creaturas corporales, quumvis deus non possit facere quod potentia feratur in aliquid quod non cadit sub ratione sui subiecti, sicut quod visus cognoscat sonum, quia hoc implicat contradictionem, potest tamen inter potentiam & obiectum mutare modum representandi & cognoscendi.

31. Ad secundam 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 æqualiter probari quod deus non potest cognosci ab intellectu nostro cognitione confusa, sicut probatur quod non potest cognosci cognitione clara & manifesta, quia cognitio sensus non se extendit ad cognitionem substantiarum separatarum quoquomodo, & causa est, quia illæ non cadunt sub formali ratione obiecti sensus.

32. Ad tertium dicendum est quod infinitum priuatiue secundum quod huiusmodi est ignotum, si cognoscatur eo modo quo est infinitum, quia infinitum priuatiue secundum appositionem & diuisionem (ut determinatur libro tertio Physicorum) nunquam est totum acceptum, sed semper restat aliquid accipiendum. Et 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 finitum, 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 maxime cognoscibile, & si non sit maxime 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 oculari 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 clarā & manifestā visionem dei per essentiam. Tercio modo vt excludatur visio comprehensionis ab omni intellectu creato: & sic exponit Ioannes Chrysostomus dicens noticiam huius dicte Euangelista certissimam considerationem & comprehensionem tantam tanquam quantum habet pater de filio, per hoc tamen non excluditur quin beati tam homines quam angeli videant deum clarè, quumvis non comprehensiuè.

Vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.



IERTIO queritur, vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia. Et videtur quod sic, quia deus videndo suam essentiam videt in ipsa omnia alia, ergo similiter beati videntes diuinam essentiam videt in ipsa omnia alia. Antecedens patet, probatio consequens, quia vtraque visio non est differentia ex parte essentiae in se, nec ex parte rerum quae in ipsa representantur, ex parte vero videndi, scilicet intellectus diuini & intellectus creati non est differentia quin ab utroque 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 excedatur essentie diuinae, ergo non est differentia nisi in claritate intentionis, sed illa non ponit in intelligendo nisi diuersitatem intentionis, & non in pluralitate intellectuum, ergo & cetera.

2. Item illud dicitur in libro de summo bono quod angeli in verbo dei omnia sciunt quod illi qui in claritate deum conspiciunt quid est quod illi nesciant ubi sentent omnia sciunt. Videtur ergo quod beati tam angeli quam homines videndo diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.

3. **IN CONTRARIUM** arguitur secundum Dionysium in sexto caelestis Hierarchie, Angeli superiores purgant inferiores a nescientia, angeli autem inferiores diuinam essentiam vident, ergo angeli videntes diuinam essentiam possunt aliqua nescire, & fortiori ratione animae separatae videntes deum.

4. **RESPONSIO.** quatio ista non est vtrum intellectus beatus vident diuinam essentiam videat alia a diuina essentia quacunque visio, quia visio beata non excludit a beatis cognitionem naturalem quam habent de rebus, nec cognitionem reuelationis de aliquibus sciendis quae sunt hominibus quae angelis, & ideo constat quod beati videntes diuinam essentiam quidam alia vident res creatas. Nec tunc est quatio vtrum intellectus vident diuinam essentiam videant alia a diuina essentia quod non videtur aliquid in ea praeter ipsam, hoc enim videtur quibusdam possibile, quia obiecto representato potest creatura stare illa dispositione quod vnum est cognoscibile & reliquum est cognitum adhuc deus potest suspendere actum potentie respectu sui obiecti, sicut & in naturalibus videmus quod combutuum praesens combutibili potest impediri diuina virtute ne comburatur, sicut factum est de tribus pueris existentibus in camino ignis ut legitur Daniel. tertio. Et eodem modo potest deus facere quod presentata diuina essentia intellectui nostro dispositio sit ut ex se, sicut per lumen glorie non videatur, & similiter dato quod essentia videatur & res creata per essentiam diuinam represententur, potest deus facere quod actus intelligendi non impeditur respectu essentiae diuinae impediatur respectu rerum representatarum in essentia. Intelligitur ergo quatio tertio modo scilicet vtrum intellectus beatus vident essentiam diuinam eadem visione & ex natura eiusdem visionis videant omnia alia in ipsa.

5. Et sic de hac quatione sunt tres opiniones. Prima est, quod intellectus vident diuinam essentiam ex natura talis visionis videt ea quae sunt realiter in ipsa, ut sunt personae diuinae, & relationes personarum, & modi emanationum, sed res creatas non videt. Primum quidem supponitur tanquam clarum, quia visa clare aliqua natura videtur ea quae sunt naturaliter in ipsa, sed in essentia diuina sunt personae & relationes earum, & origines, & modi emanationum, quare, &c. Secundum autem quod est principale questum probatur sic, intellectus finitus & limitatus potest aliquis sub ratione absoluta cognoscere absque hoc quod cognoscat ipsum 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 cognosce secundum se & absolute absque hoc quod cognoscat in habitudine ad creaturas, ut ratio cognoscendi eas, & ita ex natura visionis diuinae essentiae non est quod in ipsa videantur res creatae. Item essentia diuina non ducit in cognitionem alieuius rei creatae, nisi accepta sub ratione ydeae, sed non oportet quod intellectus vident diuinam essentiam videat ipsam sub ratione ydeae, ergo non oportet quod in ipsa videat aliquam rem creatam. Maior patet, quia ydea ponitur ratio cognoscendi rem, & finis. Minor similiter probatur, quia essentia diuina non habet rationem ydeae, nisi ut est a deo apprehensa obiectiue, ut ap-

paret ex primo libro, sed non oportet quod intellectus vident diuinam essentiam in se videat eam, ut apprehensam a se, ergo non oportet quod vident diuinam essentiam in se videat eam sub ratione ydeae, & hac fuit minor. Item secundum Augustinum libro de videndo deum, deus est speculum voluntarium, sed speculum voluntarium non necessario representat in se aliud a se, alioquin non esset voluntarium, ergo essentia diuina non necessario representat in se aliud a se, sed nihil cognoscitur in diuina essentia nisi quod representatur per ipsam, ergo in essentia diuina non necessario videtur aliud ab ipsa.

6. Sed illud non videtur, quia perfectior est cognitio quam habet beatus de diuina essentia clare & manifeste visa quam illa quam habemus ex naturalibus de quacunque substantia creata, vel saltem de ipsa essentia diuina, sed ex naturalibus cognoscimus substantias creatas, & etiam deum non solum in se, & cognitione absoluta, sed etiam sub ratione causae quae est ratio respectiva, ergo fortiori ratione beatus non solum cognoscit essentiam 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. Probatio consequens, quia voluntas non delectatur in aliquo nisi sit apprehensum sub ratione boni, sed ratio boni est ratio respectiva cum sit ratio conuenientis, & per hoc delectatur vniuersusque in re apprehensa, quia apprehendit eam in ratione boni conuenientis, ergo si res aliqua apprehenderetur solum absolute non sequeretur delectatio, quod est falsum de apprehensione diuinae essentiae.

7. **ET AD** rationes patet responsio. Ad primam, quia verum est quod aliquid potest apprehendi sub ratione absoluta absque respectu ad aliud, sed illa est imperfectissima cognitio quae potest haberi de re, quod non est ponit de visione diuinae essentiae. 8. Ad secundam dicendum quod essentia diuina sub ratione ydeae non ducit in cognitionem rerum creatarum, sed sequitur cognitionem earum, alie enim est processus secundum rationem in cognitione diuina quod deus primo cognoscit essentiam suam, deinde res creatas representatas per essentiam diuinam ut effectus per causam, deinde cognoscit essentiam suam ut vario modo imitabilem a creaturis, & sic cognoscit ea sub ratione ydeae, propter quod cognitio essentiae diuinae sub ratione ydeae sequitur cognitionem creaturarum, posterius autem non est ratio prioris, & haec manifeste declarata sunt libro primo distinctione trigesimaquinta.

9. Ad tertium dicendum quod essentia diuina in hoc potest habere rationem speculi voluntarii quod potest se ostendere intellectui 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.

10. **SECUNDA** opinio est huic totaliter contraria, ponit enim quod beati videntes diuinam essentiam vident omnia in ipsa ex natura talis visionis. Et probatur primo, quia quidam plura representantur equaliter per vnum & nullum representatorum excedit facultatem intellectus cui sic representatur, nec omnia simul, quia ratione vni cognoscitur eadem ratione & omnia. Et hoc patet, quia non potest esse differentia ex parte representantis cum equaliter representent omnia simul, & singula per se nec ex parte intellectus cui sic representatur, quia nec aliquid eorum per se, nec omnia simul excedunt eius facultatem, sed omnia creata & creabilia representantur in diuina essentia, alioquin deus qui non cognoscit nisi per essentiam non cognosceret omnia alia a se quod falsum est, representantur etiam equaliter quo ad hoc quod clare & distincte representantur, alioquin distincte non cognoscerentur a deo. Itz non excedit facultatem intellectus diuinae essentiae videntis, quia non excedit, imo nec attingit ad infinitatem diuinae essentiae quare clare & nuda videtur, ergo quia ratione vni eorum videtur, eadem ratione & omnia, aut nulli, ergo cum non sic dicitur quod nullum eorum videatur oportet quod videantur omnia alia. Nec valet si dicatur quod maius est videre diuinam essentiam & creaturas simul quam solum essentiam diuinam, & ideo licet essentia diuina per se, vel omnes creaturas per se non excedant intellectum nostrum beatum quin ab ipso possint clare videri, tamen essentia diuina cum vniuersitate creaturarum excedit ipsum, & ideo intellectus vident diuinam essentiam non poterit videre omnem creaturam.

11. Illud autem est falsum, quia ex quo est idem medium videndi vtrumque, vel magis vnum est ratio videndi alterum, ut pote essentia diuina est sufficientis ratio videndi creaturas, si essentia diuina quae est medium cognitionis non excedit facultatem intellectus, quin ab eo possit clare videri ipsa cum quocunque representato per ipsam non excedat facultatem eiusdem, ubi enim vnum propter alterum vtrique tantum vnum. Secundo probatur idem sic, in beatitudine quae consistit in visione diuina

diuinae essentiae terminatur capacitas intellectus, alioquin intellectus beatus remaneret imperfectus, quod est contra rationem beatitudinis, quae secundum Boetium est status omnium bonorum aggregatione perfectus, sed intellectus noster est capax cognitionis omnium, est enim quo possibile est omnia fieri, ut dicitur tertio de anima, ergo intellectus beatus vident diuinam essentiam videbit & omnia. Et hoc tamen non sequitur quod intellectus beatus videndo diuinam essentiam, & omnia alia in ipsa comprehendant ipsam sicut intellectus diuinus, quia quicumque aquatur in multitudine intellectus, non tamen aequatur in lympiditate intelligendi, & penes hoc principaliter attenditur comprehensio rei intellectus ab intellectu. Et sic ponit haec opinio quod quilibet intellectus beatus videndo diuinam essentiam videt in ipsa omnia alia, sicut intellectus diuinus, non tamen aequali lympiditate.

12. Sed nec ista opinio videtur vera primo, quia non est concursus scripturae sacrae quae habetur Mat. 1. Vbi dicitur de die iudicii, de die autem illa nemo scit, neque angeli caelorum, & idem habetur Mat. 13. & si angeli beati nesciunt de die iudicii eadem ratione multa alia sunt quae nesciunt, licet videant essentiam diuinam. Item nec concordat dictis sanctorum, qui dicunt reuelationes fieri sanctis angelis, & animabus beatis, maxime beatus Dionysius in libro caelestis Hierarchie, frustra autem fierent eis reuelationes si omnia scirent. Apparet etiam idem per rationem, quia non plus potest beatus videndo diuinam essentiam in cognitionem illorum, quae dependent ex libertate arbitrii diuini quam possit viator cognoscendo hominem cognoscere ea quae dependent ex arbitrio hominis, quantum est ex natura vtriusque cognitionis, sed homo cognoscendo naturam alterius hominis quantumque perfectus, ex hoc tamen non cognosceret ea quae dependent ex libero arbitrio eius, sicut habetur 1. Corinth. 13. quis enim scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est, ergo fortiori ratione beatus vident diuinam essentiam non propter hoc scire quae dependent ex libero arbitrio diuino, talia autem sunt omnes euentus rerum, ergo intellectus beatus vident deum, non propter hoc scire quid sit futurum. Ad rationes opinionis patet postea responsio.

13. Tertia opinio est media inter duas praecedentes quae ponit quod beati videntes diuinam essentiam ex natura illius visionis vident aliquas res creatas & aliquas non, vel ut magis proprie dicatur vident omnes res creatas aliquo modo & aliquo modo non. Ad cuius intelligentiam sciendum est quod res creatae possunt cognosci dupliciter. Vno modo quid sunt. Alio modo an sunt, & illa dux cognitionis sunt separatae, & una potest esse sine alia, potest enim cognosci de re quid sit, ignorando an sit, sicut de rosa potest sciri in hyeme quid sit, & tamen ignoratur quid sit in speciali, sicut est etiam de multis rebus inuisis si offerrentur his qui alias eas non vident, nec audierunt, tales sciunt, quia res illae sunt, sed nesciunt quid sunt. Ponit ergo haec opinio quod intellectus beatus vident diuinam essentiam cognoscit in ipsa omnes res creatas & creabiles 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 intellectui per diuinam essentiam, quo viso probabitur intentum.

14. **QUARTA** opinio est ad primum sciendum est quod res creatae non representantur in diuina essentia, sicut res obiectae representantur in speculo, nec sicut conclusio determinata in principio vniuersali syllogistico, sed solum sicut causae in suo principio causativo. 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 speculi, nam quidam dicunt quod in speculo est vere imago impressa ab obiecto. Alij vero dicunt quod solum ab ipso reflectitur imago, vel species ad oculum, sed in diuina essentia nihil est impressum a creaturis, vel quocunque alio, nec ab ea est aliquid reflexum, ut sic per talem impressionem, vel reflexionem aliqua res creata possit videri, ergo res creatae non representantur in diuina essentia, sicut in speculo accipiendo proprie speculum, quia large aliquando vocatur speculum omne illud in quo aliquid speculatur qualitercunque, siue clare, ut in speculo cognoscitur pater, unde & filius speculum patris dicitur Sapientia 7. candor est enim lucis aeternae, & speculum sine macula, siue obiectum, sicut in creaturis speculatur deum, de qua speculatione 1. ad Corinth. 13. videmus nunc per speculum in enigmate, sed proprie accipiendo speculum prout distinguitur contra alia representantia, verum est quod in essentia diuina non representantur res creatae, sicut in speculo. Secundum patet, scilicet quod in ipsa non representantur creatae, sicut conclusio in principio vniuersali syllogistico, quia per principium vniuersale & syllogisticum non representatur aliqua particularis conclusio non determinata, nisi facta applicatione & assumptione sub ipso, sed solum in vniuersali & in potentia, sed in essentia diuina representantur res aliae de-

terminatae siue quacunque deductione & applicatione, ergo non sic representantur res in diuina essentia, sicut conclusiones representantur in principio vniuersali. Ex quo sequitur quod licet clarius vident principium syllogisticum possit per ipsum cognoscere plures conclusiones, quia scit facere plures applicationes & deductiones, quam vident minus clare, tamen illud locum non habet in videntibus diuinam essentiam, quae actu & determinate representat alias res absque quacunque applicatione & determinatione.

15. Restat ergo tertium, scilicet quod diuina essentia representat res creatas, sicut causa representat effectum, & illud plenius probatum est in primo libro distinct. 35. Ex hoc autem patet quod dictum est, scilicet quod intellectus beatus vident diuinam essentiam videt in ipsa omnes res creatas, & credibiles, quantum ad illud quod sunt. Quod probari potest sic, intellectus beatus vident clare & nuda diuinam essentiam, videt in ipsa omnia quae per ipsam naturaliter & ex necessitate representantur, sed diuina essentia representat naturaliter, & ex necessitate omnes res creatas & credibiles quantum ad id quod sunt, ergo, &c. Maior patet, quia ex parte representantis non est impedimentum quum representet naturaliter & ex necessitate & determinate, nec ex parte intellectus cui fit representatio, quia ex quo potest in essentiam representantem potest in omnes res per eam representatas, ut dictum est prius. Minor probatur. Quod enim essentia diuina determinate representet omnes res essentiales & 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 probatur sic, quia diuina essentia representat res creatas, sicut causa representat effectum, sed diuina essentia est causa secundum potentiam omnium rerum, quantum ad id quod sunt naturaliter & ex necessitate, licet non sit causa actu producens nisi liber, est enim in potestate diuinae voluntatis producere quamlibet rem, sed non est in libertate diuinae naturae habere potentiam producendi quamlibet rem, imo ex naturali perfectione essentiae diuinae est habere potentiam omnia producendi. Sicut autem causa secundum actum producit effectum quoad eius existentiam, ita causa secundum potentiam respicit effectum secundum essentiam, vel quantum ad id quod est, quia sicut ex parte causae est productum & producens, ita ex parte effectus est producibile & productum, quorum primum respicit essentiam absolute, secundum respicit essentiam sub actuali esse, sicut ex parte causae productum respicit essentiam absolute. Producere autem respicit potentiam eandem cum actione actuali. Res ergo causales quantum ad id quod sunt essentialiter representantur necessario per essentiam diuinam, ut est virtus productiva, sed quantum ad existentiam actualem representantur liber per essentiam diuinam, ut est actu volens producere, & producens. Patet ergo minor, igitur sequitur conclusio, scilicet quod intellectus vident diuinam essentiam videt in ea omnia alia quantum ad illud quod sunt, scilicet enim de quolibet ente possibili, siue sit naturale, siue sit supernaturale quid est perfectum, ut quid est homo vel asinus, gratia, vel gloria, cogitatio, vel affectio, & sic de singulis non solum in generali, sed etiam in speciali, imo in singulari, scilicet enim quilibet beatus non solum quid est homo, quia est aliquid compositum ex anima & corpore, sed etiam quid est hic homo, sicut est, quia est quoddam compositum ex hac anima & hoc corpore, non tamen scit an homo, vel hic homo sit in rerum natura, quia hoc dependet ex voluntate diuina, nec representatur necessario in essentia diuina. Deus tamen sciens essentiam suam non solum scit de rebus causatis quid sunt, sed an sunt, vel futurae sint.

16. Et causa assignatur a quibusdam, quia deus non solum nouit essentiam suam, ut representat res necessario quantum ad id quod sunt, sed etiam nouit plenarie voluntatem suam, per quas res actu sunt, vel futurae sint, vel praeterierunt. Sed contra hoc instatur, quia voluntas non fertur nisi in praecogniti, ergo voluntas diuina non vult aliquid esse vel fore nisi sit praecognitum ab intellectu diuino, igitur intellectus diuinus non accipit cognitionem de rebus ex hoc quod cognoscit actum voluntatis, sed potius voluntas exit in actum volendi rem aliquam fore vel non fore ex praecognitione intellectus, quod concedendum est, intellectus enim diuinus nouit plenissime essentiam diuinam, & ideo nouit de rebus creabilibus non solum quid sunt, vel quid esse possint, sed qualiter se habent vel habere possint ad condecentiam bonitatis diuinae, & ideo seipso ut praedictum est, dicit quid & quando aliquid sit producendum ad manifestationem diuinae bonitatis & perfectionis. Ad cuius dictamen secundum nostrum modum intelligendi voluntas diuina inclinatur, & potentia exequitur, & sic intellectus diuinus scit quid voluntas diuina vult fore vel non fore, & quid erit vel non erit, sed talem cognitionem de existentia rerum non habet, ex hoc quod cognoscit actum voluntatis, sed seipso prius dicitur quid erit vel non erit secundum decentiam bonitatis diuinae.

unus, & illud idem voluntas diuina vult, & potentia exequitur, & quoniam beati ex natura visionis beatæ non videant res creatas, ita ut sciant de eis an sint vel non sint, tamen hoc sciunt per aliam cognitionem, scilicet per cognitionem naturalem, vel per reuelationem quātam ad eos attinet, & ita cognitio pertinet ad beatitudinem eorum accidentalem.

17 Per hoc patet responsio ad primam rationem secundæ opinionis, quia res non representantur in essentia diuina necessario quantum ad suam actualem existentiam, sed solum quantum ad suam essentiam, & ideo non oportet quod per eam cognoscantur quantum ad suum existere, sed solum quantum ad suas quidditates.

18 Ad secundum dicendum quod in beatitudine appetitus intellectus erit perfectus & terminatus per hoc quod cognitione beata cognoscet omnes res quantum ad id quod sunt, & de quibusdam cognoscet utrum sint vel non, quantum pertinebit ad quemlibet beatum, sed hoc erit per aliam cognitionem pertinentem ad beatitudinem accidentalem, nec oportet quod quicquid pertinet ad beatitudinem hominis habeatur in visione diuinæ essentia, sed sufficit quod eam cōcomitetur, ut patet de dotibus corporis, & pluribus aliis que pertinent ad beatitudinem accidentalem.

19 AD RATIONES principales dicendum: Ad primum 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 ut est potens producere res alias, sed etiam ut est actus volens eas producere, propter quod cognoscit acta omnes res quid sint & an sint, sed intellectus creatus, quia non cognoscit diuinam essentiam, ut est actus volens producere, sed solum ut est virtus potens producere non cognoscit de eis an sint vel non, sed solum quid sint nisi in quantum vnici que bono reuelatur de existentia rerū prout ad ipsam pertinet. 20 Per illud patet responsio ad secundam, quia auctoritates Iudæi & Gregorius sunt intelligende de cognitione rerum, quantum ad essentias earum, non autem quantum ad actualem existentiam nisi modo supradicto, scilicet per reuelationem eorum quæ ad vnumquemque beatum pertinent.

Q V A E S T I O Q V A R T A.

Utrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinæ essentia.

Thom. 1. 2. q. 3. art. 4.



Q V A R T O queritur, utrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinæ essentia. 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. & decimo Ethicorum. Probatur minor, quia ille actus est nobilior in quo & secundum quem sumus liberi, quā ille secundum quem non habemus libertatem, sed secundum actum voluntatis sumus liberi, non autem secundum actum intellectus qui necessitatur ab obiecto, ergo &c.

2 Item beatitudo consistit in operatione, quæ elicitur à potentia perfecta per nobilissimum habitum, 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 quā quicunque alius, ut patet per Apostolum 1. Corinthiorum decimotertio. Charitas autem perficit voluntatem, quare &c.

3 Item in operatione illius potentia consistit beatitudo principaliter, quæ magis respicit obiectū sub ratione beatifica, sed talis est voluntas magis quā intellectus, quare, &c. Maior videtur manifesta, quia operationes sumunt rationē ex obiectis. Minor probatur, quia ratio obiecti beatifici est quod sit summū bonum & perfectū, sed sub hac ratione voluntas potissime respicit suū obiectum, quā ratio boni sit ratio obiecti voluntatis, quare, &c.

4 Item in illo actu principaliter consistit beatitudo, per quem perfectus & intimus vnimur deo, sed talis est actus voluntatis magis quā actus intellectus, ergo &c. Maior patet, quia beatitudo nostra consistit in visione ad summum bonū. Minor probatur, quia vnio animæ cū deo inchoatur in visione, sed consummatur in delectatione quæ pertinet ad voluntatē, & iterum dicit Hug. de sac. Viſt. super 7. cap. coe. Hierar. quod dilectio supereminet scientia, & maior est intellectus, plus enim diligitur deus quā intelligatur, & intrat dilectio vbi scientia foris stat. Item quod est postior generatio est prius perfectione, sed actus voluntatis postior est actu intellectus, ergo est perfectior, sed in perfectione actu principaliter consistit beatitudo, ergo &c.

5 Item in optimo actu consistit beatitudo seu felicitas, sed actus voluntatis est melior actu intellectus, ergo &c. Maior pa-

ter, sed minor probatur dupliciter. Primo, quia ille actus est melior quo efficiuntur meliores, sed per actum voluntatis dicimus boni simpliciter loquendo & vnus melior altero, secundum autem actum intellectus nullus dicitur bonus, nec vnus melior altero, loquendo simpliciter, sed solum cum determinatione, ut pote bonus clericus vel huiusmodi, quare &c. Secundo, quia ille actus est melior, cuius oppositum est peius, sed dilectioni dei opponitur odium dei, quod est peius quā ignorantia quæ opponitur cognitioni, ergo diligere deum est melius quā cognoscere ipsum, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio.

6 Item primum correspondet merito, sed meritum consistit magis in actu voluntatis quā in actu intellectus, ergo & primum, sed beatitudo nominat finale primum, ergo &c.

7 Item si in actu voluntatis non consistit beatitudo tunc videns deum & non delectatus in ipso esset beatus, hoc autem est falsum, ergo &c. Antecedens patet, probatio consequentia, quia si videns deum non delectaretur, posset tristari, quia visio dei non excludit tristitiam, nisi quia causat delectationem, qui autem tristatur miser est, quia tristitia quædam miseria est, & sic idem simul esset beatus & miser, quod est impossibile.

8 IN CONTRARIUM arguitur, quia sicut se habet viuens ad non viuens, ita cognoscens ad non cognoscens, sed actus viuens in quantum viuens est, est nobilior omni alio actu rei, non viuens, ergo actus cognoscens in quantum cognoscens est, est nobilior actu cuiuscunque non cognoscens, sed intellectus est cognoscens, voluntas vero non, ergo actus 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, ut dicitur primo Ethicorum, sed per se sufficientia consistit in visione dei secundum illud Iohannis nono. Dominus ostendit nobis patrem, & sufficit nobis. Ad idem est hoc quod dicitur Io. 17. Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum deum verum. Et Aug. dicit 1. de ciui. cap. penultimo, quod summa merces est intruere deum, nomine autem mercedis beatitudo intelligitur, quare &c.

10 R E S P O N S I O. Præter distinctionem prius positam de beatitudine, per quam scilicet beatitudinem obiectiue distat, 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 animā, & sic sumitur ab Augustino 13. de trinitate, quod beatus est qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, constat enim quod quilibet recte vult non tantū vni perfectionem, vel vni bonū, sed omne illud quod indiget, & quod pertinet ad eius perfectionem, sic etiam loquitur de beatitudine Boetius 3. de consolatione, dicens quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & sic ad beatitudinem hominis pertinet quicquid pertinet ad eius perfectionem, siue secundum animam, siue secundum corpus, & hoc modo non intendimus querere de beatitudine, quia iam esset soluta questio nulla esset querit. quia beatitudo illo modo cōplectitur omnem perfectionem intellectus & voluntatis & corporis nec tota consistit in aliqua dictarū perfectionū, & per consequens nec tota principaliter in aliqua earū. Alio modo dicitur beatitudo illud quod est optimū inter omnia bona, & omnes perfectiones humanas, & de ista procedit questio in quo actu vel in qua perfectione consistat principaliter.

11 Circa quam probabimus per ordinē 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 precise. Prima conclusio patet sic, summum bonū intrinsecum hominis & formale à quo dependet totum bonum hominis intrinsecum consistit in coniunctione vel adiectione summī boni extrinseci, sed beatitudo formalis, de qua loquimur, est summum bonū hominis intrinsecum, deus autem est summum bonū hominis extrinsecum à quo dependet totum bonū hominis, ergo beatitudo hominis consistit in attingendo ipsum deum, sed deus non attingitur à nobis nisi per operationem aliquā, 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 necessario perfectior altera, quā ergo beatitudo consistit in operatione perfectissima impossibile est quod consistat in duplici operatione alterius & alterius rationis, quia vna earum necessario desicet à perfectione alterius, & ita non est perfectissima.

13 Tertia conclusio patet supra, quæst. prima huius distincti. quia cum supremæ potentia animæ sint intellectus, & voluntas, necessarium est nobilissimam operationem hominis esse operationem intellectus vel voluntatis.

14 Quarta autem conclusio de qua principaliter queritur, probatur ad præsens dupliciter. Primo sic, quando duæ operationes se hab-

se habent, quæ vna earū propter se queritur, altera vero non propter se queritur, sed propter aliam finaliter, tunc illa quæ queritur propter se habet rationem optimi & finis, & per consequens rationem beatitudinis, sed operationes intellectus & voluntatis quæ sunt supremæ hominis perfectiones sic se habent quæ operatio intellectus queritur propter se, operatio autem voluntatis nunquam est propter se, sed finaliter propter operationem intellectus, ergo operatio intellectus habet rationem optimi & finis, & beatitudinis, & non operatio voluntatis. Maior patet ex conditione beatitudinis supra posita, scilicet quod beatitudo est optima perfectio hominis, quā propter se volumus, & alia propter ipsam. Minor probatur, quia sicut se habet appetitus naturalis ad formam naturalem, sic appetitus sensitivus ad sensitiuā potentiam, & voluntas seu appetitus intellectivus ad potentiam intellectivā, 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 perfectionem rei naturalis, ergo similiter videtur de appetitu sensitivo & intellectivo, quia neuter eorum nec actus eorum est propter se, sed propter aliquā aliam perfectionem ipsius appetitus. Maior de se patet, sed minor probatur, quia appetitus rei naturalis, puta grauis deorsum, & actus eius (scilicet motus ad locum non habitū) & quies in loco habito non sunt propter se, & hoc satis clarum est quantum ad actum appetitus naturalis, qui est moueri ad locum non habitū, nunquam enim motus est propter se, sed propter terminum, quum motus habeat rationem viæ, & non finis, idem similiter patet de quies in loco, quia propter eandem causam mouetur aliquid ad locū, & quiescit in loco, & hæc causa est conseruatio rei in loco naturali, quia res naturales perfectius conseruantur in locis suis, & virtuosius operantur, hoc etiam videtur satis clarum in appetitu sensitivo, quia ad hoc videtur esse appetitus datus animalibus, ut prosequantur conuenientia naturæ, & fugiant nocua, ita ut nunquā appetitus sensitivus sit propter actum suum, sed semper propter aliam perfectionem acquirendam, & cōseruandam in appetente, appetent enim animalia cibum non habitū propter cōseruationem naturæ, & delectantur in habito propter eandem causam. Propter quod natura adhibet delectationes talibus operationibus, ut animalia in his persistant, consequens ergo est ita sit in voluntate, scilicet quod nulla eius operatio queratur propter se, sed propter aliquid melius, nulla autem perfectio nobis melior est voluntatis actu, quā actus intellectus, ergo actus voluntatis est propter actum intellectus. Per idem patet quod actus intellectus queritur propter se, quia si quereretur propter aliud, 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 quæ haberetur de deo viso, sed in delectatione non consistit beatitudo, ut probabitur, ergo fortiori ratione non consistit in aliquo alio actu voluntatis. Maior patet, quia quicunque posuerunt beatitudinē in actu voluntatis videntur eam posuisse in delectatione cōsequente visionem dei. Vnde Philosophus 10. Ethic. de illo solo actu voluntatis mouet dubitationem, querens utrum felicitas consistat in cōtemplatōne, vel delectatione refectione omnem alium actum voluntatis. Minor probatur, quia immediatū obiectum beatitudinis est deus, sed immediatū obiectum delectationis non est deus, ergo beatitudo non consistit in delectatione. Maior patet, quia quā beatitudo consistit in optima operatione, bonitas autem operationis dependet ex obiecto, oportet quod operatio in qua consistit beatitudo habeat pro obiecto summū bonum quod est deus. Minor supponatur nunc, quia quomōs probata sit primo libro distincti. prima, nihilominus adhuc probabitur inferius.

16 Posset autē aliquis instare contra maiorem propositionem prædictæ rationis, dicendo quod beatitudo non consistit in delectatione sequente visionem, sed potius in amore amicitia vel beniuolentia, cuius obiectum immediatū est ipse deus, sed nec illud valet. Primo, quia ad deū non est amicitia proprie, non solum propter inæqualitatem, sed quia beniuolentia proprie non est ad illum cui nihil potest acquiri, & qui nihil potest amittere, per amorem enim beniuolentia volumus amicis bona quæ non habent, & gaudemus quando eis adueniunt, nullum autē bonū potest deo acquiri, vel ab eo amitti, ergo non est proprie beniuolentia ad eum, sed dato quod esset amor beniuolentia hominis ad deum qualitercūque dictus, tamen in tali amore non potest cōsistere beatitudo, primo, quia in eo quod est debitū & iustū exhibendi alteri non consistit beatitudo, huius probatio est, quia tale magis habet rationem meriti quā præmiū, præmiū enim est ab alio receptū, & non alteri exhibitū, sed amor beniuolentia qualis potest esse hominis ad deū est huiusmodi, quia ex iustitia exhibendus 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 consistat beatitudo, igitur affectio vel actus voluntatis quæ est affectio iusti non pertinet ad beatitudinē, sed tantū illa quæ est cōmodi. Secundo, quia beatitudo non potest cōsistere in aliquo actu, qui de se non requirit deum visum & præsentem, sed amor beniuolentia quantumcūque perfectus ex ratione sua, non requirit deum visum & præsentem, ergo in tali amore non consistit beatitudo. Maior de se patet, sed minor probatur, quia amor beniuolentia potest æqualiter perfectus esse ad absentiē, sicut ad præsentē, æqualem enim effectū & æquale bonū volo amico absenti sicut præsentī, & si volo eius præsentia, ut præsentia est, hoc non pertinet ad amorē amicitia vel beniuolentia sed cōcupiscentia, quia non volo amico aliquid bonum, sed mihi volo in quantum præsentia eius est mihi delectabilis vel utilis.

17 AD RATIONES in oppositū. Ad primā dicendum est per interemptionem minoris, quia actus voluntatis non est nobilior quā actus intellectus, imō e contrario ut probatū est, & cum dicitur quod imō, quia actus voluntatis est liber, non autē actus intellectus. Dicendum quod libertas potest sumi dupliciter, vno modo prout opponitur coactioni, & sic intellectus est liber intelligendo 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 intelligendū cum intelligere sit eius perfectio, ergo impossibile est quod intellectus intelligendo cogatur, sicut nec voluntas in volendo, imō beniuolentia nulla potest cogitari, nec appetitua cogitur respectu proprii actus, quia nec hoc inuenitur in potētis naturalibus, non enim cogitur ignis ad calefaciendū neque graue ad descendendū, neque visus ad videndū, semper enim cōactio est cōtra naturā rei, & quia potest contingere quod intellectus assentiat alicui, cuius oppositū voluntas magis accepta esset, ideo voluntas hic cogitur in actu imperato non tamen elicitur, quatenus hoc sit cōtra eius inclinationē, non autē intellectus cuius inclinatio est ad omnia intelligenda, & illud plenius declarari est in 2. lib. Alio modo sumitur libertas, prout op.

35. q. 3. ponitur necessitati, & sic non oportet quod actus sit nobilior qui est liberior, alioquin nobilior esset in deo velle aliqua à se quā se ipsum, & in nobis nobilior esset voluntas eorum quæ sunt ad finem quæ liberè volumus quā voluntas finis quæ necessario volumus quæ omnis sunt falsa. Ex iterū si propter libertatē poneretur felicitas in actu voluntatis deberet poni in actu libero & non in actu necessario, sed actus voluntatis respectu dei in patria erit necessarius & non liber, siue in diligendo deū amore beniuolentia suæ fruendo deo amore cōcupiscentia, ergo in nullo actu voluntatis in patria consistit beatitudo. Item nec illud est verū quod intellectus non sit liber sicut & voluntas, licet enim intellectus necessitetur Inf. 2. d. quo ad prima principia quæ de se cōtinent claram veritatē, nihil. 2. d. q. 2. lominus tamen non necessitatur respectu omnium quæ deducuntur ex 3. ex primis principiis, sed quibusdam liberè assentit, exceptis his Et distincti. 3. d. q. 4. quæ habent cōnexionem & necessariā deductionē ex ipsis, similiter voluntas necessitatur respectu finis, sed libertate habet respectu eorum quæ sunt ad finem, nisi sint talia quæ necessariā cōligantia habeant cum fine, ergo tot modis liber est intellectus, tam speculatiuus quā practicus in iudicando quorū modis voluntas libera est in eligendo. Quod autē cōsequit dici quod voluntas imperat intellectui & omnibus viribus animæ, non est sic intelligendum quod imperat intellectui, ut superius suo inferiori, imō potius est inclinatio data intellectui ad prosecutionē suæ perfectionis, sicut dictū est de appetitu rerum naturalium qui datus est propter cōsequendum suæ perfectionis naturæ, unde sicut ibi appetitus non importat formam motū, sed est inclinatio cōsequens rem propter cōsequendam & cōseruandam eius perfectionē, nec propter hoc potest dici quod si aliquid nobilior forma rei vel eius operatione, sic voluntas est inclinatio data intellectui ad prosecutionē suæ perfectionis quæ intellectus iudicat sibi cōuenientē, nec propter hoc potest dici quod ipsa sit nobilior intellectus, aut quod imperet intellectui, sicut superius inferiori, sed solum quod est inclinatio data menti ad prosecutionē eius, quod per intellectū dictū est.

18 Ad secundum dicendum quod non potest proprie cōparatio fieri inter charitatē & exteros habitus viæ quia eorum sit nobilior, quia non sunt habitus sic disparati quod vnus possit esse sine altero & e conuerso, quia charitas in viā non potest esse sine fide & spe, fides autem & spes possunt esse sine charitate, quāuis non sufficiant ad meritum, & sic loquitur Apostolus 1. Cor. 13. ut patet ex textu circa principii illius capituli. & si cōparemus has duas habitudines, patet quod fides & spes plus præcellunt 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 viæ nobilior est, non tamen inter omnes habitus simpliciter, quia lumen gloriæ secundum ponētes ipsum est nobilior charitate, nec oportet quod habitus qui est præcipuus respectu meriti sit præcipuus respectu

præmii, quoniam meritum & præmii quasi contrarias conditiones habent, quia meritum consistit in exhibitione nostrâ, præmii autem magis in receptione.

19. Ad tertium dicendum quod voluntas non magis respicit obiectum suum, ut beatificum quam intellectus, quia voluntas non potest ferri nisi in cognitum propter quod omne quod offertur voluntati & sub omni ratione sub qua offertur quæcunque sit illa sine ratione beatificantis siue quæcunque alia, oportet quod prius sit obiectum intellectui & ab eo apprehensum, & quod dicitur quod obiectum habet rationem beatificantis in quantum bonum, bonum autem est obiectum voluntatis. Dicendum quod bonum cadit per se & per prius sub obiecto intellectus quam voluntatis, sed quia bonum est obiectum voluntati adequatum non autem intellectui qui tendit in aliquid communius scilicet in ens & in totam rationem entis & ideo magis cõsuevit dici quod sit obiectum voluntatis quam intellectus. Possimus autem in contrarium arguere quia potest dici quod fertur ad obiectum communius, & secundum rationem communiorum est nobilior, sed intellectus respectu voluntatis est huiusmodi, ergo intellectus est nobilior voluntate, & sic in actu eius potius debet consistere beatitudo.

20. Ad quartum cum dicitur quod per actum voluntatis intimius vnimur deo quam per actum intellectus, dicendum est quod falsum est, actus enim voluntatis sequens actum visionis aut est amor benivolentis aut concupiscentis, si sit amor benivolentis per ipsum non vnimur deo intimius quam per actum intellectus eo quod amor benivolentis est ad absentem sicut ad præsentem, & si sit ad præsentem hoc est ratione visionis totaliter: si autem sit amor concupiscentis idem sequitur quia amor concupiscentis non habet deum pro immediato obiecto ut declaratum est, sed habet pro immediato obiecto aliquem actum per quod vnimur deo & deus nobis propter quod per amorem concupiscentis nullo modo vnimur deo immediate, sicut per visionem immediate vnimur deo. Et cum probatur quod imò, quia vnio animæ cum deo inchoatur in visione & consumatur in delectatione. Dicendum est quod verum est consummatione accidentali propter hoc enim delectationes adiunctæ sunt operationibus ut permancatur in eis & redundet in operationem diuturnitatis, ipsa etiam delectatio est quædam accidentalis perfectio præcedens operationem, essentialiter autem & immediate vnimur deo tantum sola visione quantum visione simul & delectatione, quia delectatio non est de deo immediate sed de visione dei ut probatum fuit: sed esse quod anima plus vnitur deo fruitione quam visione hoc erit pro tanto, quia vnio secundum fruitionem includit seu supponit eam quæ est secundum visionem & non econuerso. Maior autem est vnio secundum duo quam secundum vnum, ex quo bene sequitur quod perfectius consistit beatitudo in visione simul & delectatione quam in sola visione, quod vtrique verum est quia in visione & delectatione simul cõtinetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialem & accidentalem, in sola autem visione continetur illud quod pertinet ad beatitudinem essentialiter, minimum autem bonum adiunctum beatitudini reddit ipsam eligibiliorē ut dicitur 1. Erhi. Ex hoc tamē non sequitur quod per solam delectationem plus vniamur deo quam per solam visionem, imò oppositum.

21. Dicitur autem Hug. de sancto Victore quod delectatio supereminet scientiam &c. intelligendum est pro statu viæ & quo ad rationem meriti, quemadmodum dictum est prius de charitate respectu fidei & spei, & pro eodem statu verum est quod plus diligitur deus quam cognoscitur, quo ad intentionem actus, non autem quo ad conditionem obiecti, quia nihil potest diligi nisi cognitum, nec sic intrat charitas, nisi ubi prius fuerit cognitio, sed bene potest aliquid intensius diligi quam cognosci, quia intentio dilectionis est secundum rationem bonitatis obiecti, quod autem apprehenditur sub ratione maioris bonitatis magis diligitur quam illud quod apprehenditur sub ratione minoris boni, potest autem esse quod maius bonum minus cognoscatur & minus bonum magis, & tunc voluntas maioris boni est intensior quam cognitio, & voluntas minoris boni remissior quam cognitio, & sic est de cognitione dei in via respectu dilectionis eius, quia cognitio viæ, licet sit de summo bono non tamen est summa, in patria autem quando cognitio erit in summo sine quocunque enigmate non erit maior dilectio cognitione, & quod additur quod illud quod est posterius generatione &c. Dicendum quod illud quod est prius in generatione & se habet in ratione materiæ, vel subiecti respectu alterius est imperfectum, sicut de materia respectu formæ, sed inter perfectiones terminantes generationem prior est & perfectior, sicut forma substantialis est perfectior qualibet ipsam cõsequente ordine naturæ, quia illi ordinatur finaliter ad cõseruandam formam in materia, sicut qualitates præcedentes ordinantur ad ipsam acquirendam, nunc est ita quod visio & dilectio cõsequens non se habent, ut materia & forma, sed ut duæ perfectiones, quarum secunda ordinatur ad primam, ut enim desiderium ordinatur finaliter ad aliquid acquirendum, sicut delectatio ad permanendum in eo quando est ac-

quisitum & perfectior est visio præcedens quam delectatio sequens. 22. Si dicatur autem iterum secundum Dion. quod amor transformatur amantem in amatum non autem cognitio, & ita per amorem intimius vnimur deo quam per cognitionem. Dicendum est quod transformatio illa non est cõuersio animæ vel alius pertinet ad animam in deum, vel in quancunque rem amaram, hoc enim est absurdum, sed est cõformitas amantis ad amatum si sit amor amicitie, quatenus amicus est quasi alter ipse, & amicus est cõformiter viuere, vel est inclinatio ad consequendum rem amaram si sit amor concupiscentis, quocunque autem modo accipitur transformatio, aliquid dicitur transformari dupliciter, scilicet inclinando vel formaliter, si inclinando sic est amor, & ex amore enim inclinatur aliquis ad viuendum cõformiter cum amico & ad cõsequendum rem amaram, si formaliter sic non est amor, sed aliquid aliud ab amore, sicut cõformitas amicorum vel est in simili habitu quo ad corpus, vel in simili actu puta studio, meritatione vel quocunque alio, similiter cõsecutio rei amare amore concupiscentis non est formaliter per actum amoris, sed per aliquem alium actum, perfectus autem transformatur illud quod transformatur formaliter quam illud quod transformatur inclinatio, tunc ad propositum amor transformatur animam in deum per modum inclinantis, inclinatur enim ad hoc, ut deus habeatur, & ut ei simus similes aliquantulum, sed ipsa transformatio formaliter cõsistit in habere deum, & in assimilari deo quod fit per visionem, cum enim apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicut est, ut dicitur infra Ioan. 3. Et quia secundum est perfectus quam primum, ideo perfectus transformatur in deum per intellectum, in quo est talis transformatio formaliter quam per voluntatem quæ solum inclinatur ad talem transformationem.

23. Ad quintum dicendum quod actus voluntatis non est melior quam actus intellectus imò deterior ut probatum fuit, & cum probatur quod imò, quia ille actus est melior quo efficiuntur meliores concedatur, & tunc ad maiorem per interemptionem potest enim aliquis dici bonus dupliciter & absolute quia est in se perfectus & talem bonitatem magis habet homo per intellectum quam per voluntatem, unde scientie sunt simpliciter meliores habitibus perfectiuntibus voluntatem. Alio modo potest aliquis dici bonus bonitate relativa & ordinata ad aliquid acquirendum, & sic aliquis homo dicitur magis bonus per voluntatem & per actus perfectientes appetitum quam per intellectum, sed quia hæc bonitas habet rationem meriti respectu meritum, prima autem magis respicit præmii, & ideo simpliciter & absolute meliores sunt actus habitus intellectus quam voluntatis. Ad secundam probationem eiusdem minoris cum dicitur quod illud est maius bonum cui opponatur maius malum. Dicendum quod ibi est duplex defectus. Primus quia illa propositio est intelligenda in bonis disparatis quorum vnus non supponit alterum, ut si dicatur quod iustitia est melior liberalitate & infirmitas peior illiberalitate, sed inter bona quorum vnus supponit alterum non habet locum, sicut non sequitur euechia est maius bonum quam sanitas, ergo cacochia est maius malum quam egritudo, quia euechia includit sanitatem & non econuerso ut apparet ex secundo Ethicorum, similiter in proposito diligere includit cognoscere & non econuerso, & ideo non oportet quod si odire est maius malum quam ignorare quod ipsum diligere sit coniugium bonum quam cognoscere. Secundus defectus est, quia ibi non est verbius vniformiter oppositum, quia odium opponitur dilectioni contrariis sed ignorantia non opponitur cognitioni contrariis, sed priuatiue vel contradiatoriis.

24. Ad sextum dicendum est quod præmii correspondet merito secundum quantitatem sic quod maius præmii debetur maiori merito, sed non oportet quod in eo præmieretur in quo meruit, miles autem vincendo duellum meretur coronam, vincit enim brachiis pugnando & tamen non coronatur in brachiis sed in capite, & ratio huius est, quia per meritum acquiritur perfectio merenti cui non solum potest deficere perfectio potentis quæ est elicitiua meriti sed perfectio cuiuscunque alterius potentis & si sit suprema perfectio non potest pertinere ad potentiam in qua est meritum cum illa secundum omnem actum suum ad aliquid perfectius ordinatur.

25. Ad vltimum dicendum quod beatitudo prout includit omnem perfectionem hominis nata est totaliter quietare appetitum humanum, sed sic non loquimur de beatitudine (ut dictum fuit in principio quest.) sed solū ut includit vnicui bonum inter alia perfectissimum & illud bonum natum est quietare appetitum humanum non totaliter ratione sui præcisè, sed positiue cõparatione cuiuscunque alterius boni singularis, quia ad ipsum sequitur delectatio maior quacunque alia, si ergo virtute diuina fieret quod intellectus clarè videret deum & voluntas non delectaretur in ipso, hoc non esset quia visio intellectus non esset sufficiens quantum est de se maxime quietare voluntatem, sed quia prohibetur diuina virtute cõsentio talis quietationis & tunc homo beatus esset in habendo illud quod inter omnia bona humana est positissimum sed non in habendo

habendo quicquid natum est consequi ad ipsum. Et ad hoc quod dicitur quod si videns deum posset non delectari sequeretur quod posset tristiari, & sic esset miser. Dicendum quod non sequitur, quia tristitia non potest esse nisi de aliquo habito apprehenso sub ratione mali & noliti, deus autem & visio eius si ponatur sola non potest habere rationem mali & noliti, & ideo quauis posset virtute diuina actus delectationis suspendi ne sequeretur ad visionem, non tamen in videndo deum causare tristitiam neque de deo neque de visione dei. Si autem de alio obiecto posset inesse tristitia sequeretur quod idem homo simul esset beatus & miser secundum aliud & aliud, hoc est habens optimam perfectionem quæ est essentialiter beatitudo & defectum alterius perfectionis ratione cuius esset secundum quid miser, & illa non repugnat.

QUESTIO QUINTA.

Vtrum deus posset esse immediatum obiectum delectationis.



VINTO queritur de hoc quod suppositum est in questione immediatè præcedente, vtrum deus posset esse immediatum obiectum delectationis. Et arguitur quod sic, quia si immediatum obiectum delectationis non esset deus, sed visio dei sequeretur quod inter visionem & delectationem caderet actus medius reflexus, hoc autem est falsum ut probabitur, ergo &c. Maior patet, quia delectatio non est nisi de obiecto cognito, ergo visio dei esset immediatum obiectum delectationis sequeretur quod ipsa esset cognita, sed visio non potest esse cognita, nisi per actum reflexum quo videmus nos videre, ergo &c. Minor probatur, quia bonitas dei summa & infinita est prius visa à beato quam bonitas visionis quæ est finita, sed voluntas non potest non ferri actu desiderij in summum bonum sibi præsentatum per modum absentis in via, ergo similiter ipsa non potest non ferri actu delectationis in summum bonum sibi præsent in patria, prius ergo delectatur voluntas in deo quam cognoscatur ipsa visio, ergo cognitio visionis non cadit media inter visionem dei & delectationem sequentem, & hæc fuit minor.

1. Item in omni actu dilectionis & delectationis alicuius habiti & habitationis quando habitus est magis dilectum quam eius habitio tunc ipsum habitum est obiectum immediatum tam dilectionis quam delectationis & non habitio eius, sed in delectatione & dilectione patriæ quæ sunt de deo habito ipsum habitum (scilicet deus) est magis dilectus quam habitio eius scilicet visio, ergo est immediatum obiectum dilectionis & delectationis & non visio per quam habetur. Maior probatur dupliciter, scilicet ratione & exemplo. Ratione sic illud quod magis amatur immediatius amatur sicut finis magis amatur quam ea quæ sunt ad finem, ideo immediatius amatur quauis in affectatione sit ommissum. Idem patet per exemplum, quia enim magis diligo gustum vini quam ipsam vinum, quia non diligo vinum nisi ut gustem, ideo immediatius diligo huius dilectionis est gustus vini & non vinum, econtrario quando habeo amicum præsentem ipse amicus est magis dilectus quam eius habitio vel presentia, & ideo immediatum obiectum dilectionis & delectationis & sic patet maior, minor etiam patet, quia nisi deus habitus magis amaretur quam habitio eius talis amor esset peruersus qui in patria locum non habet, ideo &c.

2. Item illud quod est immediatum obiectum summæ cognitionis & summæ dilectionis est immediatum obiectum summæ delectationis, sed deus est huiusmodi & non aliquid causatum, ergo &c. Maior patet, quia voluntas & omnis appetitus delectatur in eo quod amat & summè in eo quod summè amat. Minor similiter patet, scilicet quod deus sit immediatum obiectum summæ cognitionis scilicet beatæ & summæ dilectionis.

3. Item illud est immediatum obiectum fruitionis quod est immediatum obiectum charitatis à qua fruitio elicitur cum idem sit obiectum mediatum vel immediatum habitus & actus, sed immediatum obiectum charitatis est solus deus & non aliquid creatum tam in via quam in patria, ergo immediatum obiectum fruitionis vel delectationis est solus deus.

4. IN CONTRARIUM arguitur, quia actus ille quo attingitur finis extra videtur esse immediatum obiectum fruitionis vel delectationis, sicut enim finis est obiectum fruitionis sic finis extra qui est finis mediatum est obiectum mediatum, finis verò intra qui est nobis immediatus est obiectum immediatum, talis autem finis est actus quo finis extra attingitur, ergo ipse est immediatum obiectum fruitionis seu delectationis, sed visio dei est actus quo attingitur finis extra, scilicet ipse deus, ergo visio est immediatum obiectum delectationis & non ipse deus.

lib. d. 1. 6. RESPONDENDUM est ad questionem istam quod 7. 2. 6. 3. Immediatum obiectum delectationis quam habent beati de deo 4. 2. 6. 9. 2. visio non est ipse deus secundum se, sed est visio, & vniversaliter immediatum obiectum cuiuscunque delectationis est operatio ali-

qua vel perfectio formalis per operationem acquisita, & loquor de delectatione quæ est de re actualiter habita, quauis etiā proportionabiliter sit verū de delectatione quæ sequitur spem vel memoriam, & quauis illud aliis fuerit probatum, adhuc tamē potest probari aliis rationibus quarum prima talis est. Ad delectationem duo requiruntur (scilicet cõsecutio proprii boni & cognitio boni cõsecuti. Ex hoc sic arguitur, illud solū potest esse propriū bonū & immediatū obiectū delectationis quod est vel potest esse propriū bonū illius qui delectatur, sed deus & quæcunque res supposito distincta ab homine non potest esse propriū bonum eius, imò non potest esse aliquid bonū eius nisi ratione operantis per quod attingitur, ergo nec deus, nec aliqua res subiecto distincta ab homine potest esse immediatū obiectum delectationis humane. Maior patet, quia nullus delectatur in quocunque bono nisi quatenus existimat ipsum esse aliquo modo suū, unde Philosophus 8. Ethicorum dicit quod amabile quidem bonū vnicuique autē propriū, ad cognitionem autem boni secundū se quæ est speculatiua nulla affectio sequitur. Hanc etiā positionem omnes doctores tenent & scribunt. Minor probatur, quia quādo aliquis dicitur talis per denominationem extrinsecā, & alius dicitur talis per denominationem formalem, illud quod dicitur tale per denominationem extrinsecā nullo modo potest cõuenire alicui nisi ratione formalis denominationis, verbi gratia, sanū dicitur de medicina & diæta per denominationem extrinsecā, de animali verò per prædicationem formalem, & ideo nec medicina nec diæta potest dici sana homini nisi ratione sanitatis quæ in ipso est formaliter, similiter aliquid potest dici bonū homini per denominationem extrinsecā, quia est causa alicuius bonitatis in homine, sicut sol est bonus frigiditati quia causat in eo calorem qui formaliter est ei bonus nec vnquā posset dici sol bonus frigiditati nisi ratione caloris qui est ei bonus formaliter, nunc est ita quod deus non potest dici esse bonū hominis formaliter, neque quæcunque res ab homine subiecto distincta, sed solū per denominationem extrinsecā qualiscunque sit illa, ergo esse bonū hominis non potest cõpetere deo nisi ratione bonitatis formalis quæ est in homine formaliter, imò plus quod sicut est alia sanitas numero sanitas quæ est in homine formaliter & sanitas à qua denominatur medicina sana, sed est vna & eadē, sic non est alia bonitas quæ deus dicitur bonus beato homini, vel ignis bonus frigiditati quā bonitas per quā beatus est bonus formaliter & bonitas quæ frigiditatis dicitur bene se habere formaliter, & sic patet minor, sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod deus secundū se non est immediatum obiectum delectationis & in hoc cõfirmatur prima ratio posita ad hoc primo libro prima dist. quæ erat quod immediatū obiectū amoris concupiscentis ad quā pertinet delectatio non potest esse res subiecto distincta à concupiscente. Cetera tamen rationem istā opponuntur multa quæ sunt soluta in primo lib. dist. prima. Item quod delectatio pertineat ad amorem concupiscentis probatur sic, amor habens pro formali ratione obiecti bonum delectabile vel vile est amor concupiscentis, sed delectatio est huiusmodi, ergo &c.

9. Contra hoc inflatur quia delectatio non solum habet pro obiecto bonū vile vel delectabile imò etiam bonū honestum, sed hæc instantia nulla est quia sufficit ad propostum nostrū quod ille amor qui habet bonum delectabile vel vile pro obiecto sit amor concupiscentis, & voco bonum delectabile non quod delectat formaliter, quia hoc est delectatio, sed illud quod delectat ut immediatum obiectum de quo habetur delectatio siue ipsa efficiatur ab obiecto siue non. Item dato quod obiectū delectationis esset bonū honestum adhuc habemus propositū, quia bonum honestum non est aliquid bonum per se subsistens, sed est bonum & perfectio alteri inhaerens sicut virtus vel aliquid tale, & sic redibit quod res subiecto distincta concupiscente & maxime subsistens non potest esse immediatum obiectum delectationis, bonū enim vile, delectabile, & honestum sunt obiectum concupiscentis secundū vnam communem rationem repertam in eis quæ est ratio commodi, & quia nihil extrinsecum & maxime per se subsistens potest esse commodum alterius nisi ratione alicuius actus per quem attingitur qui est commodum nostrū formaliter, ideo nihil extrinsecū & maxime per se subsistens potest esse immediatū bonum nostrum vile, delectabile vel honestum.

10. AD RATIONES principales. Ad primam dicendum est per interemptionem minoris, & cum probatur, quia bonitas dei est prius visa quā bonitas visionis, cõcedatur, sed non est prius visa ut bona nobis in patria quā bonitas visionis ratione cuius deus est primo bonus beatis, & quia bonitas dei absolute nec desideratur a nobis nec in ea delectamur, nec in via, nec in patria, ideo visio bonitatis diuinæ absolute in patria vel cognitio eius in via non sufficit ad desiderium vel delectationem.

11. Ad secundam dicendum quod maior propositio est falsa, quia quādo bonū habitum est magis dilectū quam eius habitio illud quidē bonū potest esse immediatū obiectū amoris amicitie sicut est de deo vel de amico cui bonum volumus, sed eius habitio &c.

non

non ipsum habitum est immediatum obiectum amoris concupiscentie sue quantum ad desiderium sue quantum ad delectationem, verbi gratia in exemplo eorum amicus præfens est immediatum obiectum amicitie, sed eius præfentia quam desiderat dum esset abfens & in qua delectatur dum est præfens est immediatum obiectum concupiscentie & non ipse amicus qui est amicus siue sit præfens siue sit abfens, & 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 quæ habitus pertinent solus ad amore concupiscentie, tunc est valuerat verum quod dicitur, quia illud quod est plus amatum, est immediatus amatum, ut patet in cibo & in potu, non autem quando alterum pertinet ad amore amicitie scilicet bonum habitum alterum vero ad amore concupiscentie 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 pertineat ad amore amicitie obiectum eius est deus secundum se in quantum deus diligimus propter se, fructus 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 nostraris, quia & visio dei quæ erit immediatum obiectum fructus & nos ipsos referemus in deum tanquam in finem ultimum.

QUÆSTIO SEPTIMA.

Utrum viatori manenti in statu viæ possit communicari visio dei intuitiva quæ non sit beatifica.

SEXTO queritur utrum viatori manenti in statu viæ 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 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 quamvis visio (ut alij sentiunt) vel minus principaliter quamvis essentialiter (ut tenent sic arguentes). Igitur cui communicatur visio sine dilectione vel delectatione talis visio non esset beatifica cum nulla res maneat subiecta quacunque essentialiter pareretur, & hoc fuit maior, minor similiter probatur, quia in habetibus ordinem 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, & hoc fuit minor, sequitur ergo conclusio.

2. Item cuiusque potest communicari visio dei per unum instantem illi potest communicari per totum æternum, sed visio dei intuitiva non beatifica potest communicari, & communicata fuit alicui per unum instantem sicut Paulo in raptu qui vidit deum intuitivum, nec tamen fuit beatus, sed mansit viator, ergo illa visio potest communicari per totum æternum, nec fecisset eum beatum. Maior patet, quia brevitatis vel diuturnitatis non facit possibilitatem vel impossibilitatem aliquorum, sed oppositio vel repugnancia quæ si non sit pro uno 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 in seipso semper fuisset continuata.

3. Item cui potest communicari visio dei intuitiva absque hoc quod ei communicetur visio aliarum rerum quam habet beatus communicari 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 essentie in raptu & tamen non fuit ei communicatum quod sciret aut fuisset in corpore an extra corpus sicut dicitur 1. Corin. 12. quod tamen

omnes beati communiter sciunt, quare &c. Et si dicatur quod visio beatifica consistit in visione diuinæ essentie & non in cognitione aliarum rerum secundum illud Augustini li. confes. infelix homo qui illa seite te autem nescit, foris autem qui te seite etiam si illa nesciat, qui autem te seite & illa non propter illa, sed propter te solus beatorum, non valet, quia illud solum intelligendum est de beatitudine viæ & 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 viæ, sed status patriæ distinguitur a statu viæ per hoc quod cognitio patriæ est intuitiva, cognitio vero viæ 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 a Boetio quod beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & hoc modo beatitudo non consistit in aliquo uno bono vel in aliqua una perfectione, sed in omnibus simul. Alio modo accipitur beatitudo pro summa & optima hominis perfectione, & sic beatitudo consistit in optima hominis operatione quæ est optima potentie 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 dicit statum omnium bonorum aggregatione perfectum, aliud est querere utrum potest communicari alicui absque hoc quod sit beatus beatitudine quæ dicit potissimum actum & potissimam perfectionem, si primo modo intelligatur quæstio nullo modo est dubia, quia constat quod visio dei intuitiva potest communicari alicui absque hoc quod habeat dores corporis & multa alia quæ requiruntur ad statum beatitudinis, sic enim factum est in Christo, & in Paulo, & in Moysè, sicut dicit Aug. super Gen. ad litteram, oportet ergo si quæstio sit dubia sicut debet esse omnis quæstio, quod intelligatur secundo modo, scilicet utrum visio dei intuitiva possit communicari alicui viatori absque hoc quod sit beatifica, hoc est, absque hoc quod beatificetur ipsum formaliter ut supremus actus in quo consistit beatitudo, & sic intelligendo quæstionem, 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 perfectione formali & specifica, & oppositum huius videtur implicare contradictionem, sicut contradictionem implicat quod duarum albedinum una faciat subiectum suum album & alia non, & si sint æque perfecte albedines implicat contradictionem quod non æqualiter faciant subiecta sua alba, sed omnis cognitio dei intuitiva quæ potest communicari homini est una secundum speciem, & per consequens una 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 & beatificetur 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 glorie secundum ponentes ipsum, non potest esse ex parte subiecti vel obiecti, quia idem subiectum vel obiectum eodem modo repræsenteretur supponitur utrobique, nec ex parte luminis glorie, 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 vero 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 una, quia plures operationes specie differentes non possunt esse eiusdem gradus, & ita impossibile est quod dilectio seu delectatio pertineant quæ visione ad beatitudinem prout de beatitudine nunc loquimur. Et iterum dato quod cõcurrerent simul ad beatitudinem adhuc maior esset falsa, quia visio & delectatio non cõcurrerent ad beatitudinem tanquam partes vnius perfectionis, sed cõcurrerent solum per modum cuiusdam aggregationis ita quod perfectior esset beatitudo aggregans utrumque actum quam continens vnum solum, veruntamen siue hæc duæ operationes sint simul siue quælibet per se maxime visio quæ potest esse sine delectatione, dummodo permaneat in sua natura & in sua intrinseca perfectione tantum perficit quilibet earum suum subiectum si per se sit in subiecto quantum perficit quod est ibi cum alia, unde videns deum & non diligens

diligens ita perfecte videt deum, & ita perfecte beatificatur beatificatione visionis sicut beatificatur beatificatione visionis videns deum & diligens, quævis videns deum & diligens pluribus beatificatur, & visione & delectatione, 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 Aug. dicit quod ipse vidit deum sicut & beati vident ipsum. Et si dicatur quod non fuit beatifica, quia non fuit mediante lumine glorie, non valet, quia sicut dictum fuit prius, si lumen glorie esset necessarium ad visionem diuinæ essentie intuitivam illa responsio non haberet locum, quia oportet dicere quod illa visio fuisset mediante illo lumine, si vero lumen glorie requiratur propter permanentiam actus propter quod Philosophus dicit ad beatitudinem naturalem requiri habitum. Non valet, quia ubi obiectum secundum se semper est præfens potentie, & potentia nata est ferri in obiectum, frustra poneretur aliquid causans permanentiam actus, quia illo excluso adhuc semper esset actus permanens ex præfentia obiecti ad potentiam, unde si in nobis pro statu viæ semper esset obiectum præfens potentie cognitiue, non oporteret ponere habitum ad cognoscendum vel considerandum obiectum, quia propter facilitatem considerationis ponitur habitus quo quis potest uti cum voluerit, & ratione cuius intellectus facilius conuertitur ad fantasmatum quæ representant ipsi obiectum suum. Cum igitur in visione dei intuitiva obiectum secundum se sit præfens potentie, & si esset abfens in ratione obiecti lumen glorie nihil faceret ad hoc ut obiectum haberetur principaliter, patet quod tale lumen non est ponendum propter permanentiam actus, esset etiam repugnancia in dictis, quia secundum hoc visio quæ fuit in raptu Pauli sine lumine, & quæ est in beatis hoc lumine non differet quantum ad aliquam intrinsecam perfectionem, sed solum differet sicut transiens & permanens, exclusa ergo hæc differentia idem esset iudiciu de utraque. Si ergo visio Pauli fuisset cõseruata in sua permanentia fuisset beatifica sicut est visio beatorum cuius contrariu ipsi dicunt, & quia breuitas vel diuturnitas durationis non arguit vel minuit essentialem perfectionem rei, ut ipsiusmet dicti sequitur quod visio Pauli quæ fuit in raptu Pauli fuit æque beatifica sicut si fuisset semper cõseruata, & si lumen glorie non requiritur nisi propter continuationem operationis non potest poni sine contradictione quod propter lumen glorie 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 cognoscat alia quæ beati cognoscunt, 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 Aug. & Philosophi, auctoritate philosophi qui dicit primo & 10. ethicorum quod felicitas consistit in operatione respectu obiecti, obiectum autem optimu est solus deus & non alia ab ipso. Item auctoritate Augustini prius allegata ex 3. lib. confes. infelix homo &c. Nec valent duæ responsiones prius datæ, prima quæ dicit quod illa auctoritas intelligitur de beatitudine viæ & non patriæ, non valet, quia proportioabiliter videtur se habere cognitio dei in via ad beatitudinem viæ, & cognitio dei in patria ad cognitionem patriæ, si ergo secundum expositionem istam ad beatitudinem viæ 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 a deo magis est necessaria in via ad cognitionem dei in qua consistit naturalis beatitudo quæ sit necessaria in patria, & si loquamur de beatitudine viæ non solum naturali, sed etiam supernaturali quæ est secundum fidem & spem ut faciant ad meritum adhuc expositio nulla est, quia ad illam beatitudinem magis est necessaria aliorum cognitio a deo quam ad beatitudinem patriæ, quia sola cognitio dei in via sine cognitione aliorum quæ faciunt sunt propter deum circa se ipsum & 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 essentie homo est beatus, sed non sine visione aliorum. Non valet, quia verba Augustini cõtradiuntur, dicit enim sic, beatus autem est qui se seite 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 communicatur visio aliorum in deo quæ non communicetur omnibus videntibus deum etiam si in raptu & in transitu videntur, quia visio dei & aliorum in deo non est nisi eorum quæ ex necessitate repræsenterentur in diuina essentie, siue sint intrinseca (ut relationes) siue extrinseca (ut quidditates rerum) & hæc nullum videntem deum latent, nec forte latere possunt, quævis quibusdam videatur contrariu ut dictum

fuit prius, cognitio vero de euentu rerum vtrum vtrum sint, vel non sint, sicut vel non sicut variatur in diuersis videntibus deum absque præiudicio beatitudinis, quia cognitio talium non pertinet ad cognitionem beatam per quæ quilibet beatus videt a principio quicquid videre potest, sed pertinet ad aliud genus cognitionis quæ est per reuelationem per quam unusquisque beatus cognoscit illud quod ad se pertinet, & talis reuelatio non oportet quod fiat viatori strapiatur ad visionem diuinæ essentie, quia nec fuit facta Paulo ut arguebatur. Responsio ad maiorem propositionem sufficit & nihil dubij includit, sed responsio ad minorem vnum dubium includit (hoc scilicet) quod videns deum non possit non videre ea quæ ex necessitate in diuina essentie repræsenterentur.

QUÆSTIO SEPTIMA.

Utrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quam sit modo.

Thom. 12. q. 4. ar. 5.

SEPTIMO queritur utrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quam sit modo. 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 modo, ergo & gloria bonorum.

2. Item gloria perficit naturam, igitur natura existente perfectiore erit gloria perfectior, sed natura animæ erit perfectior post resurrectionem quam sit modo, quia perfectiori modo existet in toto quam separata a toto, tunc vero existet in ea & in toto cum 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 præfentia 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 subiecto, quia nulla operatio intellectualis indiget corpore illo modo, nec indiget corpore ut obiecto, quia non sit mediante fantasmatum sicut sunt operationes naturales, quare &c.

4. RESPONSIO. Circa istam quæstionem intelligendum est quod beatitudinem sanctorum augeri 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 clarior, & diligat eum intensius resumpto corpore, si loquamur de beatitudinis argumento extensiuè, sic clarior est quod augebitur beatitudo post resurrectionem, quia tunc homo beatificabitur non solum in anima quæ ad vires inferiores sensitiuas, & etiam in corpore quantum ad dores suas, sicut econtrario damnati affligentur non solum in anima quæ ad intellectum & voluntatem, sed etiam in corpore quo ad sensualem, & sic loquitur glossa super illud Apoc. 6. Vidi sub altare dei animas interfectorum, quæ dicit quod animæ sanctorum modo sunt in minori dignitate quæ futurae sunt post resurrectionem, & Hieronymus qui dicit quod peracto finali iudicio deus ampliore gratia monstrabit sanctis, hæc enim maior dignitas vel amplior gratia erit secundum extensionem quæ erit quo ad plura.

5. Si vero loquimur de augmento beatitudinis intensiuè modo quo expositu est, sic est duplex modus dicendi. Primus est quod beatitudo essentialis quæ consistit in dei visione augebitur intensius 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 eum sit pars quæ semper habet perfectius esse in suo toto quam separata ab ipso, ergo habebit perfectius operari, sed in operatione consistit beatitudo, ergo &c. Secundo sic, delectatio sequens visionem dei proportionatur visioni, sed delectatio augebitur resumpto corpore, ergo & visio. Probatio minoris, quia sicut se habet tristitia ad minuendum delectationem, sic delectatio ad augendum eam, sicut enim vnumquodque 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 alia de beatificatione corporis, ergo per eas augebitur præcedens delectatio de visione dei, & sic delectatio & visio.

6. Sed illud non videtur valere, primo quia manente eodem principio formali æque intensio & in subiecto proximo manet æque

et quia perfecta operatio exclusio subiecti remotio, sicut videmus quod in calore vel colore in quantitate exclusio substantia et quod potest calor calefacere & color seu sicut albedo disgregare si maneret subiectum remotum, sed potentia intellectiva & lumen glorie manent etque intensio & perfecta in anima separata sicut post resurrectionem, nullum enim istorum intenditur, sunt etiam in anima separata ut in subiecto proximo, ergo manent in anima separata etque intensio & perfecta operatio. Secundum, quia videmus quod conditio subiecti remoti non variat operationem nisi varietur in aliquo immediatum principium operationis, quomodo enim natura humana sit perfectior quam natura aquila, intensius tamen videtur aquila quam homo, videmus enim quod variatio principii operationis immediati variatur & operatio dato quod non varietur subiectum, & multiplicatio multiplicatur abque multiplicatione subiecti, propter quod tota conditio operationis videtur sequi conditionem principii immediati secundum se, cum igitur immediata principia operationis in qua beatitudo consistit sit secundum se etque perfecta in anima separata sicut in ea erunt resumptio corpore, sequitur quod eorum operatio est etque perfecta prius ut est postea.

7 AD RATIONES opinionis patet responsio. Quod enim primo dicitur quod anima habet perfectius esse resumptio corpore quam separata. Dicendum quod ly perfectius potest esse nomen vel adverbium, 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 vero 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 querimus, sed de illa que est per intentionem.

8 Ad secundum dicendum quod delectatio de visione dei non augebitur resumptio corpore. Et cum probatur quod imo, quia omnis tristitia minuit delectationem, ergo omnis delectatio augebitur. 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 animae radicantur in una essentia, propter quod quando intentio animae vehementer trahitur ad operationem vnius potentie retrahitur vel minuitur ab operatione alterius, manifestum autem est quod omnis tristitia maxime trahit ad se intentionem animae, quia vniuersumque naturaliter tendit ad repellendum contrarium, & ideo in omni tristitia attrahitur intentio animae a qua tunc alia operatione propter quod minuit ipsam, & sic est in delectatione, quia enim intentio animae intendit in id quod delectat, per consequens retrahitur ab aliis operationibus, & ex hoc minuitur, & ideo delectatio minuit omnem aliam delectationem nisi quando est de eodem obiecto & secundum eandem operationem, vel quando vna ordinatur ad aliam ut in proposito.

9 Secundus modus dicendi est quod beatitudo erit perfectior resumptio corpore quam ante non quidem intensius (ut ponit praecedens opinio) sed quia magis prompte seu expedite exercebit anima suam operationem resumptio corpore quam ante. Et ratio huius opinionis est, quia in anima separata videtur esse quidam naturalis appetitus ut reuniretur corpori, & hic naturalis appetitus videtur animam impedire, ne ita libere & prompte feratur in deum tota intentione sicut resumptio corpore, & confirmatur per Augustinum 12. super Genesim ad litteram, cum enim ibi quaeretur utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa beatitudo illa praberi. Respondet quod non possunt sic videre illam incommutabilem essentiam sine alia latente causa, hinc ideo quia inest naturalis appetitus corporis administrandi quo appetit 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 expedite & libere feratur in deum, sicut coniuncta propter hoc solum, quia intentio eius distractatur ad alterum, scilicet ad administrationem corporis ut patet plane ex verbis Augustini per eos allegatis, ergo propter hanc distractionem remittitur eius operatio circa deum & ita minor est eius beatitudo, quod tamen isti negant. Item anima resumptio corpore non magis expedite feratur

in deum quam ante nisi vel quia habebit plura adiuncta, vel quia non habebit tot impedimenta, non quia non habebit plura adiuncta, quia corpus & vires corporeae nihil conferunt ad visionem divinae essentiae, nec subiectivae, nec obiectivae, potentia etiam intellectiva & voluntas supponuntur etque perfectae. Si vero dicatur quod non habebit tot impedimenta sicut separata, non statim principali conclusione, quia illud quod est impedimentum nunquam etque intensius operatur nisi magis conetur, si ergo anima separata habeat plura impedimenta quam coniuncta sequitur quod non ita intensius videatur deum sicut coniuncta nisi magis conetur, fingere autem in ea maiorem conatum non est facile, ergo nullo modo stant simul quod anima coniuncta libere feratur in deum quam separata & non intensius. Tenendum est ergo quod sicut anima separata etque intensius fertur in deum ut coniuncta, sic fertur etque expedite & libere.

11 NEC RATIO in oppositum cogit, quia appetitus animae separatae de amando corpus in nullo impedit vel minuit visionem vel fruitionem divinae essentiae, quia vel ille appetitus est naturalis qui competit animae ut est forma, & talis non impedit, aut distrahit cognitionem, quia nec cognitionem exigit (est enim similis appetitus in rebus cognitione carentibus) vel est appetitus sequens cognitionem, ut patet quia anima separata cognoscendo suam naturam quo ad aliquid imperfectam, quia nondum beatificam quo ad vires sentientias quae corpus perficiunt, appetit vni corpus ut in ipso perficiatur plenius, sed nec ille appetitus minuit in aliquo aut retrahit visionem divinae essentiae nec fruitionem de visione, quia duorum quorum ratio vni sumitur ex altero vnum 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 animae videtur deum de administrando corpore regulari secundum appetitum videndi deum & fruendi deo sicut ea quae sunt ad finem, rationem & regulam sumunt a fine, unde anima non appetit reuniri corpori nisi sicut placere videt divinae voluntati & divinae bonitati quam inuenit & qua fruatur, propter quod vnum non est distractum vel impedimentum alterius. Augustinus autem in auctoritate allegata magis loquitur inquirendo quam asserendo, ut patet ex verbis suis, dicit enim sive ex deo sive ex alia latente causa &c.

12 Tertius modus est quod anima resumptio corpore non intensius videt deum nec expedite quam separata, & licet hoc satis pateat ex reprobatione duarum opinionum praecedentium, tamen adhuc potest alia ratio adduci quae est communis, & est ratio efficax quae est talis, si anima beatorum resumptis corporibus intensius aut libere viderent deum quam ante, hoc esset vel ex parte potentiae cognitivae, vel ex parte luminis gloriae ipsam eleuantis, vel ex parte obiecti representantis, vel ex parte alicuius impedimenti in anima separata existentis, non ex parte potentiae cognoscens, quia illa remanet penitus eadem non intensius neque remissius, neque ex parte luminis propter eandem 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 resumptio corpore non videbit deum expedite vel intensius quam ante.

13 Ad rationes in oppositum patet responsio, solum enim probant quod beatitudo augebitur & resumptis corporibus extensius & non intensius, miseria enim reprobatorum de qua procedit primum argumentum non erit intensior resumptis corporibus quantum ad dolorem quem habent de carentia visionis divinae, qui dolor correspondet visioni & fruitioni divinae essentiae, sed erit in pluribus, quia torquebuntur non solum in anima sed etiam in corpore, & proportionabiliter augebitur beatitudo in electis, miseria vero demonum non augebitur post iudicium quantum ad dolorem quem habent de omissione visionis divinae essentiae, qui dolor correspondet premio essentiali bonorum angelorum, sed augebitur accidentaliter in quibusdam accidentibus sicut beatitudo bonorum augebitur accidentaliter post iudicium propter meritum accidentale quod habent procurando hominum salutem, sicut & simile demeritum habent demones procurando hominum damnationem.

14 Sub eodem sensu procedit secundum argumentum, quia natura humana resumptio corpore erit perfectior eo quod consistit in omnibus suis partibus & in omnibus glorificabitur, sed non erit perfectior quantum ad animam intrinsece nec secundum eam glorificabitur magis intensius. Et sic patet responsio ad obiecta in oppositum.

QUAESTIO OCTAVA.

Utrum omnes homines appetant summam & de necessitate beatitudinis.

OCTAVO



CTAVO quaeritur, utrum omnes homines appetant summam & de necessitate beatitudinis. Et arguitur quod non, quia nullus appetit illud quod reputat sibi impossibile, sed reprobi sciunt beatitudinem sibi impossibilem, ergo eam non appetunt.

1 Item nullus appetit quod ignorat, quia appetitus sequitur cognitionem, sed multi ignorant quid sit beatitudo, & in quo consistit, unde & circa hoc plures erraverunt, ut dicitur primo ethicorum, ergo non omnes appetunt beatitudinem.

3 Item 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 materia de trinitate capitulo octavo quod omnes beatitudinem appetunt ut veritas clamat, & idem dicit Anselmus de casu diaboli cap. 4. sed illud quod omnes appetunt videtur necessarium appetit, nam contingencia insunt vni & non alteri, ergo beatitudo necessaria appetitur.

5 Item Augustinus in enchiridionem dicit quod miseri esse non solum volumus, sed nonquam velle possumus, ergo ex opposito sic volumus esse beati quod necessarium hoc volumus. Et probatur consequentia, quia sicut se habet nolle ad miseriam, sic velle ad beatitudinem.

Et iterum omne nolle causatur ex aliquo velle, nec aliquid velle est ex quo causatur nolle esse miserum, nisi velle esse beatum.

6 RESPONSO. Circa questionem istam primo ponitur quedam distinctio appetitus. Et secundo iuxta eam respondetur ad questionem.

7 QVANTVM ad primum sciendum est quod quantum ad propositum pertinet, duplex est appetitus, scilicet naturalis & electivus, accipiendo appetitum electivum non solum pro appetitu consequente cognitionem eorum quae sunt ad finem, sed pro omni appetitu consequente cognitionem intellectum quae sola ferunt in beatitudinem, & differunt isti duo appetitus quantum ad actus suos, quia actus appetitus naturalis non est aliquid actus electivus, sed est sola naturalis inclinatio ad illud quod appetitur, actus vero appetitus electivus (ut nunc loquimur) non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus electivus ut dicitur velle. Quod autem actus appetitus naturalis non sit aliquid actus electivus probatur sic, quia actus appetitus naturalis semper est stante natura cuius est appetitus, sed nos non experimur quod aliquid actus electivus sit semper in nobis, maxime in intellectu & voluntate de quorum appetitu respectu beatitudinis agitur, ergo talis actus non est electivus. Et confirmatur per illud quod dicit Philosophus secundum posteriorem 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 cognoscens & non cognoscens, & non solum actui sed potentiae puta materiae, sed constat quod actus appetitus naturalis in non cognoscens non est aliquid actus electivus sed est sola naturalis inclinatio rei, sicut appetitus materiae est eius inclinatio ad formam secundum quod Philosophus dicit primo physicorum, quod materia appetit formam & actus appetitus grauis est inclinatio deorsum moveri enim deorsum est actus generantis & non ipsius grauis ut determinat Philosophus octavo physicorum, ergo similiter actus appetitus naturalis in quacunque re non est aliquid electivum, sed est pura inclinatio rei naturalis ad suam perfectionem.

8 HOC SVPOSITO dicendum est ad questionem quod si loquamur de appetitu naturali, sic omnes homines de necessitate & summe appetunt beatitudinem. Quod de necessitate appetant, probatur sic, quilibet res imperfecta nata perfici per aliam naturalem appetit ex necessitate appetit illam per quam formaliter perficitur, & hoc statim patet, quia naturalis appetitus quodlibet imperfectum appetit suam perfectionem cum talis appetitus non sit aliquid quam naturalis inclinatio imperfecti ad suam perfectionem, est etiam haec inclinatio necessaria cum non sequitur cognitionem sine qua non est libertas, sed natura humana quae est de se est imperfecta, summa autem perfectio ei possibilis est beatitudo, ergo omnes homines de necessitate appetunt beatitudinem. Quod autem summe appetant eam tali appetitu, scilicet naturali probatur sic, illud in cuius potestate non est agere, in eius potestate non est remissio agere, sed sicut necessitas agit necessaria toto conatu, sed natura humana & quaecunque alia quantum ad appetitum naturalem non habet in potestate suam appetere vel non appetere, sed necessarius appetit quicquid appetit, ergo non est in potestate eius remissio appetere, sed necessarius appetit toto conatu, hoc autem est summe appetere, quare &c. Iste autem appetitus non est appetitus voluntatis, sed intellectus, quia sicut probatum fuit beatitudo est actus & perfectio intellectus, appetitum autem naturalem vnumquodque appetit suam perfectionem &

non aliud & ideo appetitum naturalem intellectus appetit beatitudinem & non voluntas nisi habitudinem accidentalem quae potest esse perfectio eius.

9 Verum autem omnes homines appetant ex necessitate beatitudinem actu electivo qui est velle sequens cognitionem. Duplex est modus dicendi. Vnus est quod voluntas non vult necessitate beatitudinem sibi propositam sine in vniuersali sine in particulari sed libere. Et illud probatur tripliciter. Primo sic, nulla necessitas potest esse in actione potentiae superioris a necessitate actionis potentiae inferioris, quia hoc includit contradictionem, quod enim necessitatur ab alio est inferioris 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 cuiuslibet aliterius potentiae, si ergo in ea sit necessitas oportet quod illam habeat ex se. Tunc arguitur sic, potentia superior quae habet necessitatem respectu suae actionis eadem necessitate mouet potentias sibi subiectas, sed voluntas potest mouere omnes alias potentias, ergo si ipsa necessitatur ad aliquid volendum oportet quod necessario moueat alias potentias ad ostendendum sibi suum volitum, hoc autem est falsum, quia si potentiae inferiores necessitarentur ad ostendendum voluntati suam obiectum respectu cuius necessitatur ipsa ad volendum sequeretur quod illud obiectum semper esset ostensum & semper volitum, quod est manifestum falsum. Secundum, quia nullus habitus acquisitus quicunque sit intensus potest tantum inclinare voluntatem quantum appetitus naturalis, sed si voluntas necessitaretur 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 electivo etiam concurrente quocunque habitu acquisito quantumque intensus necessitatur ad aliquid volendum, sed libere vult quicquid vult etiam beatitudinem tam in vniuersali quam in particulari. Terrium confirmatur hoc per auctoritatem beati Augustini in enchiridionem 12. capite, ubi dicit sic. Neque enim aut voluntas non est aut libera dicenda non est quia beati esse sic volumus ut esse miseri non solum volumus sed nequaquam prius velle possumus. Ecce quod liberam dicit voluntatem in volendo beatitudinem. Isti autem dicunt quod si voluntas habeat aliquem actum respectu beatitudinis ille actus erit velle, & respectu miseriae erit nolle, sed non est necessarium secundum eos quod respectu beatitudinis vel miseriae propositae voluntas habeat aliquem actum positium, quia propositum 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 materia de trinitate, & Anselmi de casu diaboli intelliguntur de appetitu naturali quo quilibet creatura rationalis necessario appetit beatitudinem, non autem de actu electivo.

11 Ad illud quod postea subiungitur de Augustino in enchiridionem capite praedictato, dicunt quod verum est quod nos non possumus velle miseriam, sed non sequitur ergo de necessitate volumus miseriam, quia possumus circa vtramque suspendere omnem actionem tam nolendi quam volendi, & ideo neuter est necessarius simpliciter & absolute sed sub conditione scilicet si habeamus aliquem actum positium circa aliquid eorum quia respectu beatitudinis non possumus habere positium actum nisi illum qui est velle, & respectu miseriae nisi nolle.

12 Quicquid de conclusione sit, rationes tamen non valent. Quod patet discurrendo per singulas, cum enim primo dicitur quod potentia superior nec necessitatur ab inferiori. Potest dici quod imo & si non casualiter tamen consequitur sicut intellectus necessario apprehendit primum quod primum sibi offertur a 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 imo potius contrarium, non oportet quod voluntas feratur in quodlibet que fertur secundum naturam & dictamen intellectus cum ipsa non possit ferri nisi in cognitum. Ex quo sequitur quod propositio assumpta non est vera (hac scilicet) quod voluntas ea necessitate mouet potentias quae 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

17 Si verò loquatur de voluntate pro fratu viæ sic distinguen-
dum est de beatitudine, quia beatitudo potest accipi vel in specia-
li pro eo in quo verè consistit sicut est visio diuina, vel potest accipi
secundum commune & generalem rationem beatitudinis quæ
est bene se habere & malo carere quam Anselmus commodum
vocat, si beatitudo accipitur in speciali pro eo in quo verè consis-
tit, si voluntas vatoris non necessariò vult beatitudinem, sed po-
test non velle negativè & etiam nolle. Quod posset nō velle ne-
gativè patet, quia quod est omnino incognitum est omnino non
volitum secundum Augustinum vbi supra, sed beatitudo secun-
dum illud in quo consistit verè est multis incognita omnino & val-
de pauci nati, ergo est à multis non volita, quod autè posset esse
nolit, patet sic, omne illud cuius affectioni est coniuncta diffi-
cultas & multa quæ habent rationē mali potest esse nolitum, &
ratio est quia si voluntas fertur in bonum per volitionem ita
nata est ferri in malum per nolitōem, propter quod vbi malum

2. **PROPOSITIO** ergo primò magister questionem, scilicet utrum dampnatus non erit facultas peccandi cum cōtinuè malam habeat voluntatem. Et respondet secundum aliquos quòd illa mala voluntas non erit culpa sed pena, secundum alios culpa erit, sed secundum eam nihil demerebuntur. Magister tamē primam opinionem approbat, quia sicut sanctis cedit ad gloriā quòd nō poterunt habere malā voluntatē ita malis erit in peccatū.

bono priuatio bono honesto quod est gratia, quia gratia non statim peccato mortali, in futuro quidem priuabitur bono cōmōdi, quod est beatitudo que non datur, nisi habenti gratiam, secundū illud Rom. 6. gratia dei vita æterna, priuatio autē primi boni non est percipiibilis ab eo cui abstrahitur nisi fide, & ideo nō habet proprię rationē punitionis, sed priuatio secundi boni, scilicet beatitudinis est maximē percipiibilis dāpnati, & ex hoc sequitur in eis maxima tristitia, quia sicut maximē appetit beatitudinē, ita maximē dolent de carentia eius, vt est bonum cōmōdi, & quia non priuatur bono diuino nisi propter culpam suam, ideo valde dolent de culpa sua, non quidem vt sint actus deordinati, & contra præceptū dei, sed vt est impeditiua sui cōmōdi, & hæc tristitia de carentia viciūsi diuini propter culpā cōmissam vocatur vermis conficietur in quantum oritur ex putrefactione peccati & vermis affligit, sicut vermis corporalis oritur ex putrefactione carnis, & carne affligit, vnde vermis dicitur

9. QVANTVM ad secundum, scilicet de comparatione illarum penarum dicendum est quod si comparemus penam spiritui talem quae dicitur pena vermis penis corporalibus sic ipsa est maior simpliciter & grauior ceteris, quia quanto bonum aliquod est malus & delectabilior tanto priuatio eius est peior & tristabilior, sed bonum quod priuatur per penam vermis (scilicet, visio dei) est maius & delectabilior quocunque bono corporali, & ad hoc sunt auctoritates Chrysostomi prius posite in questione quia queritur de passione animae ab igne quamuis nobis nunc existere in carne cōtrarium videatur, propter hoc quod magis nunc iudicamus secundum sensum quam secundum intellectum. Si autem comparemus penas corporales ad adiucium, scilicet eas poena ignis est maior, quia quod est magis actiuum est magis afflictiuum, sed ignis est maxime actiuus, ergo maxime afflictiuus, & propter hoc ceterae poenae corporales frequenter tacentur in scripturis expressis sola poena ignis, quia in ea

La tanquam

iniquam in gravissima omnes alie intelliguntur.
 10. AD ARGUMENTA in oppositum. Ad primum dicendum quod varietas poenarum corporalium non præstat refrigerium, sed augeat supplicium, & tales sunt omnes poenæ damnatorum excepta poena ignis respectu poenæ aquæ & e converso de quibus dicendum est quod varietas talium poenarum non præstat refrigerium nisi quando paulatim receditur ab una & transferitur ad alteram. Si autem subito vel quasi subito transferatur de summo vnius poenæ ad summum alterius poenæ tunc non est refrigerium, sed mutatio supplicii in supplicium.
 11. Ad secundum dicendum quod non est simile de purgatorio & de inferno, quia poena purgatorii ordinatur solum ad purgandum per satisfactionem poenæ, quæ purgatio optime potest fieri per ignem, quia maxime purgativus, sed poena inferni est ad affligendum damnatos propter executionem iustitiæ, qui sicut peccaverunt contra dominum omnino nec poenituerunt, ab omni bus debent aliquo modo affligi quod fit per poenas supradictas.

QUÆSTIO SECUNDA.

Vtrum damnati vellent plus non esse, quam
 esse in miseria poenæ.

Th. in additionibus q. 89. ar. 3. De Cond. q. 1. q. 10.

RECUNDO queritur vtrum damnati vellent plus non esse quam esse in miseria poenæ. Et arguitur quod sic, quia miseria damnatorum excedit omnem poenalem 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 poenæ. 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. 10. Maledicta dies in qua natus sum, glossa dicit quod melius est non esse quam male esse, & Math. 26. De Iuda bonum illi esset si natus non fuisset, quod dicitur propter miseriam poenæ ad quam referatur, 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. ar. 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 e converso.
 5. Item de civitate dei dicitur quod hi qui sibi plasm miserrimi videntur, & sunt, si quis eis immortalitatem daret qua non ipsa miseria finiretur exultarent letitia, & sic potius eligerent esse quam non esse, ergo idem est in damnatis.
 6. RESPONSIO. Sciendum est quod duplex est miseria, scilicet culpæ & poenæ, & secundum unumquemque modum quæstio habet difficultatem, sed de miseria culpæ per comparationem ad non esse dictum fuit prius cum ageretur de contritione. De miseria autem poenæ licet aliquid prius dictum fuerit tunc, tamen hic amplius nunc dicitur. Est ergo advertendum quod Augustinus tractat quæstionem istam tertio de libero ar. vbi primo destruit quorundam sententiam quam reputat falsam. Deinde determinat veritatem secundum opinionem propriam.
 7. QUANTVM ad primum dicit quod aliqui dicebant quod non esse est magis eligendum quam poenale esse, sed quod modo contrarium contingat scilicet quod aliqui magis eligat poenale esse quam non esse proinde ex duplici causa. Una quia diceret aliquis miser existens quod magis vult miser esse quam omnino non esse ne post non esse sit miserior quam nunc, & sic non præfert miserum esse ei quod est non esse, sed præfert maiorem miseriam minori. Alia causa est, quia posset aliquis dicere malo me miserum esse, quia iam sum miser, & non possum mihi aliter consolare, si autem prius quam fuisset, potuisset mihi aliter consolare, eligisset potius non esse quam miserum esse, nunc autem quia timeo non esse ad ipsam miseriam pertinere, qua nunc illud quod velle non debere magis volo, magis enim non esse quam miserum esse velle debere. Nunc autem fateor me quidem male miserum esse quam nihil, sed tunc tunc illud volo quod magis miserum esse quam non esse ostendit.
 8. Contra hanc duplicem causam arguit Augustinus, & primo 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 non vult aliquid aliud quam miserum esse ne omnino incurrat non esse, & sic præfert 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 ostendit

dit se errare quod est cuilibet fugiendum, ergo dicens se plus velle miserum esse, quia iam miser est, & hoc vitare non potest, quam velle omnino non esse nullam assignat rationem quare miser existens plus vult sic esse quam omnino non esse, quam si non existeret miser, & posset sibi contra miseriā consulere incurrendo non esse.
 9. Postmodum Augustinus ponit sententiam suam & distinguat de voluntate, v. l. est natura & v. l. est deliberativa voluntas, v. l. 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 poenale esse, quia natura non odit poenale nisi propter desiderium quietis ab illa poenā, unde dicit, si quis dicit non esse magis quam miserum esse vellem. Respondebo, mentiris, quia cum esse miserum non esse, tamen vis. Si autem voluntas eligat aliquid v. l. deliberans, tunc aut sequitur rationem rectam, aut rationem falso errore deceptam, si sequatur rationem rectam tunc dicendum est quod miserum esse quacunque miseria poenæ magis est eligibile quam omnino non esse. Quod patet primo sic, omne illud quod aliquis recte prælegit, necesse est quod cum ad illud perveniret quod melior fiat quam esset habendo aliud quod refugit, sed ille qui pervenit ad omnino non esse, non est melior quam si esset miser, imo deterior, si recte dicit posset, quia miseria non tollit omne bonum sicut non erit, ergo qui eligit non esse potius quam esse miserum, non eligit recte. 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 boni vnicuique autem bonum proprium, nullus igitur amat se vel eligat sibi aliquid nisi existimet illud bonum sibi, sed nullus potest recte existimare quod non esse sit bonum ei, neque posset v. l. de se patet, neque privatione seu negatione, ergo non esse nullo modo potest pro quocunque eligi. Minor probatur quantum ad partem dubiam, quia quod est bonum alicui quocunque istorum modorum supponit ipsum esse, aliter non esset bonum ei magis quam cuiusque alij, omnino autem non esse nihil supponit, sed totum destruit, quare &c.
 10. Si autem voluntas sequatur rationem erroneam, sic potest prælegere non esse ei quod est miserum esse, quod potest contingere dupliciter. Uno modo quando propter urgentem miseriā aliqui non volunt esse in miseria, & ideo se interimit existimantes se habere quoddam esse occultum, in quo non habeant nec bona huius mundi, nec patiuntur miseria, quod putat quoddam melius esse, unde Aug. vbi supra dicit quod aliqui virgente miseria sese interimit, eo quod cōfugiunt vbi melius fore putaverint. Alio modo potest hoc contingere quādo aliqui propter vehementiam miseriæ incidunt in tantam perturbationem, & obnubilationem rationis, quod credit omnino non esse melius fore quam in miseria esse, quod est absurdum quum privatio mali non sit bona nisi propter affectionem boni oppositi, non essendo autem non esse afflictio alicuius boni quātercunque possit contingi, & ideo talis nihil eligit, propter quod erronea est electio eius tanquam nihil eligentis, sicut concludit Aug.
 11. AD ARGUMENTVM in oppositum dicendum ad primum quod eligentes non esse propter miseriā presentis vite vel future sequuntur rationem erroneam, & quod dicitur in contrarium per illud Eccl. 41. O mors, &c. dicendum est quod scriptura loquitur de fidelibus qui post esse presentis vite expectant esse in alia vita, & talibus si sint in miseria poenæ solum optandum est non esse in hac vita v. l. habeant melius esse in alia, unde non desiderant se non esse magis quam miserum esse, sed desiderant non esse in miseria presentis vite v. l. habeant esse quietum in alia vita, & hoc patet per idem quod alibi dicitur Eccl. 3. Melior est mors quam vita amara, & subiungitur quasi pro expositione & requies æterna quam languor perseverans. Si vero sint in miseria culpæ, & in ea perseverant v. l. loquitur expresse autoritas bona esset eis mors & eligenda, ne accumulatione delictorum mererentur maiorem miseriā, & non propter hoc quod debeant 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. 2. potest exponi de malo culpæ & non de malo poenæ, quāvis autem de malo culpæ & de simpliciter non esse, an sit prælegendum vel quahter, an non prius dictum fuit. Quod autem additur de Iuda quod bonum illi erat si natus non fuisset, potest dici quod verum est sub hoc sensu, quod si natus non fuisset, sed solum conceptus non habuisset nisi peccatum originale, nec meruisset nisi poenam damni puerorum, quæ est mitissima, meruit autem postea per peccata

peccata sua actualia gravissima gravissimam poenam sensus damnatorum. Si quis vero 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 primo an chimæra possit aliquid melius esse quam cuique misero, & secundo quia non loquitur de miseria culpæ, de qua euāgelium loquitur, de qua dictum fuit prius, sed de miseria poenæ pro qua Iudas non fuisset deterior quantamcunque sustinisset, quam si omnino nihil fuisset.
 13. Ad aliud dicendum quod damnati desiderant mortem seu non esse, sicut in Apocalypsi dicitur, tamē hoc est secundum rationem erroneam & obnubilatam, quod concessum est prius.

QUÆSTIO TERTIA.

Vtrum beati videant poenas damnatorum.



TERTIO queritur, vtrum beati videant poenas damnatorum. Et videtur quod non, quia mali non vident gloriam bonorum, ergo beati non vident poenas malorum. Consequentia patet per simile. Probatio antecedentis, quia quod conceditur sanctis in hac vita pro spirituali gratia non videtur concedi damnatis, sed Paulo pro magno munere & speciali gratia fuit concessum, v. l. videret illam vitam in qua sancti beate viuunt, v. l. dicitur in glossa. Corinth. 12. ergo non conceditur damnatis videre gloriam bonorum, & hoc fuit antecedens.

2. Item si beati viderent poenas damnatorum, aut eis compaterentur, aut de eis gauderent. Primum non potest dici (v. l. videtur) quia omnis compassio includit passionem, sed in beatis nulla erit passio, quia passio poenam 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 poenis damnatorum gaudere, igitur nullo modo vident poenas eorum.

3. IN CONTRARIUM est quod dicitur Ezech. 41. v. l. Egre dicitur & videbunt cadauera eorum qui prævaricati sunt in me, vbi dicit glossa, quod electi egredientur intelligentia vel visione manifesta ad videndum poenas damnatorum, v. l. ad laudem dei magis accendantur.

4. RESPONSIO. Circa quæstionem istam videnda sunt duo. Primum est vtrum beati videant poenas damnatorum. Secundum est, vtrum de eis doleant an lætentur.

5. QUANTVM ad primum sciendum est quod duplex est visio, scilicet corporalis & intellectualis, & vtramque visionem possunt habere beati, & probabile est quod corporalem visionem habeat de poenis malorum, ad visionem enim corporalem non requiritur nisi presentia obiecti & dispositio mediij & organi, sed illa possunt concurrere respectu visionis corporalis in beatis respectu poenæ damnatorum, ergo talis visio est possibilis. Minor declaratur, quia constat quod organum visus in beatis est optime dispositum, ipsi etiam possunt appropinquare ad locum vbi puniuntur damnati, & probabile est quod quandoque appropinquent, v. l. habeant de punitione eorum, non solum simplicem intelligentiam, sed visionem manifestam, medium etiam quod sufficit damnatis ad hoc, v. l. alter alterum videat, sufficit beatis ad hoc v. l. videant eos in poenis, 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 subtrahendum est beatis, & maxime si ordinatur ad laudem dei, sed quod beati cognoscant poenas malorum, hoc pertinet ad perfectionem gloriæ eorum, quia vnum quodque ex comparatione sui contrarij magis cognoscitur, & si sit bonum & contrarium sit malum amplius commendatur, est etiam materia laudis diuinæ, dum sancti per gratiam dei evaserunt poenas quas miseri incurrerunt, ergo v. l. beatitudo sancto-

rum eis magis placeat, & v. l. de eis vberiores gratias deo agant rationabile est quod poenas malorum cognoscant.

6. Quantum ad secundum dicendum quod beati nullo modo compatiuntur poenas damnatorum, quia omnis compassio vel est secundum passionem, vel secundum electionem, sed nullo istorum modorum erit compassio in beatis de poenis malorum, ergo &c. Maior patet, compassio enim dicta secundum passionem est motus appetitus sensitivi 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 miserie & hæc compassio potest esse sine aliquo motu appetitus sensitivi consequente, ponitur enim in deo & in angelis, in quibus non est appetitus sensitivus, & potest esse cum motu appetitus sensitivi, sicut est in nobis, in quibus appetitus sensitivus 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 poenæ malorum non primo modo, quia in beatis appetitus sensitivus est plene subiectus rationi, ita quod nunquam pervertat 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 poenas reproborum beati repellere nolunt, quia quamvis pro statu presentis vite homines possint absque præiudicio diuinæ iustitiæ transferri à statu miseriæ & peccati, & ideo beati possint ad eos habere compassionem dictam secundum electionem, tamen damnati absque præiudicio diuinæ iustitiæ non possunt transferri à miseria, & ideo secundum rectam rationem non potest ad eos haberi compassio secundum electionem, quin potius beati non solum eis non compatiuntur, verum etiam de poenis eorum gaudent non secundum se, quia gaudium non potest esse de malo v. l. sic, sed ratione diuinæ iustitiæ quam vident in eis impleri, secundum illud Psalmista, Letabitur iustus cum viderit &c. & ratione suæ liberationis.

7. AD PRIMVM argumentum dicendum quod antecedens non est verum. videbunt enim mali gloriam beatorum & visionem corporali quātum ad gloriam corporis. Probabile enim est quod in die iudicii beati appareant in aliqua claritate infinuante gloriam corporis, & hanc poterunt videre mali, & quia corpus non glorificabitur, nisi anima prius & simpliciter glorificetur, ideo perpendent cognitione intellectuali bonos esse in quadam gloria inestimabili, quantum in speciali non cognoscunt, post diem etiam iudicii quamvis damnati corporaliter non videant beatos existentes in celo, recondabuntur tamen gloriæ tam corporis quam animæ quam in eis viderunt & cognoverunt, & 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 maxime gratia, sed damnati non habebunt talem cognitionem, sed solum cognoscunt in generali quod beati sunt in quadam gloria inestimabili, consequentia etiam non valet, quia cum cognitio pertineat ad perfectionem, non oportet si cognitio poenæ damnatorum concedatur beatis qui erunt perfectissimi, quod etiam cognitio gloriæ bonorum concedatur damnatis qui erunt imperfecti & miserrimi.

8. Ad secundum dicendum est quod quantum est ex forma arguendi non oportet quod si beati videant poenas damnatorum quod eis compatiuntur, vel de eis gaudeant, multorum enim poenas videmus, de quibus nihil curamus, concedendum est tamen quod beati gaudent de poenis damnatorum modo quod dictum est, nec illud est contrarium charitati, quia non gaudent de poenis eorum secundum se, sed quia vident in eis impleri ordinem diuinæ iustitiæ, cui sunt perfecti & totaliter addicti, charitas autem respicit principaliter deum quam proximum, quia obiectum eius est summum bonum quod est principium à quo sumus, & finis ad quem tendimus, qui est deus benedictus in secula.

Amen.

Aa ij CONC

CONCLUSIO OPERIS ET
DE MODO AC TEMPORE QVO
AVCTOR OPVS HOC PRAE-
SCRIPSIT.



SCRIPTA super quatuor sententiarum libros iuuenis inchoavi, sed senex compleui, siquidem quod in primis dictaueram & scripseram, fuit à quibusdam curiosis mihi subreptum antequam fuisset per me sufficienter correctum, propter quod hoc opus solum quod per omnes libros incipit. Est deus in caelo 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, quae incipit circa finem illius principij, ubi 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, meae ascribatur imperitiae & non malitiae, quia studium meum semper fuit inquirere veritatem, sed quia homo sum parui ingenij, & exigui temporis non dubito, imò verissimè praesumo quòd in dictis meis multa poterunt inueniri quae meliori iudicio poterunt corrigi & melius emendari, quod opto, & oro fieri per talem qui sit veritatis amator & non aemulus reprehensor, ut tam opus meum quam correctio operis cedat ad honorem Iesu Christi, qui dicit, ego sum veritas. Et in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati, qui est deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

Finis scriptum super quartum, & ita super omnes quatuor libros sententiarum, compilatum & diligenter recognitum finalique manu imposita consummatum & editum per F. Durandum de sancto Portiano doctorem sacrae theologiae ordinis celeberrimi fratrum Praedicatorum & Meldunen. Acnien. ecclesiarum episcopum & rectorem.

Deo sit laus & gloria.

Tabula dist. & quaest. in tertium lib. Sent.

SEQUITUR TABULA
Distinctionum & Quaestionum libri
tertij Sententiarum.



Distinctio prima.
Quaestio prima.
TRVM incarnatio sit possibilis.
Quaestio secunda.
Vtrum vna persona potuerit incarnari sine alia.
Quaestio tertia.
Vtrum plures personae possint assumere vnā naturam.
Quaestio quarta.
Vtrum circumscriptionibus personalibus diuinis possibile esset naturam aliquam assumi.
Quaestio quinta.
Vtrum natura humana possit subsistere in alieno supposito creato, puta angelico.
Distinctio secunda.
Quaestio prima.
Vtrum persona diuina possit assumere naturam irrationalem.
Quaestio secunda.
Vtrum filius dei assumpserit naturam humanam quo ad totum & partes simul, vel ordine quodam.
Quaestio tertia.
Vtrum natura humana fuerit assumpta mediante gratia.
Distinctio tertia.
Quaestio prima.
Vtrum beata virgo sanctificatione indiguerit.
Quaestio secunda.
Vtrum sanctificata fuerit ante natiuitatem in vtero.
Quaestio tertia.
Vtrum per primam sanctificationem fuerit liberata à fomite.
Quaestio quarta.
Vtrum post primam sanctificationem peccare potuerit.
Distinctio quarta.
Quaestio prima.
Vtrum Christus debeat dici filius spiritus sancti.
Quaestio secunda.
Vtrum beata virgo possit dici mater dei.
Quaestio tertia.
Vtrum gratia fuerit Christo connaturalis.
Distinctio quinta.
Quaestio prima.
Vtrum natura diuinae conueniat assumere naturam humanam.
Quaestio secunda.
Vtrum terminus assumptionis sit natura vel persona.
Quaestio tertia.
Vtrum vnio incarnationis sit maxima vnionum.
Distinctio sexta.
Quaestio prima.
Vtrum in Christo sit tantum vnum compositum an plura.
Quaestio secunda.
Vtrum in Christo sit tantum vnum esse.
Quaestio tertia.
Vtrum verbi persona post incarnationem fuerit composita.
Quaestio quarta.
Vtrum natura humana fuerit vnita filio dei accidentaliter.
Distinctio septima.
Quaestio prima.
Vtrum ista sit vera deus factus est homo.
Quaestio secunda.
Vtrum haec sit vera homo factus est deus.
Quaestio tertia.
Vtrum haec sit vera filius dei praedestinatus est esse homo.
Distinctio octaua.
Quaestio prima.
Vtrum nasci competat naturae, an personae.
Quaestio secunda.
Vtrum in Christo fuerint duae natiuitates.
Quaestio tertia.
Vtrum in Christo sint plures filiationes.
Distinctio nona.
Quaestio prima.
Vtrum latría sit virtus.
Quaestio secunda.
Vtrum sit soli deo exhibenda.
Quaestio tertia.
Vtrum dulcia distinguatur à latría.
Distinctio decima.
Quaestio prima.
Vtrum Christus secundum quòd homo sit persona.
Quaestio secunda.
Vtrum conueniat aliquem adoptare in filium.

Quaestio tertia.
Vtrum praedestinatio Christi sit causa nostrae praedestinationis.
Distinctio vndecima.
Quaestio prima.
Vtrum Christus possit dici simpliciter creatura.
Quaestio secunda.
Vtrum ea quae sunt humanae naturae possint dici de filio dei.
Distinctio duodecima.
Quaestio prima.
Vtrum haec sit vera Christus, vel iste homo demonstrato Christo inceperit esse.
Quaestio secunda.
Vtrum Christus potuerit peccare.
Quaestio tertia.
Vtrum filius dei debuerit assumere naturam humanam ex stirpe Adae.
Distinctio decimatercia.
Quaestio prima.
Vtrum in Christo fuerit gratiae plenitudo.
Quaestio secunda.
Vtrum Christus secundum quòd homo sit caput ecclesiae.
Distinctio decimaquarta.
Quaestio prima.
Vtrum anima Christi perfectius videat diuinam essentiam quam quaecunque alia creatura.
Quaestio secunda.
Vtrum anima Christi videndo deum videat in Christo omnia.
Quaestio tertia.
Vtrum praeter 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.
Distinctio decimaquinta.
Quaestio prima.
Vtrum Christus debuerit assumere naturam humanam cum defectibus corporalibus.
Quaestio secunda.
Vtrum anima Christi fuerit compassibilis.
Quaestio tertia.
Vtrum dolor passionis Christi fuerit maximus.
Distinctio decimasexta.
Quaestio prima.
Vtrum necessitas moriendi fuerit in Christo.
Quaestio secunda.
Vtrum claritas transfigurationis fuerit gloriosa.
Distinctio decimasextima.
Quaestio prima.
Vtrum voluntas humana in Christo semper fuit conformis voluntati diuinae.
Quaestio secunda.
Vtrum conueniens fuerit Christum orare.
Distinctio decimasextima.
Quaestio prima.
Vtrum in Christo fuerit tantum vna actio.
Quaestio secunda.
Vtrum Christus meruerit ab instanti conceptionis.
Quaestio tertia.
Vtrum Christus per suam potentiam aliquid meruerit.
Distinctio decimanona.
Quaestio prima.
Vtrum per passionem Christi formus liberati ab omni peccato.
Quaestio secunda.
Vtrum talis liberationis nostrae Christus debeat dici redemptor.
Distinctio vigesima.
Quaestio prima.
Vtrum natura humana debuerit reparari per satisfactionem.
Quaestio secunda.
Vtrum aliqua pura creatura potuerit satisfacere pro natura humana.
Distinctio vigesima prima.
Quaestio prima.
Vtrum in morte Christi diuinitas separata fuerit ab humanitate.
Quaestio secunda.
Vtrum corpus Christi debuit post mortem dissolui vel incinerari.
Distinctio vigesima secunda.
Quaestio prima.
Vtrum Christus in triduo mortis fuerit homo.
Quaestio secunda.
Vtrum totus Christus fuerit in sepulchro.
Quaestio tertia.
Vtrum Christus secundum animam descendit in infernum.
Quaestio quarta.
Vtrum Christus descendit in infernum damnatorum.
Quaestio quinta.
Vtrum conueniens fuerit Christum tertia die resurgere.

Quæstio sexta.
Vtrum Christus debuerit probare resurrectionem suam.
Quæstio septima.
Vtrum conueniens fuerit Christum ascendere super omnes celos.
Quæstio octaua.
Vtrum Christus ascenderit super connexum celi empyrei.
Distinctio vigesimaquarta.
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 æquos indigeamus habitibus theologicis.
Quæstio sexta.
Vtrum fides sit habitus virtuosus.
Quæstio septima.
Vtrum actus fidei sit certior quam actus scientiæ, an econuerso.
Quæstio octaua.
Vtrum charitas sit fidei forma.
In quo sit fides ut in subiecto.
Distinctio vigesimaquarta.
Quæstio prima.
Vtrum deus sit obiectum fidei.
Quæstio secunda.
Vtrum fidei possit subesse falsum.
Quæstio tertia.
Vtrum ratio inducta ad ea que sunt fidei diminuat meritum fidei.
Distinctio vigesimaquinta.
Quæstio prima.
Vtrum semper fuerit necessarium ad salutem habere fidem explicitam.
Quæstio secunda.
Vtrum articuli fidei conuenienter ponantur in symbolo.
Quæstio tertia.
Vtrum fides infusa sufficiat ad eliciendum actum fidei.
Distinctio vigesima sexta.
Quæstio prima.
Vtrum spes sit virtus.
Quæstio secunda.
Vtrum sit virtus theologica.
Quæstio tertia.
Vtrum habeat certitudinem.
Distinctio vigesima 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 vigesima octaua.
Quæstio prima.
Vtrum omnia sint ex charitate diligenda.
Quæstio secunda.
Vtrum homo ex charitate debeat seipsum diligere.
Distinctio vigesima nona.
Quæstio prima.
Vtrum in charitate sit ordo.
Quæstio secunda.
Vtrum teneamur diligere deum plusquam nos.
Quæstio tertia.
Vtrum in dilectione dei possit haberi respectus ad aliquam mercedem.
Quæstio quarta.
Vtrum extranei meliores sint magis diligendi quam propinqui boni.
Distinctio trigesima.
Quæstio prima.
Vtrum de necessitate salutis sit diligere inimicos.
Quæstio secunda.
Vtrum diligere amicum sit magis necessarium quam diligere inimicos.
Distinctio trigesima prima.
Quæstio prima.
Vtrum charitas semel habita possit amitti.
Quæstio secunda.
Vtrum lapsus ex gratia vel charitate per peccatum mortale, & exurgens per penitentiam resurgat ad æqualem charitatem an ad maiorem.
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 euacuatur in patria.
Quæstio septima.
Vtrum scientia euacuatur in patria.
Distinctio trigesima secunda.
Quæstio prima.
Vtrum deus æqualiter diligit omnia.
Distinctio trigesima tertia.
Quæstio prima.
Vtrum virtutes insint nobis à natura.
Quæstio secunda.
Vtrum virtutes causentur ex actibus.
Quæstio tertia.
Vtrum virtutes consistant in medio.
Quæstio quarta.
Vtrum virtutes morales remaneant in patria.
Quæstio quinta.
Vtrum sint tantum quatuor virtutes cardinales.
Quæstio sexta.
Vtrum præter virtutes morales acquisite 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 secundum essentiam.
Quæstio sexta.
Vtrum crescente charitate decreseat timor.
Distinctio trigesima quinta.
Quæstio prima.
Vtrum vita conuenienter diuidatur per actiua & contemplatiua.
Quæstio secunda.
Vtrum vita actiua sit nobilior quam contemplatiua, an econuerso.
Quæstio tertia.
Vtrum vita actiua sit maioris meriti quam contemplatiua, an econuerso.
Distinctio trigesima sexta.
Quæstio prima.
Vtrum virtutes morales acquisite sint connexæ cum theologicis.
Quæstio secunda.
Vtrum virtutes morales habeant connexionem cum intellectualibus.
Quæstio tertia.
Vtrum virtutes morales sint connexæ inter se.
Quæstio quarta.
Vtrum vitia sint connexa.
Quæstio quinta.
Vtrum omnes virtutes habeantur æqualiter.
Distinctio trigesima septima.
Quæstio prima.
Vtrum præcepta decalogi conuenienter enumerentur.
Quæstio secunda.
Vtrum tradere mutuum sub usura sit licitum.
Quæstio tertia.
Vtrum usurario non repeteret aliquid ultra sortem, vel si recipiat postea restituit, teneatur ille qui ab eo mutuum recipit facere aliquam curialitatem.
Quæstio quarta.
Vtrum liceat accipere pecuniam mutuo sub usura.
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 incautum sit obligatorium.
Quæstio quarta.
Vtrum iuramentum promissorium factum sub conditione inhonestæ sit obligatorium.
Quæstio quinta.
Vtrum perurium sit peccatum mortale.
Distinctio quadragesima.
Quæstio prima.
Vtrum illa duo præcepta non desiderabis uxorem proximi tui, & non concupisces rem proximi tui, bene assignentur.
Quæstio secunda.
Vtrum lex vetus cohibeat solum manum, an etiam animum.
Quæstio tertia.
Vtrum lex vetus occideret, an iustificaret.

SEQ

SEQVITVR TABVLA
Distinctionum & Quæstionum libri
quarti Sententiarum.

Præfatio.
Distinctio prima.
Quæstio prima.
Vtrum sit sacramentum, ubi præmissa ratione nominis ponuntur tres descriptiones Augustini, Hugonis de sancto victore, & magistri sententiarum.
Quæstio secunda.
Vtrum genus humanum indigeret sacramentis ubi determinatur de tempore indigentiae.
Quæstio tertia.
Vbi sacramenta consistant in rebus & verbis.
Quæstio quarta.
Vtrum in sacramentis nouæ legis sit aliqua virtus inherens causatiua gratiæ, characteris ornatus, vel cuiuscunque alterius dispositionis.
Quæstio quinta.
Vtrum sacramenta veteris legis conferrebant gratiam.
Quæstio sexta.
Vtrum circumcisio fuit conuenienter instituta, ubi agitur de tempore & populo, & de ritu circumcisionis.
Quæstio septima.
Vtrum circumcisio auferret culpam originale, & conferret gratiam.
Quæstio octaua.
Vtrum ante circumcisionem ad salutem paruulorum sufficeret sola fides interior parentum, an requireretur signum exterius.
Quæstio nona.
Vtrum sacramenta legalia cessauerint in aduentu Christi.
Distinctio secunda.
Quæstio prima.
Vtrum omnia sacramenta nouæ legis fuerint immediatè à deo instituta.
Quæstio secunda.
Vtrum sint plura vel pauciora sacramenta quam septem, & de ordine sacramentorum.
Quæstio tertia.
Vtrum baptismus Ioannis fuerit sacramentum à deo institutum, ubi dicitur qualis fuit ille baptismus quantum ad materiam & ad formam, & à quo fuerit institutus.
Quæstio quarta.
Vtrum baptisati baptismus Ioannis debuerint rebaptisari baptismus 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 fictione ab eo qui fidei baptismum suscepit, talis consequatur baptismi effectum.
Quæstio quinta.
Vtrum carentibus usu 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 vicem baptismi aquæ.
Distinctio quinta.
Quæstio prima.
Vtrum à malis ministris possit conferri verus baptismus.
Quæstio secunda.
Vtrum malus minister baptizando peccet.

Quæstio tertia.
Vtrum Christus secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiore effectum sacramentorum.
Quæstio quarta.
Vtrum Christus possit 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 catholicismus debeat præcedere baptismum.
Quæstio quarta.
Vtrum exorcismus debeat præcedere baptismum, & vtrum sit alicuius efficacæ.
Distinctio septima.
Quæstio prima.
Vtrum confirmatio sit sacramentum.
Quæstio secunda.
Vtrum chrisma sit materia conueniens huius sacramenti confirmationis.
Quæstio tertia.
Vtrum aliquis non ordinatus possit sacramentum confirmationis conferre.
Quæstio quarta.
Vtrum ex commissione papæ sacramentum confirmationis possit ab alio quam 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 connexæ.
Quæstio quarta.
Vtrum corpus Christi possit licite sumi post medicinam, 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 eucharistiam illi quem sit esse in peccato mortali.
Distinctio decima.
Quæstio prima.
Vtrum corpus Christi natum de virgine sit realiter in sacramento 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 conuersionem panis in ipsum, vel vtrum cum corpore Christi remaneat substantia panis.
Quæstio secunda.
Vtrum deus possit conuvertere quodlibet in quodlibet.
Quæstio tertia.
Qualis sit conuersio substantiæ panis & vini in corpus & sanguinem Christi.
Quæstio quarta.
Vtrum panis de frumento & vinum vitis sint conueniens materia eucharistiæ.
Quæstio quinta.
Vtrum aqua miscenda sit vino in sacramento eucharistiæ.
Quæstio sexta.
Vtrum sacerdos possit consecrare panem & vinum in quacunque quantitate.
Quæstio septima.
Vtrum sacerdos intendens consecrare tantum decem hostias, si

Aa iij inuen

indignat undecim, an undecima sit consecrata.
Distinctio decima secunda.
Questio prima.
 Vtrum deus possit facere quodlibet accidens sine subiecto.
Questio secunda.
 Vtrum species sacramentales possint aliquid naturaliter immutare.
Questio tertia.
 Vtrum designat esse sanguis Christi per admixtionem noui vini specibus vini consecrati.
Questio quarta.
 Vtrum effectus eucharistiae sit augmentum gratiae seu charitatis.
Questio quinta.
 Vtrum sit laudabile sumere sacramentum eucharistiae omni die.
Distinctio decima tertia.
Questio prima.
 Vtrum consecratio huius sacramenti proprie conueniat sacerdotibus.
Questio secunda.
 Vtrum liceat sacerdotibus penitus cessare a celebratione missae.
Questio tertia.
 Vtrum plures sacerdotes possint eadem hostiam consecrare.
Questio quarta.
 Vtrum soli sacerdotibus liceat sacramenta eucharistiae populo ministrare.
Questio quinta.
 Vtrum haeretici sint tolerandi.
Distinctio decima quarta.
Questio prima.
 Vtrum poenitentia sit virtus.
Questio secunda.
 Vtrum poenitentia sit virtus generalis.
Questio tertia.
 Vtrum poenitentia sit sacramentum.
Questio quarta.
 Vtrum poenitentia debeat solemnizari.
Questio quinta.
 Vtrum effectus poenitentiae bene assignentur.
Questio sexta.
 Vtrum aliquis possit excidere a vera poenitentia.
Distinctio decima quinta.
Questio prima.
 Vtrum homo possit satisfacere deo de aliquo peccato mortali.
Questio secunda.
 Vtrum aliquis possit satisfacere de vno peccato non satisfaciendo de altero.
Questio tertia.
 Vtrum bona opera facta extra charitatem sint alicuius boni temporalis meritoria.
Questio quarta.
 Vtrum bona opera facta extra charitatem mereantur diminutionem poenae inferni.
Questio quinta.
 Vtrum satisfactio debeat fieri per opera poenalia.
Questio sexta.
 Vtrum elemosyna sit pars satisfactionis.
Questio septima.
 Vtrum elemosynae spirituales sint potiores corporalibus, an e contrario.
Questio octaua.
 A quibus personis debeat fieri elemosyna, & quibus personis sit danda, & de quibus rebus sit facienda.
Questio nona.
 Vtrum ieiunia per ecclesiam instituta sint sub praecepto.
Questio decima.
 Vtrum omnes teneantur ad seruandum ieiunia ab ecclesia instituta.
Questio undecima.
 Vtrum comedens tempore ieiunij plus quam semel qualibet vice peccet mortaliter.
Questio decima secunda.
 Vtrum oratio sit in praecepto.
Distinctio decima sexta.
Questio prima.
 Vtrum contritio, confessio & satisfactio sint partes poenitentiae.
Questio secunda.
 Vtrum peccatum veniale possit remitti sine mortali.
Questio tertia.
 Vtrum circumstantiae possint mutare speciem peccati, vel eam intendere seu minuire.
Questio quarta.
 Vtrum omnes circumstantiae peccatorum sint confitendae.

Questio quinta.
 Vtrum ludii, spectacula, militia, negotiatio, impediunt poenitentiam.
Distinctio decima septima.
Questio prima.
 Vtrum illa quae concurrunt ad iustificationem impij sint simul, vel habeant ordinem quo vnum precedat alterum.
Questio secunda.
 Vtrum in contritione ante confessionem & satisfactionem remittatur culpa.
Questio tertia.
 Vtrum per contritionem dimittatur aliquid de poena culpa seu peccato debita.
Questio quarta.
 Vtrum dolor contritionis debeat esse maximus.
Questio quinta.
 Vtrum vere contritus plus debeat eligere poenam inferni, aut omnino non esse, quam peccare.
Questio sexta.
 Vtrum fortis secundum fortitudinem virtutis moralis debeat vel ei liceat in quocunque casu eligere mortem.
Questio septima.
 Vtrum culpa sit magis odiosa fidei quia est offensua dei, quam quia est nociua sibi.
Questio octaua.
 Quo iure confessio sit introducta.
Questio nona.
 Vtrum confessio sit ad salutem necessaria.
Questio decima.
 Vtrum peccator postquam peccauit, statim teneatur conteri & confiteri habita copia sacerdotis.
Questio undecima.
 Vtrum sit necessarium confiteri sacerdoti, an sufficiat alteri confiteri.
Questio decima secunda.
 Vtrum necessarium sit confiteri proprio sacerdoti & non alij etiam habenti privilegium vel mandatum.
Questio decima tertia.
 Vtrum confessio facta ab illo qui non poenitet valeat, an oporteat eum iterum confiteri.
Questio decima quarta.
 Vtrum confitens & non poenitens impleat praeceptum ecclesiae de confitendo semel in anno.
Questio decima quinta.
 Vtrum confessio debeat fieri integraliter vni & eidem.
Distinctio decima sexta.
Questio prima.
 Vtrum clauis sint in ecclesia.
Questio secunda.
 Quid sit usus clauium.
Questio tertia.
 Vtrum ecclesia debeat vti excommunicatione.
Questio quarta.
 Vtrum sententia excommunicationis iniuste lata liget.
Questio quinta.
 Vtrum scienter participans cum excommunicato peccet mortaliter.
Distinctio decima nona.
Questio prima.
 Vtrum soli sacerdotes noui testamenti habeant clauis.
Questio secunda.
 Vtrum quilibet sacerdos possit vti clauis in quemlibet.
Questio tertia.
 Vtrum correctio fraterna cadat sub praecepto.
Questio quarta.
 Vtrum in correctione fraterna debeat secreta mentio precedere denunciationem.
Distinctio vigesima.
Questio prima.
 Vtrum ille qui implet poenitentiam a sacerdote sibi iniunctam sit totaliter liberatus.
Questio secunda.
 Vtrum vnus possit pro alio satisfacere.
Questio tertia.
 Vtrum indulgentiae aliquid valeant.
Questio quarta.
 Vtrum indulgentiae tantum valeant quantum sonant.
Questio quinta.
 Quis possit dare indulgentias.
Distinctio vigesima prima.
Questio prima.
 Vtrum post hanc vitam peccata aliqua remittantur quo ad culpam.

Questio secunda.
 Vtrum veniale adiunctum mortali in damnatis puniatur poena aeterna.
Questio tertia.
 Vtrum confessio generalis aliquid valeat.
Questio quarta.
 Vtrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae audit in confessione.
Distinctio vigesima secunda.
Questio prima.
 Vtrum peccata dimissa per poenitentiam redeant persequentem culpam.
Questio secunda.
 Vtrum haec forma sit conueniens sacramento poenitentiae, Ego te absoluo, &c.
Distinctio vigesima tertia.
Questio prima.
 Vtrum extrema unctio sit sacramentum.
Questio secunda.
 Vtrum oleum consecratum per episcopum sit conueniens materia huius sacramenti.
Questio tertia.
 Vtrum sacerdos sit proprius minister sacramenti extremae unctionis.
Questio quarta.
 Vtrum hoc sacramentum debeat dari sanis.
Distinctio vigesima quarta.
Questio prima.
 Vtrum ordo sit sacramentum.
Questio secunda.
 Vtrum sint tantum septem ordines.
Questio tertia.
 Vtrum in singulis ordinibus imprimatur character.
Questio quarta.
 Vtrum corona sit ordo.
Questio quinta.
 Vtrum in ecclesia sit aliqua potestas maior sacerdotali.
Distinctio vigesima quinta.
Questio prima.
 Vtrum omnis episcopus possit conferre ordines.
Questio secunda.
 Vtrum mulier vel puer possint ordinari.
Questio tertia.
 Vtrum sit licitum spiritualia vendere vel emere precio temporalis.
Questio quarta.
 Vtrum simonia committatur illis tribus modis consuetis assignari, scilicet per munus a manu, per munus a lingua, & per munus ab obsequio.
Questio quinta.
 Vtrum praelatus aliquis possit excusari a vitio simoniae conferendo pro pecunia simplicem canonicatum, vel simplex beneficium, cui non sit annexa cura animarum, vel sacerdos.
Distinctio vigesima sexta.
Questio prima.
 Vtrum matrimonium sit licitum.
Questio secunda.
 Vtrum matrimonium cadat sub praecepto.
Questio tertia.
 Vtrum matrimonium sit sacramentum.
Distinctio vigesima septima.
Questio prima.
 Vtrum consensus expressus per verba de praesenti causet matrimonium.
Questio secunda.
 Vtrum matrimonium soluiatur per religionis ingressum.
Questio tertia.
 Vtrum conuenienter assignetur tempus sponsalium, scilicet quod possint contrahi post septennium.
Questio quarta.
 Vtrum cum bigamo liceat dispensare.
Distinctio vigesima octaua.
Questio prima.
 Vtrum consensus de futuro cum copula carnali sequente sufficiat ad matrimonium.
Questio secunda.
 Vtrum consensus de praesenti conditionatus faciat matrimonium.
Distinctio vigesima nona.
Questio prima.
 Vtrum consensus possit esse coactus, vel vtrum voluntas possit cogi ad consensum, vel ad quemcunque alium actum.
Questio secunda.
 Vtrum consensus coactus sufficiat ad matrimonium contrahendum.

Distinctio trigesima.
Questio prima.
 Vtrum error impediatur matrimonium.
Questio secunda.
 Vtrum decuerit beatum virginem matrimonio copulari.
Distinctio trigesima prima.
Questio prima.
 Vtrum matrimonium indigeat aliquibus bonis excusantibus ipsum.
Questio secunda.
 Vtrum praedicta bona sint de necessitate sacramenti matrimonij.
Questio tertia.
 Vtrum fides, proles & sacramentum sufficerent excusare actum conjugalem.
Questio quarta.
 Vtrum sine praedictis bonis possit actus matrimonij a praecepto totaliter excusari.
Distinctio trigesima secunda.
Questio prima.
 Vtrum quilibet coniugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti.
Questio secunda.
 Vtrum vnus coniugum sine licentia alterius possit continentiam vouere.
Distinctio trigesima tertia.
Questio prima.
 Vtrum licitum sit vel aliquando fuerit habere plures uxores.
Questio secunda.
 Vtrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.
Questio tertia.
 Vtrum in veteri lege licitum fuerit viro uxorem repudiare.
Questio quarta.
 Vtrum virginitas sit praefenda matrimonio.
Distinctio trigesima quarta.
Questio prima.
 Vtrum matrimonio sint assignanda aliqua impedimenta.
Questio secunda.
 Vtrum impotentia ad actum matrimonij impediatur matrimonium.
Distinctio trigesima quinta.
Questio prima.
 Vtrum liceat uxorem dimittere causa fornicationis.
Questio secunda.
 Vtrum dimittens uxorem ob fornicationem possit alteram ducere.
Distinctio trigesima sexta.
Questio prima.
 Vtrum seruitus impediatur matrimonium.
Questio secunda.
 Vtrum seruitus possit contrahere matrimonium sine consensu domini sui.
Distinctio trigesima septima.
Questio prima.
 Vtrum sacerdos impediatur matrimonium.
Questio secunda.
 Vtrum occisio uxoris impediatur matrimonium.
Distinctio trigesima octaua.
Questio prima.
 Vtrum votum solenne impediatur matrimonium contrahendum, & dirimat contractum.
Questio secunda.
 Vtrum in solenni voto continentiae possit papa dispensare.
Questio tertia.
 Vtrum omne scandalum sit peccatum.
Questio quarta.
 Vtrum bona spiritualia sint dimittenda propter peccatum.
Distinctio trigesima nona.
Questio prima.
 Vtrum fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli.
Questio secunda.
 Vtrum coniunx conuersus ad fidem possit dimittere infidelem nolentem cohabitare cum eo sine contumelia creatoris, & absque eo quod pertrahat ad errorem.
Distinctio quadragesima.
Questio prima.
 Vtrum consanguinitas impediatur matrimonium.
Distinctio quadragesima prima.
Questio prima.
 Vtrum affinitas impediatur matrimonium.
Questio secunda.
 Vtrum ex sponsalibus trahatur aliquod vinculum continentiae quod possit matrimonium impedire.

Quæstio tertia.
Vtrum aliqua proles sit illegitima.
Quæstio quarta.
Vtrum matrimonium contractum inter affines vel consanguineos sit dimittendum.
Distinctio quadragesima secunda.
Quæstio prima.
Vtrum spiritalis cognatio impediat matrimonium.
Quæstio secunda.
Vtrum cognatio legalis impediat matrimonium.
Quæstio tertia.
Vtrum secundæ nuptiæ sint licitæ.
Distinctio quadragesima tertia.
Quæstio prima.
Vtrum idem homo possit resurgere.
Quæstio secunda.
Vtrum aliquid corruptum possit per naturam idem numero reparari.
Quæstio tertia.
Vtrum illud cuius essentia totaliter perit vel per annihilationem, vel per corruptionem possit virtute diuina idem numero reparari.
Quæstio quarta.
Vtrum resurrectio mortuorum fiet in instanti, an in corpore.
Distinctio quadragesima quarta.
Quæstio prima.
Vtrum ad hoc quod idem homo resurgat, requiratur quod formetur corpus eius eisdem pulueribus in quos fuit resolutum.
Quæstio secunda.
Vtrum omnes tam boni quam mali integraliter resurgent.
Quæstio tertia.
Vtrum corpora resurgant sine deformitatibus quas habuerunt hic.
Quæstio quarta.
Vtrum corpora bonorum sint futura impassibilia per aliquam formam sibi inexistentem.
Quæstio quinta.
Vtrum per aliquam formam sibi inhaerentem corpus gloriosum possit simul esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.
Quæstio sexta.
Vtrum virtute diuina corpus gloriosum possit esse cum alio corpore glorioso vel non glorioso.
Quæstio septima.
Vtrum corpora gloriosa ratione suæ agilitatis possint moueri in instanti de loco ad locum.
Quæstio octaua.
Vtrum corpora gloriosa habeant claritatem.
Quæstio nona.
Vtrum ignis inferni sit corporeus.
Quæstio decima.
Vtrum corpora damnatorum post resurrectionem patiantur ab igne passione proprie dicta.
Quæstio undecima.
Vtrum animæ damnatorum ante resurrectionem corporum patiantur ab igne.
Distinctio quadragesima quinta.
Quæstio prima.
Vtrum suffragia viuorum prosint defunctis.
Quæstio secunda.
Vtrum suffragia prosint existentibus in inferno.
Quæstio tertia.
Vtrum suffragia facta pro aliquo ipsi soli valeant, & non aliis pro quibus non sunt.

Quæstio quarta.
Vtrum sancti cognoscant orationes nostras, quas ad eos dirigimus.
Distinctio quadragesima sexta.
Quæstio prima.
Vtrum iustitia sit in deo.
Quæstio secunda.
Vtrum poena æterna debeat peccato mortali.
Quæstio tertia.
Vtrum in punitione malorum concurrant diuina misericordia & iustitia.
Distinctio quadragesima septima.
Quæstio prima.
Vtrum generale iudicium sit futurum.
Quæstio secunda.
Vtrum in generali iudicio quilibet cognoscat peccata sua, & peccata aliorum.
Quæstio tertia.
Vtrum mundus sit purgandus per ignem eiusdem speciei cum igne nostro.
Distinctio quadragesima octaua.
Quæstio prima.
Vtrum Christus iudicabit in forma humana.
Quæstio secunda.
Vtrum diuinitas possit videri à malis sine gaudio.
Quæstio tertia.
Vtrum motus celi cessabit.
Distinctio quadragesima nona.
Quæstio prima.
Vtrum beatitudo consistat in bonis corporis.
Quæstio secunda.
Vtrum aliquis intellectus creatus possit videre deum clarè & manifestè visione intellectuali.
Quæstio tertia.
Vtrum beati videntes diuinam essentiam videant in ipsa omnia alia.
Quæstio quarta.
Vtrum beatitudo nostra consistat principaliter in visione diuinæ essentiae.
Quæstio quinta.
Vtrum deus possit esse immediatum obiectum delectationis.
Quæstio sexta.
Vtrum viatori manenti in statu viæ possit communicari visio dei intuitiua, quæ non sit beatifica.
Quæstio septima.
Vtrum beatitudo sanctorum sit futura maior post resurrectionem quam sit modo.
Quæstio octaua.
Vtrum omnes homines appetant summè & de necessitate salutem.
Distinctio quinquagesima.
Quæstio prima.
Vtrum in inferno sit tantum poena ignis.
Quæstio secunda.
Vtrum damnati vellent plus non esse, quam esse in miseria poenæ.
Quæstio tertia.
Vtrum beati videant penas damnatorum.

Finit tabula Distinctionum & Quæstionum quarti libri Sententiarum.

LVGDVNI,

Excudebat Bartholomæu
Frænus.



