

omnes habeat, sicut dicit Augustinus (VI de Trin., cap. IV). Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Præterea, nulla virtus est in dæmonibus. Fides informis est in dæmonibus; nam *dæmones credunt*; Jacob., II, 19. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat; non erit in eo perfecta conclusionum notitia; unde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcumque prontas insit concupiscibili ad bonum: propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. XII et XIII). Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. 4 hujus quæst., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essenziale prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quælibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essenziale prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

AD SECUNDUM dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectæ, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut imperantia naturali habilitati quæ inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

TERTIUM concedimus.

AD QUARTUM dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD QUINTUM dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

AD SEXTUM dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perfectientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII. — *Utrum idem sit habitus fidei informis et formatæ.* (II^a II^a, quæst. IV, art. 4.)

Septimo quaeritur, utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formatæ timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formatæ, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque.

3. Præterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accedens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Præterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacob., II, 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vitæ, tollitur fides informis, et ita non fit formatæ.

5. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accedens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Præterea, quæcumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formatæ differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et specie et numero.

7. Præterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fides informis et formatæ sunt diversi actus; scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Præterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formatæ tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formatæ sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac., II, 26, dicitur: *Fides sine operibus mortua est*; Glossa, *quibus reviviscit*. Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur et reviviscit.

Præterea, res non diversificantur penes ea quæ sunt extra essentiam rerum. Sed caritas est extra essentiam fidei. Ergo ex hoc quod est sine caritate vel cum caritate, non diversificatur habitus fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dicunt, quod habitus qui fuit informis, nunquam efficitur formatus; sed cum ipsa gratia infunditur quidam novus habitus, qui est fides formata; et eo adveniente, habitus fidei informis discedit. Sed hoc non potest esse, quia nihil expellitur nisi per suum oppositum. Si igitur per habitum fidei formatæ expellitur habitus fidei informis; cum non opponitur ei ratione informitatis, oportebit ipsam informitatem esse de essentia fidei informis et sic erit per essentiam suam malus habitus, nec poterit esse donum Dei. Et præterea, quando peccat aliquis mortaliter, tollitur gratia et fidei formata, tamen videmus fidem remanere. Nec est probabile quod dicunt, quod tunc iterum donum fidei informis ei infundatur; quia sic ex hoc ipso quod aliquis peccat, disponderetur ad recipiendum aliquod donum a Deo.

Alii dicunt quod non tollitur habitus, sed tantum actus fidei informis, adveniente caritate. Sed hoc non potest stare; quia sic habitus remaneret otiosus; et præterea, cum actus fidei informis non habeat essentialem contrarietatem ad actum fidei formatæ, non potest per eum impediiri. Nec potest iterum dici, quod uterque actus et habitus simul sit; quia omnem actum quem facit fides informis, potest facere fides formata; unde idem actus esset a duobus; quod non contingit.

Et ideo dicendum cum aliis, quod fides informis manet adveniente caritate, et ipsamet formatur; et sic sola informitas tollitur. Quod sic potest videri. In potentiis enim vel habitibus, ex duobus attenditur diversitas: scilicet ex objectis, et ex diverso modo agendi. Diversitas autem objectorum diversificat potentias et habitus essentialiter; sicut visus differt ab auditu, et castitas a fortitudine. Sed quantum ad modum agendi non diversificantur potentia vel habitus per essentiam, sed secundum completum et incompletum: quod enim aliquis clarius vel minus clare videat, vel opus castitatis promptius vel minus prompte exerceat, non diversificat potentiam visivam, vel habitum castitatis; sed ostendit potentiam et habitum esse perfectionem, vel minus perfectum. Fides autem formata et informis non differunt in objecto sed solum in modo agendi. Fides enim formata perfecta voluntate assentit primæ veritati: fides autem informis imperfecta voluntate. Unde fides formata et informis non distinguuntur sicut duo diversi habitus; sed sicut habitus perfectus et imperfectus. Unde, cum idem habitus qui prius fuit imperfectus, possit fieri perfectus; ipse habitus fidei informis fit formatus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod gratia non habet minorem efficaciam cum infunditur fideli quam infideli; sed hoc est per accidens: quia in eo qui tunc habet fidem, non alium habitum fidei causat, quia ipsum invenit: sicut ex doctrina alienius doctentis docetur inscius; sed sciens non acquirit novum habitum, sed in scientia prius habita fortificatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod timor servilis non excluditur adveniente caritate quantum ad substantiam doni, sed quantum ad servilitatem. Sic fides quantum ad informitatem formatur solum adveniente gratia.

AD TERTIUM dicendum, quod quamvis accidens non possit alterari; subjectum tamen accidentis secundum aliquod accidens alteratur; et sic accidens variari dicitur, sicut albedo fit major vel minor, subjecto secundum albedinem alterato.

AD QUARTUM dicendum, quod adveniente vita, non oportet quod tollatur mortuum, sed mors; et ita non tollitur fides informis, sed informitas, per caritatem.

AD QUINTUM dicendum, quod quamvis ex duobus accidentibus non fiat unum, tamen unum accidens potest per aliud perfici, sicut color per lucem; et sic fides per caritatem perficitur.

AD SEXTUM dicendum, quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia; sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis, et imperfectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal.

AD SEPTIMUM dicendum, quod credere Deo et credere Deum et credere in Deum non nominant diversos actus, sed diversas circumstantias ejusdem actus virtutis. In fide enim est aliquid ex parte cognitionis, prout fides est argumentum; et sic, quantum ad huiusmodi argumentationis principium, actus fidei dicitur credere Deo: ex hoc enim movetur ad assentiendum credere alicui, quia est divinitus dictum. Sed quantum ad conclusionem cui assentit, dicitur credere Deum: veritas enim prima est proprium objectum fidei. Sed quantum ad id quod est voluntatis, dicitur actus fidei credere in Deum. Non est autem actus virtutis perfecte, nisi has omnes circumstantias habeat.

AD OCTAVUM dicendum, quod fides formata tollitur fornicatione, et aliis peccatis mortalibus, excepto peccato infidelitatis, non quantum ad substantiam habitus, sed quantum ad formam tantum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum proprium objectum fidei sit veritas prima.* (II^o II^o part., quæst. I, art. 1.)

Octavo quaeritur, utrum objectum fidei proprium sit veritas prima; et videtur quod non. In symbolo enim fides explicatur. Sed in symbolo ponuntur multa quæ ad creaturam pertinent. Ergo non tantum veritas prima est objectum fidei.

2. Sed dicendum, quod ea quae ad creaturas pertinent, in symbolo posita, se habent ad fidem quasi per accidens et secundario. — Sed contra consideratio alicujus scientiae ad omnia illa per se extenditur ad quae extenditur efficacia propria mediæ a quo procedit. Sed medium fidei est hoc quod credit Deo aliquid dicenti; ex hoc enim movetur fidelis ad assentiendum, quod putat aliquid a Deo esse dictum. Deo autem credendum est non tantum de veritate prima, sed de qualibet alia veritate. Ergo qualibet veritas est per se materia et objectum fidei.

3. Præterea, actus penes objecta distinguuntur. Sed actus fidei et visio Dei per essentiam, sunt actus diversi. Cum ergo objectum visionis prædictæ sit ipsa veritas prima, non erit objectum actus fidei.

4. Præterea, veritas prima sic se habet ad fidem sicut lumen ad visum. Lumen autem per se non est objectum visus, sed magis color in actu, ut Philosophus dicit (II de Anima, com. vii et seq.). Ergo nec veritas prima est objectum per se fidei.

5. Præterea, fides est complexorum; his enim solum tanquam veris aliquis assentire potest. Sed veritas prima est incomplexa. Ergo objectum fidei non est veritas prima.

6. Præterea, si per se objectum fidei esset veritas prima, nihil quod pure ad creaturam pertinet, ad fidem pertineret. Sed resurrectio carnis pure ad creaturam pertinet; et tamen inter articulos fidei computatur. Ergo non est per se tantum objectum fidei veritas prima.

7. Præterea, sicut visibile est objectum visus, ita credibile est objectum fidei. Sed multa alia sunt credibilia quam veritas prima. Ergo veritas prima non est per se objectum fidei.

8. Præterea, relativorum est eadem cognitio, propter hoc quod unum clauditur in intellectu alterius. Sed Creator et creatura ita dicuntur. Ergo eujusmodi habitus cognoscitivi est objectum Creator, ejusdem erit objectum creatura; et ita non potest esse quod veritas prima solummodo sit fidei objectum.

9. Præterea, in qualibet cognitione illud in quod deducimur, objectum est; illud autem per quod in ipsum deducimur, medium est. Sed in fide deducimur ad assentiendum aliquibus veritatibus de Deo et creaturis per veritatem primam, inquam credimus Deum esse veracem. Ergo veritas prima non se habet ut cognitivum objectum.

10. Præterea, sicut caritas est virtus theologialis, ita et fides. Sed caritas non solum pro objecto habet Deum, sed etiam proximum; unde et de dilectione Dei et proximi duo præcepta caritatis dantur. Ergo et fides habebit pro objecto non solum veritatem primam, sed etiam veritatem creatam.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod in patria videbitur res ipsas, hic autem intuemur rerum imagines. Sed visio fidei ad statum viæ pertinet. Ergo visio fidei est per imagines. Sed

imagines per quas intellectus noster videt, sunt res create. Ergo fidei objectum est veritas creatæ.

12. Præterea, fides est media inter scientiam et opinionem, ut patet per definitionem Hugonis de S.-Victore (in Apologia de Verbo incarnato, in princ.; et in summa Sententiar., tract. 1, cap. v). Sed scientia et opinio est de complexo. Ergo et fides; et ita non potest ejus objectum esse veritas prima, quæ simplex est.

13. Præterea, principium fidei videtur esse revelatio prophetica, per quam nobis divina annuntiata sunt. Sed prophetiæ objectum non est veritas prima, sed res create, quæ sub certa differentia temporis cadunt. Ergo nec fidei objectum est veritas prima.

14. Præterea, veritas contingens non est veritas prima. Sed aliqua veritas fidei est veritas contingens; Christum enim pati contingens fuit, cum esset dependens a libero arbitrio suo et Judæorum; et tamen de passione Christi est fides. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

15. Præterea, fides, proprie loquendo, non est nisi complexorum. Sed in quibusdam articulis fidei prima veritas cadit incomplexum; ut cum dicimus Deum passum vel mortuum. Non ergo tangitur ibi veritas prima ut fidei objectum.

16. Præterea, veritas prima comparatur ad fidem dupliciter: scilicet ut testificans, et ut id de quo est fides. Sed non potest poni ut objectum fidei ut est testificans; sic enim est extra fidei essentiam; nec iterum ut id de quo est fides; quia sic de quocumque epuntiabilia formentur, de veritate prima essent credibilia; quod patet esse falsum. Ergo veritas prima non est proprium fidei objectum.

Sed contra est quod Dionysius dicit (vii cap. de divinis Nominibus), quod *fides est circa simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem*. Sed talis non est nisi veritas prima.

Præterea, virtus theologica idem habet pro fine et objecto. Sed fidei finis est veritas prima, cujus apertam visionem fides meretur. Ergo et objectum ejus est veritas prima.

Præterea, Dionysius dicit, quod articulus est perceptio divini veritatis. Sed fides in articulis continetur. Ergo divina veritas est fidei objectum.

Præterea, sicut se habet caritas ad bonum, ita fides ad verum. Sed caritatis per se objectum est summum bonum; quia caritas diligit Deum, et proximum propter Deum. Ergo et objectum fidei est veritas prima.

Respondeo dicendum, quod per se objectum fidei veritas prima est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis nisi ille cujus actus semper est bonus; aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus

in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis quo infallibiliter verum dicitur; ratione cuius opinio non est virtus intellectnalis, sed scientia, et intellectus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. III, VI, et VII). Hoc autem fides non potest habere quod virtus ponatur, ex ipsa (1) rerum evidentia; cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adheret alicui testimonio, in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque Angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet quod fides, quæ virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhærere veritati quæ in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, ut dicit Dionysius, VII cap. de divinis Nomin. Veritas autem divinæ cognitionis hoc modo se habet: quod primo et principaliter est ipsius rei increatæ; creaturarum verum quodammodo consequenter; in quantum quidem cognoscendo se ipsum omnia alia cognoscit. Et ita fides, quæ hominem divinæ cognitioni conjungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale objectum; alia vero quæcumque sicut consequenter adjuncta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omnia illa quæ in symbolo ponuntur ad creaturam pertinentia, non sunt materia fidei, nisi secundum quod eis aliquid veritatis primæ adjungitur; ipsa enim passio non cadit sub fide nisi in quantum credimus eam divina virtute fieri.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum; tamen divinum testimonium, sicut et cognitio, primo et principaliter est de se ipso, et consequenter de aliis; Joan., XIV, 8: *Ego testimonium perhibeo de me ipso*. Unde fides est principaliter de Deo, consequenter de aliis.

AD TERTIUM dicendum, quod veritas prima est objectum visionis patriæ ut in sua specie apparens, fidei autem ut non apparens; unde etsi idem re sit utriusque actus objectum, non tamen est idem ratione; et sic formaliter differens objectum diversam speciem actus facit.

AD QUARTUM dicendum, quod lumen quodammodo est objectum visus, quodammodo non. In quantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquid corpus terminatur, per reflexionem, vel alio modo conjungitur, dicitur non esse per se visus objectum, sed magis color, qui semper est in corpore terminato; in quantum autem nihil nisi per lucem

(1) Al. quæ virtus ponitur ex ipsa, etc.

videri potest, lux ipsum visibile esse dicitur, ut idem Philosophus dicit (II de Anima., comment. LXVII et seq.); et sic veritas prima est per se fidei objectum.

AD QUINTUM dicendum, quod res cognita dicitur esse cognitionis objectum, secundum quod est extra cognoscentem in se ipsa subsistens; quamvis de re tali non sit cognitio nisi per id quod de ipsa est in cognoscente; sicut color lapidis, qui est visus objectum, non cognoscitur nisi per speciem ejus in oculo. Veritas igitur divina, quæ simplex est in se ipsa, est fidei objectum; sed eam intellectus noster accipit suo modo per viam compositionis; et sic, per hoc quod compositionis factæ tanquam veræ assentit, in veritatem primam tendit ut in objectum; et sic nihil prohibet veritatem primam esse fidei objectum, quamvis sit complexorum.

AD SEXTUM dicendum, quod resurrectio carnis, et alia hujusmodi, pertinent ad veritatem primam, in quantum divina virtute fiunt.

AD SEPTIMUM dicendum, quod omnia credibilia ex hoc quod a Deo sunt testificata, oportet principaliter esse de veritate prima, et secundario de rebus creatis, ut ex dictis, in corp. art., patet. Alia vero credibilia non sunt hujusmodi fidei objectum de qua nunc loquimur.

AD OCTAVUM dicendum, quod Creator non est objectum fidei sub ratione Creatoris, sed ut est veritas prima. Unde non oportet quod fidei per se objectum sit creatura; non enim quia eadem est cognitio domini et servi, in quantum hujusmodi; propter hoc quicumque novit aliquid circa dominum, novit aliquid circa servum.

AD NONUM dicendum, quod quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam, quia ipsa principaliter de se testificatur; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut objectum.

AD DECIMUM dicendum, quod caritas in proximo non diligit nisi Deum; unde ex hoc non sequitur quod caritatis objectum sit aliquid aliud quam summum bonum.

AD UNDECIMUM dicendum, quod imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei objectum, sed id per quod fides in suum objectum tendit.

AD DECIMUMSECUNDUM dicendum, quod quamvis fides sit de complexo quantum ad id quod in nobis est; tamen quantum ad id in quod per fidem ducimur sicut in objectum, est de simplici veritate.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod quamvis prophetia pro materia habeat res creatas et temporales, tamen pro fine habet rem increatam; ad hoc enim omnes prophetiæ revelationes ordinantur, etiam illæ quæ de rebus creatis fiunt, ut Deus cognoscatur a nobis. Et ideo prophetia inducit ad fidem

sicut ad finem; nec oportet quod sit idem prophetiæ et fidei objectum vel materia; sed si aliquando sit de eodem fides et prophetia, non tamen secundum idem; sicut de passione Christi fuit prophetia antiquorum et fides; sed prophetia quantum ad id quod erat in ea temporale, fides autem quantum ad id quod erat in ea æternum.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod de passione non est fides nisi secundum quod conjungit veritati æternæ; prout passio circa Deum consideratur. Unde ipsa passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinæ præsentie substât, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod propositionis subjectum se habet ad totam propositionem sicut materia; unde quamvis in talibus, cum dicimus, Deus est passus, solummodo nominet subjectum quid increatum, tota tamen propositio dicitur esse de re increata sicut de materia: et sic non removetur quod fides habeat veritatem primam pro objecto.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod pro tanto veritas prima dicitur esse fidei objectum, quia de ea est fides: nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile, sed illud solum de quo veritas divina testificatur: sicut etiam corpus mobile est subjectum naturalis Philosophiæ; nec tamen omnia enuntiabilia que de corpore mobili possunt formari, sunt scibilia; sed illa solum que ex principiis naturalis Philosophiæ manifestantur. Ipsum autem testimonium veritatis primæ se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IX. — *Utrum fides possit esse de rebus scitis.*

(II^a II^æ part., quæst. 1, art. 5.)

Nono queritur, utrum fides possit esse de rebus scitis; et videtur quod sic. Unumquodque enim potest esse scitum quod necessaria ratione potest probari. Sed secundum Richardum de Sancto Victore (lib. I de Sacram., tract. 1, cap. iv), ad omnia que credere oportet, non deest ratio non solum probabilis sed necessaria. Ergo de rebus creditis scientia haberi potest.

2. Præterea, lumen gratiæ divinitus infusum, est efficacius quam lumen nature. Sed ea que nobis manifestantur per lumen naturalis rationis, sunt a nobis scita vel intellecta, et non solum credita. Ergo et ea que innotescunt nobis per lumen fidei divinitus infusum, sunt a nobis scita, non solum credita.

3. Præterea, certius et efficacius est Dei testimonium quam hominis, quantumcumque scientis. Sed de eis que procedunt ex suppositione dicti alicujus scientis contingit habere scientiam; ut patet in scientiis subalternatis, que principia sua presupponunt a scientiis subalternantibus. Ergo multo fortius de his que

sunt fidei, habetur scientia, cum supponantur ex testimonio divino.

4. Præterea, quandocumque intellectus cogitur de necessitate ad assentiendum aliquibus, habet scientiam de his quibus assentit: processus enim ex necessariis scientiam facit. Sed his que sunt fidei aliquis credens, ex necessitate assentit: dicitur enim Jacob., II, 19, quod *dæmones credunt et contremiscunt*; quod non potest ex eorum voluntate fieri, cum ipsorum voluntas laudabilis esse non possit: et sic relinquitur quod de necessitate his que sunt fidei, consentiant. Ergo de his que sunt fidei, potest esse scientia.

5. Præterea, ea que sunt naturaliter cognita, sunt scita, vel certius cognita quam scita. Sed cognitio Dei naturaliter est omnibus inserta, ut Damascenus dicit (lib. I orth. Fidei, cap. 1 et III). Fides autem est ad cognoscendum Deum. Ergo ea que sunt fidei, possunt esse scita.

6. Præterea, plus distat opinio a scientia quam fides. Sed de eodem potest esse scientia et opinio; ut si aliquis unam et eandem conclusionem sciat per syllogismum demonstrativum et dialecticum. Ergo potest de eodem esse scientia et fides.

7. Præterea, Christum esse conceptum, est articulus fidei. Sed hoc Beata Virgo per experimentum scivit. Ergo potest idem esse scitum et creditum.

8. Præterea, Deum esse unum, ponitur inter credibilia. Sed hoc demonstrative probatur a philosophis; et ita potest esse scitum. Ergo de eodem potest esse fides et scientia.

9. Præterea, Deum esse, quoddam credibile est. Non autem credimus hoc propter hoc quod sit Deo acceptum: quia nullus potest existimare aliquid esse Deo acceptum, nisi prius existimet esse Deum qui acceptat; et sic existimatio qua quis existimat Deum esse, præcedit existimationem qua quis putat aliquid Deo esse acceptum, nec potest ex ea causari. Sed ad credendum ea que nescimus, ducimur per hoc quod credimus Deo acceptum. Ergo Deum esse, est creditum et scitum.

Sed contra, materia vel objectum fidei principale est veritas prima. Sed de prima veritate, idest de Deo, non potest hic esse scientia, ut videtur per Dionysium, I cap. de divin. Nomin. (non remote a princ.). Ergo non potest de eodem esse fides et scientia.

Præterea, scientia per rationem perficitur. Ratio autem vim fidei evacuat: *fides enim non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum* (ut inquit Gregorius, homil. xxvi in Evang.). Ergo fides et scientia non concurrunt in idem.

Præterea, I Cor., XIII, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Cognitio fidei ex parte est, idest imperfecta; cognitio autem scientiæ est perfecta. Ergo scientia fidem evacuat.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. cXLVII, olim CXII, cap. II et III), *creduntur illa quæ absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum testimonium quod eis perhibetur; videntur autem quæ præsto sunt vel animi vel corporis sensibus*. Quæ quidem doctrina evidens est in his quæ præsto sunt corporis sensibus; in quibus manifestum est quid præsto sit corporis sensibus, et quid non. Sed in sensibus animi cum quid præsto esse dicatur, magis latet; illa tamen præsto esse dicuntur intellectui quæ capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figuratur: talibus enim aliquis assentit non propter testimonium alienum, sed propter testimonium proprii intellectus. Illa vero quæ facultatem intellectus excedunt, absentia esse dicuntur a sensibus animi, unde intellectus in eis figi non potest; unde eis non possumus assentire propter proprium testimonium, sed propter testimonium alienum: et hæc proprie credita dicuntur. Unde fidei objectum est id quod est absens ab intellectu (creduntur enim absentia, sed videntur presentia, ut in eodem lib. (ubi sup.) Augustinus dicit) vel etiam res non apparens, id est res non visa: quia, ut dicitur Hebr., XI, 1, *fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*. Quandoquæque autem deficit ratio proprii objecti, oportet quod actus deficiat; unde, quam cito aliquid incipit esse præsens vel apparens, non potest ut objectum subesse actui fidei. Quæcumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem (1) in prima principia, quæ per se præsto sunt intellectui; et sic omnis scientia in visione rei presentis perficitur. Unde impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.

Sciendum autem, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem omnium hominum in statu viæ existentium; sicut Deum esse trinum, et hujusmodi: et de his est impossibile ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit hujusmodi propter testimonium Dei, cui hæc sunt præsto et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicujus: quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quæ de Deo demonstrative scribi possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et hujusmodi: et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habeant demonstrationes; et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes, non perreperunt; sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod de omni quod oportet credi, si non sit per se notum, habetur ratio non solum probabilis, sed etiam necessaria, quamvis eam nostram præsentiam contingat latere, ut ibidem dicit Richardus: unde rationes cre-

(1) *Al. relationem.*

dibilia sunt ignota nobis, sed Deo nota et beatis, qui de his non fidem, sed visionem habent.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale; non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte, sed imperfecte; et ideo, propter imperfectam participationem ejus, contingit quod non ducimur per illud in visionem horum ad quorum cognitionem datur; sed hoc erit in patria, quando perfecte illud lumen participabimus, ubi in lumine Dei videbimus lumen.

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum ejus cognitio continuatur quodammodo cum cognitione ejus qui habet scientiam subalternantem: nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quæ supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quæ ex principis suppositis de necessitate concluduntur; et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quæ concluduntur ex articulis fidei.

AD QUARTUM dicendum, quod dæmones non voluntate assentiant his quæ credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur verum esse quod fideles credunt; quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur, ut per hoc possint dici visionem eorum quæ creduntur, habere. Unde et credere æquivoce dicitur de hominibus fidelibus et dæmonibus: nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiæ infuso, sicut est in fidelibus.

AD QUINTUM dicendum, quod de Deo non est fides quantum ad id quod naturaliter de Deo est cognitum, sed quantum ad id quod naturalem excedit cognitionem.

AD SEXTUM dicendum, quod non videtur esse possibile quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit: et similiter non est possibile quod sit de eodem fides et scientia.

AD SEPTIMUM dicendum, quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerat, non potuit scire, sed credidit Angelo dicenti, Luc., I, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi*.

AD OCTAVUM dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non dicitur articulus fidei, sed præsuppositum a articulos: cognitio enim fidei præsupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divini essentia talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis hujusmodi, quæ probari non possunt, articulum constituit.

AD NONUM dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebatur, sed debilius existimabat; unde

possibile est quod aliquis antequam credat Deum, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod credatur eum esse. Et sic potest aliquis credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo; quamvis hoc etiam non sit articulus fidei; sed antecedens ad articulum, quia demonstrative probatur.

ARTICULUS X. — *Utrum necessarium sit homini habere fidem.*

(II^a II^a part., quæst. II, art. 3.)

Decimo quaeritur, utrum sit necessarium homini habere fidem; et videtur quod non. Utenim dicitur Deuter., xxxii, 4, *Dei perfecta sunt opera*. Sed non est aliquid perfectum nisi provideatur ei de his quæ sunt ei necessaria ad finem proprium consequendum. Ergo unicuique rei ex conditione naturæ suæ provisum sunt illa quæ sufficiunt ad ultimum finem consequendum. Sed ea quæ sunt fidei, sunt supra cognitionem hominum ex naturali conditione competentem. Ergo fides per quam huiusmodi accipiuntur sive cognoscuntur, non est homini necessaria ad suum finem consequendum.

2. Sed dicendum, quod homini ex sua conditione naturali sunt provisum illa quæ sunt necessaria ad naturalem finem consequendum, cuiusmodi est felicitas viæ, quæ ponitur a philosophis; non autem ad consequendum finem supernaturalem, qui est beatitudo æternæ. — Sed contra, homo ex natura conditionis suæ ad hoc factus est ut sit particeps æternæ beatitudinis: ad hoc enim Deus rationale creaturam capacem sui insinuit, ut habetur in II Sententiarum, dist. I. Ergo in ipsa natura debuerunt sibi esse indita principia per quæ ipsum finem consequi possit.

3. Præterea, sicut ad consequendum finem est necessaria cognitio, ita et operatio. Sed ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera quam in quæ ordinamur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo faciendâ: castitas enim infusa et acquisita eundem actum habere videntur, scilicet a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis alium habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad eadem perfectiori modo: et sic videtur quod habere fidem non apparentium rationum, non fuerit necessarium ad salutem.

4. Præterea, potentia non indiget habitu propter id ad quod naturaliter est determinata; sicut patet de potentis irrationalibus, quæ sine habitu medio sua opera faciunt, ut vis nutritiva et generativa. Sed humanus intellectus naturaliter determinatur ad cognoscendum Deum. Ergo non indiget habitu fidei ad hoc quod in cognitionem Dei ducatur.

5. Præterea, perfectius est quod per se ipsum potest consequi finem quam quod non potest per se ipsum. Sed alia animalia ex principiis naturalibus possunt consequi fines suos. Unde, cum homo sit eis perfectior, videtur quod cognitio naturalis sit ei sufficiens ad consequendum finem suum; et sic non indiget fide.

6. Præterea, illud quod reputatur in vitium, non est necessarium ad salutem. Sed quod aliquis sit credulus, reputatur in vitium; unde dicitur Eccli., xix, 4: *Qui cito credit, levis corde est*.

7. Præterea, cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum esse locutum per naturalem rationis instinctum quam per aliquem Apostolum vel Prophetam; cum hoc certissimum sit Deum esse auctorem totius nature. Ergo his quæ dicit ratio, magis debemus adherere quam his quæ prædicantur per Apostolos vel Prophetas, de quibus est fides. Cum igitur hæc interdum videantur dissonare ab his quæ ratio naturalis dicit, sicut cum dicunt Deum trinum et unum vel virginem concepisse, et alia huiusmodi; videtur quod non sit conveniens fidem habere de talibus.

8. Præterea, illud quod evacuat altero adveniente, non videtur propter illud esse necessarium: non enim evacuetur, nisi haberet aliquam oppositionem ad ipsum; oppositum autem non inducit ad suum oppositum, sed magis abducit. Sed fides evacuat, gloria adveniente. Ergo non est necessaria propter gloriam consequendum.

9. Præterea, nihil indiget, ad suum finem consequendum, eo per quod destruitur. Sed fides destruit rationem; ut enim dicit Gregorius (homil. xxvi in Evangel. a med.), *fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum*. Ergo ratio fide non indiget ad suum finem consequendum.

10. Præterea, hæreticus non habet habitum fidei. Sed contingit quod hæreticus aliqua vera credit quæ sunt supra facultatem rationis; sicut credit Filium Dei incarnatum, quamvis non credit eum passum. Ergo non est necessarius habitus fidei ad cognoscendum ea quæ sunt supra rationem.

11. Præterea, quando aliquid confirmatur per plura media, si unum illorum non habet firmitatem, tota confirmatio efficacia caret; ut patet in deductionibus syllogismorum, in quibus una de multis propositionibus falsa vel dubia existente, probatio inefficax est. Sed ea quæ sunt fidei, in nos per multa media devenerunt; a Deo enim dicta sunt Apostolis vel Prophetis, a quibus in successores eorum, et deinceps in alios, et sic usque ad nos pervenerunt per media diversa: non autem in omnibus istis mediis certum est esse infallibilem veritatem: quia cum homines fuerint, decipi et decipere potuerunt. Ergo nullam

certitudinem habere possumus de his quæ sunt fidei; et ita stultum videtur his assentire.

12. Præterea, illud non videtur necessarium ad vitam æternam consequendam quod meritum vitæ æternæ diminuit. Sed cum difficultas operetur ad meritum, habitus, qui facilitatem facit, meritum diminuit. Ergo habitus fidei non est necessarius ad salutem.

13. Præterea, potentiæ rationales sunt nobiliores quam naturales. Sed naturales non indigent habitibus ad suos actus. Ergo nec intellectus indiget habitu fidei ad suos actus.

Sed contra est quod dicitur Heb., II, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.*

Præterea, illud necessarium est ad salutem, quo non habito, homo damnatur. Sed fides est huiusmodi; Marc., ult., 16: *Qui non crediderit, condemnabitur.* Ergo fides est necessaria ad salutem.

Præterea, altior vita altiori cognitione indiget. Sed vita gratiæ est altior quam vita naturæ. Ergo indiget aliqua cognitione supernaturali, quæ est cognitio fidei.

Respondeo dicendum, quod habere fidem de his quæ sunt supra rationem, necessarium est ad vitam æternam consequendam. Quod hinc accipi potest. Non enim contingit aliquid de imperfecto ad perfectum adduci nisi per actionem alicujus perfecti; nec perfecti actio ab imperfecto statim recipitur in principio perfecte; sed primo quidem imperfecte, postea perfecte, et sic deinde quousque ad perfectionem perveniat. Et hoc quidem manifestum est in omnibus rebus naturalibus quæ per successiorem temporis aliquam perfectionem consequuntur. Et similiter videmus in operibus humanis, et præcipue in disciplinis. In principio enim homo imperfectus est in cognitione; ad hoc autem quod perfectionem scientiæ consequatur, indiget aliquo instructe, qui eum ad perfectionem scientiæ ducat; quod facere non posset, nisi ipse perfecte scientiam haberet utpote comprehendens rationes eorum quæ sub scientiam cadunt. Non autem in principio suæ doctrinæ statim ei qui instruit, tradit rationes subtilium de quibus instruere intendit; quia tunc statim in principio scientiam haberet perfecte qui instruitur; sed tradit ei quedam, quorum rationes tunc, cum primo instruitur discipulus, nescit; sciet autem postea perfectus in scientia. Et ideo dicitur, quod oportet ad discentem credere: et aliter ad perfectam scientiam pervenire non posset, nisi scilicet supponeret ea quæ sibi in principio traduntur, quorum rationes tunc capere non potest. Ultima autem perfectio ad quam homo ordinatur, consistit in perfecta Dei cognitione: ad quam quidem pervenire non potest nisi operatione et instructione Dei, qui est sui perfectus cognitor. Perfectæ autem cognitionis statim homo in sui principio capax non est; unde

oportet quod accipiat per viam credendi aliqua, per quæ inducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem. Quorum quedam talia sunt, quod in hac vita de eis perfecta cognitio haberi non potest, quæ totaliter vim humanæ rationis excedunt: et ista oportet credere quamdiu in statu viæ sumus; videbimus autem ea perfecte in statu patriæ. Quædam vero sunt ad quæ etiam in hac vita perfecte cognoscenda possumus pervenire, sicut illa quæ de Deo demonstrative probari possunt; quæ tamen a principio necesse est credere, propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses ponit. Quarum prima est profunditas et subtilitas istorum cognoscibilium, quæ sunt remotissima a sensibus: unde homo non est idoneus in principio ea cognoscere perfecte. Secunda causa est debilitas humani intellectus in sui principio. Tertia vero est multitudo eorum quæ præexiguntur ad istorum demonstrationem, quæ homo non nisi in longissimo tempore addiscere potest. Quarta est indispositio ad sciendum, quæ inest quibusdam propter pravitatem complexionis. Quinta est necessitas occupationum ad providendum necessaria vita. Ex quibus omnibus apparet quod, si oporteret per demonstrationem solummodo accipere ea quæ necessaria sunt cognoscere de Deo, paucissimi ad hoc pervenire possent, et hi etiam non nisi post longum tempus. Unde patet quod salubriter est hominibus via fidei provisã, per quam patet omnibus facilis aditus ad salutem secundum quodcumque tempus.

AD PRIMUM dicendum, quod homini in conditione suæ naturæ perfecte providetur, in quantum ad illum finem consequendum qui est in potestate naturæ, dantur principia sufficientia, quæ sunt causa illius finis. Ad finem autem qui facultatem naturæ excedit, dantur principia, non quæ sunt causa finis, sed quibus homo est capax eorum per quæ perveniunt ad finem; ut enim dicit Augustinus (lib. I de Prædest. Sanct., cap. v non procul a fin.), *posse habere fidem et caritatem, naturæ est hominum; habere autem, est gratiæ fidelium.*

AD SECUNDUM dicendum, quod ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate; et ideo non oportet quod principia naturæ sufficiant ad finem illum consequendum; nisi fuerint adjuncta donis superadditis ex divina liberalitate.

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui distat a fine, potest habere cognitionem finis, et affectionem; non autem operari circa finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad perveniendum in finem supernaturalem in statu viæ indigemus fide, quæ ipsum finem cognoscamus, ad quem cognitio naturalis non attingit. Sed ad ea quæ sunt ad finem, virtus naturalis attingit, non tamen prout sunt ordinata in finem illum; et ideo non indigemus habitibus infusus ad operandum alia quam quæ

dictat (1) ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo faciendi; non sic autem est ex parte cognitionis, ratione supra dicta.

AD QUARTUM dicendum, quod ad ea quæ sunt fidei, non naturaliter determinatur intellectus quasi ea naturaliter cognoscatur; sed quodammodo naturaliter ordinatur in ipsa cognoscenda, sicut natura dicitur ordinari ad gratiam ex divina institutione; unde hoc non removet quin habitu fidei indigeamus.

AD QUINTUM dicendum, quod homo perfectior est aliis animalibus, nec tamen determinata sunt sibi ab ipsa natura quæ sunt necessaria ad finem consequendum, sicut aliis animalibus, propter duas rationes. Primo, quia homo ad altiorem finem ordinatur; et ideo etiam si pluribus auxiliis indigeat ad ipsum consequendum, et sibi naturalia principia non sufficient, nihilominus perfectior erit. Secundo, quia hoc ipsum est in homine perfectionis, quia multiplices vias potest habere ad consequendum finem suum. Unde non poterat ei una via naturalis determinari sicut aliis animalibus; sed loco omnium quæ natura aliis animalibus providit, data est homini ratio, per quam et necessaria hujus vitæ sibi parare potest, et disponere se ad recipienda auxilia divinitus futuræ vitæ.

AD SEXTUM dicendum, quod esse credulum in vitium sonat, quia designat superfluitatem in credendo, sicut esse bibulum superfluitatem in bibendo; ille autem qui credit Deo, non excedit modum in credendo, quia ei non potest nimis credi; unde ratio non sequitur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod per Apostolos et Prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dicitur; dicitur tamen aliquid quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet; sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, quod diameter sit asimeter costæ; quæ tamen sapienti rationabilia apparent.

AD OCTAVUM dicendum, quod fides evacuat in gloria propter id quod est imperfectionis in ipsa; et secundum hoc habet aliquam oppositionem ad perfectionem gloriæ; sed quantum ad id quod est cognitionis in fide est necessaria ad salutem. Hoc enim non est inconveniens ut aliqua imperfecta quæ ordinantur ad perfectionem finis, cessent proveniente fine; sicut motus veniente quiete, quæ est ejus finis.

AD NONUM dicendum, quod fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, ut dictum est, in corp. et ad 7 argum.

AD DECIMUM dicendum, quod hæreticus non habet habitum fidei, etiam si unum solum aëreum discredat; habitus enim infusi per unum actum contrarium tolluntur. Fidei etiam habitus hanc efficaciam habet, ut per ipsum intellectus fidelis deli-

(1) Edit. Rom. quam distat.

neatur ne contrariis fidei assentiat; sicut et castitas refrenat a contrariis castitati. Quod autem hæreticus aliqua credit quæ supra naturalem cognitionem sunt, non est ex aliquo habitu infuso; quia ille habitus dirigere eum in omnia credibilia æqualiter; sed est ex quadam æstimatione humana; sicut pagani aliqua supra naturam de Deo credunt.

AD UNDECIMUM dicendum, quod omnia media per quæ fides ad nos venit, suspicione caret. Prophetis etiam et Apostolis credimus ex hoc quod eis Dominus testimonium perhibuit miracula faciendo, ut dicitur Marc., ult., 20: *Sermonem confirmante sequentibus signis*. Successoribus autem eorum non credimus nisi in quantum nobis annuntiant ea quæ illi in scriptis reliquerunt.

AD DUODECIMUM dicendum, quod duplex est difficultas; quædam ex conditione ipsius operis; et talis difficultas operatur ad meritum; alia est ex indispositione et tarditate voluntatis; et talis potius diminuit meritum; et hanc aufert habitus, et non primam.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinate ad unum, et non indigent habitu determinante, sicut rationales, quæ sunt ad opposita.

ARTICULUS XI. — *Utrum sit necessarium aliquid explicitè credere.* (1^a 2^a, quæst. xi, art. 5.)

Undecimo quæritur, utrum sit necessarium explicitè credere; et videtur quod non. Illud enim non est ponendum, quod posito sequitur inconveniens. Sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem quod aliquid explicitè credatur, sequitur inconveniens. Possibile est enim aliquem nutrire in silvis, vel inter lupos; et talis non potest explicitè aliquid de fide cognoscere; et sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur; quod est inconveniens; et sic non videtur quod sit necessarium aliquid explicitè credere.

2. Præterea, ad illud quod non est in potestate nostra, non tenemur. Sed ad hoc quod explicitè aliquid credamus, indigemus auditu interiori vel exteriori; *fides* enim est *ex auditu*, ut dicitur Rom., x, 17; et audire non est in potestate alicujus, nisi sit qui loquatur; et sic non est de necessitate salutis, quod aliquid explicitè credatur.

3. Præterea, illa quæ sunt subtilissima, non sunt rudibus tradenda. Sed nulla sunt subtiliora et altiora his quæ rationem excedunt; qualia sunt articuli fidei. Ergo talia non sunt populo tradenda; et sic non omnes tenentur, saltem rudes, ad explicitè aliquid credendum.

4. Præterea, homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam Angeli nesciunt. Sed Angeli ante Incarnationem mysterium Incarnationis ignoraverunt, ut videtur Hieronymus dicere

(ad Ephes., iv, super illud : *Ut innotescat Principatibus, etc.*). Ergo homines saltem tunc non tenebantur ad sciendum aliquid vel credendum explicite de Redemptore.

5. Præterea, multi gentiles ante Christi adventum salvati sunt, ut dicit Dionysius, ix cap. cœl. Hier. Ipsi autem non poterant aliquid explicitum de Redemptore cognoscere, cum ad eos Prophete non pervenerint. Ergo credere explicite articulos de Redemptore, non videtur necessarium ad salutem.

6. Præterea, inter articulos de Redemptore unus est de descensu ad inferos. Sed de hoc articulo Joannes dubitavit, secundum Gregorium (homil. vi in Evang., non procul a princip.) cum quesivit : *Tu es qui venturus est?* Matth., xi, 3. Cum igitur ipse fuerit de majoribus, quia nullus eo major, ut ibidem dicitur; videtur quod nec majores teneantur ad cognoscendum explicite articulos de Redemptore.

1. Sed contra, videtur quod sit de necessitate salutis explicite omnia credere; eodem enim modo omnia ad fidem pertinent. Ergo qua ratione oportet unum explicite credere, eadem ratione oportet et omnia.

2. Præterea, unusquisque tenetur ad vitandum omnes errores qui sunt contra fidem. Sed hoc facere non potest nisi explicite omnes articulos cognoscat, contra quos sunt errores. Ergo oportet omnes explicite credere.

3. Præterea, sicut mandata dirigunt in operandis, ita articuli in credendis. Sed quilibet tenetur scire omnia mandata Decalogi; non enim excusaretur, si per ignorantiam eorum aliquid committeret. Ergo et quilibet tenetur omnes articulos explicite credere.

4. Præterea, sicut Deus est objectum fidei, ita et caritatis. Sed nihil debet implicite diligi in Deo. Ergo nec aliquid etiam implicite credi de eo.

5. Præterea, hæreticus, quantumcumque simplex, examinatur de omnibus articulis fidei; quod non esset, nisi omnes explicite credere teneretur; et sic idem quod prius.

6. Præterea, habitus fidei est idem specie in omnibus fidelibus. Si igitur aliqui fideles tenerentur ad omnia quæ sunt fidei explicite credenda, ergo et omnes tenerentur ad hoc.

7. Præterea, credere informiter non sufficit ad salutem. Sed credere implicite est credere informiter; quia frequenter prælati, in quorum fide nititur fides simplicium, qui implicite credunt, habent fidem informem. Ergo credere implicite non sufficit ad salutem.

Respondeo dicendum, quod implicitum proprio dicitur esse illud in quo quasi in uno multa continentur; explicitum autem in quo unumquodque ipsorum in se consideratur. Et transferuntur hæc nomina a corporalibus ad spiritualia. Unde quando aliqua multa, virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in

illo implicite, sicut conclusiones in principiis. Explicite autem in aliquo continentur quod in eo actu existit; unde ille qui cognoscit aliqua principia universalialia, habet implicitam cognitionem de omnibus conclusionibus particularibus; qui autem conclusiones actu considerat, dicitur ea explicite cognoscere. Unde et explicite dicitur aliqua credere, quando eis actu cogitatis adheremus; implicite vero quando adheremus quibusdam, in quibus sicut in principiis universalibus ista continentur; sicut qui credit fidem Ecclesie veram esse, in hoc quasi implicite credit singula quæ sub fide Ecclesie continentur.

Sciendum est autem, quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur; quædam vero sunt in ea, quæ omni tempore sunt explicite credenda, sed non ab omnibus; quædam vero ab omnibus, sed non omni tempore; quædam vero nec ab omnibus nec omni tempore. Quod enim oporteat aliquid explicite credi ab omni fidei, ex hoc apparet, quod acceptio fidei se habet in nobis respectu ultimæ perfectionis sicut acceptio discipuli de his quæ sibi primo a magistro traduntur, per quæ in anteriora dirigitur. Non autem posset dirigi, nisi actu aliqua consideraret. Unde oportet quod discipulus aliquid actualiter considerandum accipiat; et similiter oportet quod fidelis quilibet aliquid explicite credat. Et hæc sunt duo quæ Apostolus dicit Hebr., xi, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est et inquirentibus se remunerator sit.* Unde quilibet tenetur explicite credere, et omni tempore, Deum esse, et habere providentiam de rebus humanis. Non est autem possibile ut aliquis in statu viæ explicite cognoscat omnem illam scientiam quam Deus habet, in qua nostra beatitudo consistit; licet possibile sit aliquem in statu viæ explicite cognoscere omnia illa quæ proponuntur humano generi in hoc statu ut rudimenta quædam quibus se in finem dirigat; et talis dicitur habere perfectam fidem quantum ad explanationem. Sed hæc perfectio non est omnium; unde et gradus in Ecclesia constituntur, ut quidam aliis præponantur ad erudendum in fide. Unde non tenentur omnes explicite credere omnia quæ sunt fidei; sed solum illi qui eruditores fidei instituuntur; sicut sunt prælati et habentes curam animarum. Nec tamen isti secundum omne tempus tenentur omnia et explicite credere. Sicut enim est profectus unius hominis in fide per successionem temporum, ita et totius humani generis: unde dicit Gregorius (hom. xvi in Ezech., a med.): *Per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.* Plenitudo autem temporis, quasi perfectio ætatis humani generis, est in tempore gratiæ; unde in hoc tempore majores, omnia quæ sunt fidei, explicite credere tenentur. Sed temporibus legis et Prophetarum majores non tenebantur ad credendum omnia explicite; plura autem explicite credebantur

post tempus legis et Prophetarum quam ante. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quæ sunt de Redemptore; quia adhuc necessitas Redemptoris non erat; implicite tamen hæc credebant in divina providentia; in quantum scilicet Deum credebant diligenter se provisorum in omnibus necessariis ad salutem. Sed ante peccatum et post, necessarium fuit a majoribus explicitam fidem de Trinitate haberi; non autem a minoribus post peccatum usque ad tempus gratiæ; ante peccatum enim forte talis distinctio non fuisset, ut quidam per alios erudirentur de fide. Et similiter post peccatum usque ad tempus gratiæ majores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite; minores vero implicite, vel in fide Patriarcharum et Prophetarum, vel in divina providentia; tempore vero gratiæ omnes, majores et minores, de Trinitate et de Redemptore tenentur explicitam fidem habere; non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli majores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum, et resurrexisse; et alia hujusmodi, de quibus Ecclesia festa facit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act., x.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra cognoscere ea quæ sunt fidei, ex nobis ipsis; tamen, si nos fecerimus quod in nobis est, ut scilicet ductum naturalis rationis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium.

AD TERTIUM dicendum, quod ea quæ sunt fidei, non proponuntur simpliciter ut particulatim exponenda, sed in quadam generalitate; sic enim ea explicite credere tenentur, ut dictum est, in corp. art.

AD QUARTUM dicendum, secundum Dionysium (cap. iv cæl. Hierarch., a med.) et Augustinum, quod Angeli primo sciverunt incarnationis Christi mysterium quam etiam homines, cum de ipso per Angelos etiam Prophetae sint instructi; sed ab Hieronymo dicuntur per Ecclesiam hoc mysterium discere, in quantum, prædicantibus Apostolis, mysterium salutis gentium implebatur: et sic quantum ad aliquas circumstantias plenius sciiebant, jam præsens videntes quod futurum ante præviderant.

AD QUINTUM dicendum, quod gentiles non ponebantur ut instructores divinæ fidei; unde, quantumcumque essent sapientes sapientia sæculari, inter minores computandi sunt; et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicite, vel in fide Prophetarum, vel in ipsa divina providentia. Probabile est tamen multis generationibus (1) mysterium redemptionis nostræ ante Christi adventum gentilibus fuisse revelatum, sicut patet ex sybillinis vaticiniis.

AD SEXTUM dicendum, quod Joannes Baptista, quamvis suo tempore inter majores fuerit computandus, quia præco veritatis fuit a Deo institutus, non tamen oportebat quod explicite crederet omnia quæ post Christi passionem et resurrectionem tempore gratiæ revelata explicite creduntur: non enim suo tempore veritatis cognitio ad suum complementum pervenerat, quod præcipue factum est in adventu Spiritus sancti. Qui tamen hic dicit, quod Joannes hæc quæsit non ex persona sua, sed ex persona discipulorum, qui dubitabant de Christo. Vel dicatur quod non fuit questio dubitantis, sed pie admirantis humilitatem Christi, si dignaretur ad inferos descendere.

AD PRIMUM autem in contrarium dicendum, quod non est eadem ratio de omnibus quæ ad fidem pertinent (quædam enim sunt aliis obscuriora, et quædam aliis notiora) ad hoc quod homo dirigatur in finem: et ideo quosdam articulos præ aliis oportet explicite credere.

AD SECUNDUM dicendum, quod ille qui non credit explicite omnes articulos, potest omnes errores vitare: quia ex habitu fidei retardatur ne consentiat contrariis articulis, quos solum implicite novit; ut scilicet cum sibi proponuntur, quasi insolita, suspecta habeat, et assensum differat quousque instruat per eum cujus est dubia in fide determinare.

AD TERTIUM dicendum, quod mandata Decalogi sunt de his quæ naturalis ratio dicitur; et ideo quilibet tenetur ea explicite cognoscere: nec est similis ratio de articulis fidei, qui sunt supra rationem.

AD QUARTUM dicendum, quod diligere non distinguitur per explicite et implicite, nisi quatenus dilectio fidem sequitur; eo quod dilectio terminatur ad rem ipsam extra animam, quæ in particulari subsistit; cognitio vero terminatur ad id quod est in apprehensione animæ, quæ potest apprehendere aliquid vel in universali vel in particulari; et ideo non est simile de fide et caritate.

AD QUINTUM dicendum, quod aliquis simplex, qui accusatur de hæresi, non examinatur de omnibus articulis quia tenetur omnes explicite credere; sed quia tenetur non assentire pertinaciter contrario alicujus articulo.

AD SEXTUM dicendum, quod non est propter differentiam ex (1) *Al. gentibus.*

habitu fidei (1) explicitè credere quod aliis sufficit implicitè credere, sed propter officium diversum; nam ille qui ponitur ut ductor fidei, debet explicitè nosse ea quæ debet vel tenetur docere: et secundum quod est altior in officio, debet etiam perfectione scientiam habere de his quæ sunt fidei.

AD SEPTIMUM dicendum, quod minores non habent fidem implicitam in fide aliquorum hominum particularium; sed in fide Ecclesiæ, quæ non potest esse informis. Et præterea, unus non dicitur habere fidem implicitam in fide alterius propter hoc quod conveniat in modo credendi fidei formatae vel informis, sed propter convenientiam in credito.

ARTICULUS XII. — *Utrum una sit fides modernorum et antiquorum.* (II^a II^e, quest. 1, art. 7.)

Duodecimo quaeritur, utrum una sit fides modernorum et antiquorum; et videtur quod non. Scientia enim universalis differt a scientia particulari. Sed antiqui cognoscebant ea quæ sunt fidei, quasi in universali, implicitè credentes; moderni autem in particulari credentes explicitè. Ergo non est eadem fides modernorum et antiquorum.

2. Præterea, fides est de enuntiabilibus. Sed non sunt eadem enuntiabilia quæ nos credimus et illi crediderunt; ut Christum nasciturum, et Christum natum. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

3. Præterea, determinatum tempus in his quæ sunt fidei, est de necessariis ad credendum; aliquis enim infidelis reputatur ex hoc quod credit Christum nondum venisse, sed esse venturum. Sed in fide nostra et antiquorum sunt tempora variata: nos enim credimus de præterito quod ipsi credebant de futuro. Ergo non est eadem fides nostra et antiquorum.

Sed contra, Ephes., iv, 5: *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Respondeo dicendum, quod hoc pro firmo est tenendum, unam esse fidem modernorum et antiquorum: alias non esset una Ecclesia.

Ad hoc autem sustinendum, quidam dixerunt, idem enuntiabile esse enuntiabile de præterito quod nos credimus, et de futuro quod antiqui crediderunt. Sed hoc non videtur conveniens, ut variatis essentialibus compositionis partibus, eadem compositio maneat; videmus enim compositiones per alia accidentia verbi et nominis variari.

Unde alii dixerunt, quod enuntiabilia sunt diversa quæ nos credimus et illi crediderunt: sed fides non est de enuntiabili, sed de re. Res autem est eadem, quamvis enuntiabilia sunt diversa. Dicunt enim, quod hoc per se convenit fidei ut credat resurrectionem Christi; sed hoc est quasi accidentale, ut cre-

(1) Forte supplendum: quod aliqui fideles tenentur explicitè, etc.

dat eam esse vel fuisse. Sed hoc falsum apparet: quia, cum credere dicat assensum, non potest esse nisi de compositione, in qua verum et falsum invenitur. Unde, cum dico, Credo resurrectionem, oportet intelligi aliquam compositionem; et hoc secundum aliquod tempus, quod anima semper adjungit in dividendo et componendo, ut dicitur in III de Anima (com. XXII et seq.), ut sit sensus, Credo resurrectionem, idest Credo resurrectionem esse, vel fuisse, vel futuram esse.

Et ideo dicendum est, quod objectum fidei dupliciter potest considerari: vel secundum se, prout est extra animam; et sic proprie habet rationem objecti, et ab eo accipit habitus multitudinem vel unitatem: vel secundum quod est participatum in cognoscente. Dicendum est igitur, quod si accipiatur id quod est objectum fidei, scilicet res credita, prout est extra animam, sic est una quæ refertur ad nos et ad antiquos: et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra; sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet quod fides omnibus modis est una.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod scire in universali et particulari non diversificat scientiam nisi quantum ad modum sciendi; non autem quantum ad rem scitam, a qua habitus habet unitatem.

AD SECUNDUM patet responsio ex dictis.

AD TERTIUM dicendum, quod tempus non variatur secundum quod est in re secundum diversum ordinem ad nos vel illos: unum enim est tempus in quo Christus passus fuit; sed secundum diversos respectus ad aliquos dicitur præteritum vel futurum, respectu præcedentium vel sequentium.

QUESTIO XV

DE SUPERIORI ET INFERIORI RATIONE

(In quinque articulos divisa.)

Primo utrum intellectus et ratio sint diversæ potentia; 2^o utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentia; 3^o utrum in ratione superiori et inferiori possit esse peccatum; 4^o utrum delectatio morosa, per consensum in delectationem in inferiori parte rationis existens, sine consensu in opus, sit peccatum mortale; 5^o utrum id ratione superiori possit esse peccatum veniale.