

Restat ulterius de principatu oeconomio, hoc est de regimine domus, quod est patrisfamilias: qui quidem materiam habet omnino distinctam ab alis principatibus. Et ideo congruum videtur hoc per se opus componere, distinguendo per libros sive tractatus, et sua capitula, prout natura facti requirit: qua in re Philosophus eundem modum tenet. Est ultimum de virtutibus quae requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere, sive sint subditi, sive rectores, sive principes, sive subjecti fideles; quia sic requirit ordo doctrinae in arte vivendi, et non simul ac mixtim tractare de ipsis, ut quidam fecerunt: quia hoc est impedire intellectum discantis, et est contra normam dicentis.

S. THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUAESTIONES QUODLIBETALES

QUODLIBETUM PRIMUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, Angelo, et homine. De Deo quaesitum est et quantum ad divinam naturam et quantum ad naturam humanam assumptam.

ARTICULUS I.

Utrum Beatus Benedictus viderit divinam essentiam. —
(2-2, quaest. 190, art. 5, ad 3.)

Quantum ad divinam naturam quaesitum est, utrum Beatus Benedictus in visione qua vidit totum mundum, divinam essentiam viderit.

1. Et ostendebatur quod sic. Dicit enim Gregorius, IV Dialogorum, de hac visione loquens: *Animae videnti Deum angusta fit omnis creatura. Sed videre Deum est videre divinam essentiam.* Ergo Beatus Benedictus vidit divinam essentiam.

2. Praeterea, ibidem subdit Gregorius, quod *totum mundum vidit in divino lumine.* Sed non est aliud lumen vel claritas Dei quam ipse Deus, ut idem Gregorius dicit, et habetur in Glossa, Exod. xxxiii, super illud: *Non videbit me homo et vivet.* Ergo Beatus Benedictus vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod dicitur Joan. i, 18: *Nemo Deum vidit unquam; ubi dicit Glossa, quod nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest.*

Respondeo dicendum, quod *corpus corruptibile aggravat animam*, ut dicitur Sapient. ix, 15. Summa autem elevatio mentis humanae est ut ad divinam essentiam videndam pertingat. Unde impossibile est ut mens humana corpori unita Dei, essentiam videat, ut Augustinus dicit, xii super Genes. ad litteram, nisi huic vitae mortali funditus homo interest, vel sic alienetur a sensibus, ut nesciat utrum sit in corpore an extra corpus, sicut de Paulo legitur II ad Corinth. xi. Beatus autem Benedictus, quando illam visionem vidit, nec huic vitae funditus mortuus erat, nec a corporeis sensibus alienatus; quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem visione persisteret, alium ad idem videndum advocavit, ut idem Gregorius refert. Unde manifestum est quod Dei essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ex quadam proportionem argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes

Dei essentiam, in ejus comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non est mirum si Beatus Benedictus per lumen divinum aliquid amplius videre potuit, quam homines communiter videant.

Ad secundum dicendum, quod lumen Dei quandoque dicitur ipso Deo, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psalm. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

QUAESTIO II.

Deinde quaerentur duo circa humanam naturam in Christo; 1° utrum fuerit in Christo una filioque qua refertur ad Patrem et ad matrem, an duae; 2° de morte ejus, utrum in cruce mortuus fuerit.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint duae filiationes. — (3 part., quaest. 35, art. 5; et 4, dist. 8, art. 5; et opusc. 3, cap. 28.)

Circa primum sic procedebatur. 1. Videtur quod in Christo sint duae filiationes. Multiplicata enim causa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem est causa filiationis. Cum ergo alia sit generatio qua Christus natus est aeternaliter a Patre, et alia qua natus est temporaliter a matre, erit etiam alia filioque qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem.

2. Praeterea, quod recipit ex tempore aliquid absolutum absque sui mutatione, multo magis absque sui mutatione potest recipere temporaliter aliquam relationem relativam. Sed Filius Dei ex tempore recipit aliquam proprietatem relativam. Sed Filius Dei ex tempore recipit aliquid absolutum absque sui mutatione: quia super illud Luc. 1: *Magnus erit, et filius Altissimi vocabitur*, dicit Ambrosius: *Non ideo erit magnus quod ante partum Virginis magnus non fuerit; sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus*. Ergo multo magis ex tempore potuit accipere Filius Dei absque sui mutatione novam filiationem, ut sic ei conveniant duae filiationes, una aeterna et alia temporalis.

Sed contra, a quo aliquid habet quod sit tale, ab ejus unitate habet quod sit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod sit filius. Ergo una filiatione est unus filius. Sed Christus est unus filius et non duo. Ergo in Christo non sunt duae filiationes, sed una tantum.

Respondeo dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus; quia ea quae sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturae, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis: sed relationes non habent quod sint res naturae ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibili existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in v Metaph. (text. com. 20). Sed relatio habet quod sit res naturae ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram; qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam. Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae, sicut patet de aequalitate; propter unam enim quantitatem est in uno corpore una aequalitas tantum; quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse aequale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata. Et similiter magister est una relatione magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus. Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suae, quia una nativitate unam naturam ab utroque accipit.

Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum, quod alia sit filioque realis in Christo qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem: quia alia generatione nascitur ab utroque; et alia est natura quam habet a Patre, et alia quam habet a matre.

Sed alia ratio infringit praedictam. Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturae, et mensura omnis creaturae, a qua dependet omnis creatura, et non e converso; multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiae, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam.

Est autem considerandum, quod subjectum filiationis non est natura, vel naturae pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus. In Christo autem non ponimus nisi unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam, quod est suppositum aeternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam esse potest, ut jam dictum est. Unde

relinquitur quod filiatio qua Christus refertur ad matrem, est respectus rationis tantum; nec propter hoc sequitur quod non sit realiter filius Virginis. Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam; sic realiter est filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre. Si autem essent in Christo plura supposita, oporteret ponere in Christo duas filiationes. Sed hoc reputo erroneum, et in Conciliis invenitur damnatum. Unde dico, quod in Christo est una relatio realis tantum qua refertur ad Patrem.

Ad primum ergo dicendum, quod non negamus non esse in Christo realem filiationem qua refertur ad matrem quia causa relationis deficiat, sed quia deficit subjectum talis relationis; cum non sit in Christo aliquod suppositum creatum vel hypostasis.

Ad secundum dicendum, quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem aeternam; in quantum scilicet factum est ut una esset persona Dei et hominis, ut Ambrosius ibidem subdit. Hoc autem non est factum per aliquid realiter absolutum vel relativum temporaliter inhaerens Filio Dei, sed per solam unionem, quae realiter existit in natura creata, non autem est realiter in persona assumpta.

Quod vero in contrarium objicitur, necessitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem substantialem subjecti, licet sint multae qualitates, ut color et sapor in pomo.

ARTICULUS III.

Utrum Christus in cruce mortuus fuerit. — (3 part., quaest. 46, art. 4; et opusc. 60, art. 15 et 16.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in cruce mortuus non fuerit. Si enim fuit mortuus, aut hoc fuit quia ipse animam a corpore separavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo; sic enim sequeretur quod Iudaei Christum non occidissent, sed quod ipse sui ipsius fuisset homicida; quod est inconveniens; et similiter nec secundo modo: quia mors quae accidit propter vulnera provenit homini ex summa debilitate praeveniens; quod in Christo non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Christus in cruce nullo modo mortuus fuit.

2. Praeterea, natura humana non fuit in Christo debilior quam in aliis hominibus. Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum et pedum; vulnus autem la-

teris fuit et inflictum post mortem Christi. Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla causa mortis ejus esse videatur.

Sed contra est quod dicitur Joan. xix, 30, quod Christus in cruce pendens, *inclinato capite tradidit spiritum*. Mors autem est per separationem animae a corpore. Ergo Christus in cruce mortuus fuit.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio confitendum est Christum in cruce vere mortuum fuisse.

Sed ad videndum causam mortis ejus, considerandum est, quod cum Christus fuerit verus Deus et homo, ejus potestati suberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Christo; quod in aliis puris hominibus non contingit; voluntati enim eorum non subjacent quae naturalia sunt. Unde haec causa assignatur quare anima Christi simul patiebatur et fruebatur; quia scilicet eo volente hoc factum est, ut non fieret redundantia a superioribus viribus in inferiores, nec impedirentur superiores virtutes a suo actu propter passionem inferiorum; quod in aliis hominibus contingere non potest, propter naturalem conjunctionem potentiarum ad invicem. Et similiter in proposito est dicendum. Mors enim violenta accidit ex hoc quod, nocumento illato, natura cedit; et quamdiu natura resistere potest, tandiu mors retardatur. Unde in quibus natura est fortior, ex aequali causa tardius moriuntur. Erat autem subjectum voluntati Christi, quando natura resisteret nocumento illato, et quando cederet; unde eo volente natura restitit nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus posuit, ita quod in fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna, et statim eo volente natura cessit, et tradidit spiritum, ut se Dominum naturae et vitae et mortis ostenderet. Unde hoc admirans Centurio dixit, Marc. xv, 59: *Vere hic homo Filius Dei erat*. Sic ergo, et Iudaei Christum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes; et tamen ipse animam suam posuit, et tradidit spiritum; quia quando voluit, natura nocumento illato totaliter cessit.

Nec tamen culpandus est quasi sui homicida; est enim corpus propter animam, et non e converso. Unde injuria fit animae, cum propter nocumentum corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animae, sed forte non propter depravatam voluntatem se interficientis. Sed si anima in sui potestate haberet recedere a corpore quando vellet, et iterum advenire, non majoris esset culpae si corpus desereret, quam quod habitator deseruerit domum; culpae tamen est quod inde expellatur invitus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO III.

Deinde quaerebantur duo de Angelo: 1^o utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco corporali secundum operationem tantum: 2^o de motu Angeli, utrum possit moveri de extremo in extremum sine medio.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus sit in loco per operationem tantum. — (1 part., quaest. 52, art. 1, 2 et 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco secundum operationem tantum. Prius est enim esse quam operari; ergo prius est esse in loco quam operari in loco. Sed posterius non est causa prioris; ergo operari in loco non est causa quare Angelus sit in loco.

2. Praeterea, duo Angeli possunt operari in uno loco. Si ergo Angelus esset in loco solum per operationem, sequeretur quod plures Angeli essent simul in uno loco; quod reputatur impossibile.

Sed contra, nobilior non dependet ab ignobiliori. Sed essentia Angeli est nobilior, quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

Respondeo dicendum, quod qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensionem, quae in Angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensionis quantitatis; ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis; dicatur, quod Angelus est in loco per operationem: ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter quod non est prius quantum ad hoc; sicut corpus subjectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari; et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensionis quantitatis; et similiter Angelus per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod si aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit, quod ab alio simul immediate moveatur; unde ratio magis valet ad oppositum ejus, quam ad propositum.

ARTICULUS V.

Utrum Angelus possit moveri de extremo ad extremum non transeundo per medium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit moveri de extremo ad extremum quin pertranseat medium. Omne enim quod movetur, prius est in mutari quam in mutatum esse; ut probatur vi Phys. (text. com. 8). Sed si Angelus movetur de extremo in extremum, puta de *a* in *b*; cum est in *b*, est in mutatum esse. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in *a*, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in *c*, quod est medium inter *a* et *b*; et sic oportet quod pertranseat medium.

2. Praeterea, si Angelus movetur de *a* in *b* sine hoc quod pertranseat medium, oportebit quod corrumpatur in *a*, et iterum creetur in *b*. Sed hoc est impossibile, quia sic non esset idem Angelus. Ergo oportet quod pertranseat medium.

Sed contra, omne quod pertransit medium, oportet quod prius pertranseat aequale sibi aut minus quam majus, ut dicitur in vi Physic. (text. com. 89), et ad sensum apparet. Sed non potest esse minus spatium quam Angelus, qui est indivisibilis. Ergo oportet quod pertranseat aequale, quod est locus indivisibilis et punctualis. Infinita autem puncta sunt inter quoslibet duos terminos motus. Si ergo necesse esset quod Angelus in suo motu pertransiret medium, oporteret quod pertransiret infinita; quod est impossibile.

Respondeo dicendum, quod Angelus, si vult, potest moveri de uno extremo ad aliud absque hoc quod pertranseat medium; et si vult, potest pertransire omnia. Cujus ratio est, quia corpus est in loco sicut contentum ab eo; et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco; unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suae subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio: sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro, indifferenter vel cogitando

vel non cogitando de mediis coloribus; quamvis corpus subiectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi et ejus probatio locum habet in motu continuo; sed motus Angeli non oportet quod sit continuus: sed ipsa successio applicationum praedictarum motus ejus dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturae, secundum Augustinum super Genesim ad litteram.

Ad secundum dicendum, quod hoc non accidit per corruptionem Angeli aut novam creationem, sed quia ejus virtus supereminet loco.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suae virtutis ad locum; quae quidem potest esse indifferenter et ad locum divisibilem et indivisibilem; unde potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercipiendo spatium; secundum vero quod in loco indivisibili est, non potest ejus motus esse continuus, nec pertransire omnia media.

QUAESTIO IV.

Deinde quaerebatur de homine. Et primo quantum ad bonum naturae. Secundo quantum ad bonum gratiae. Tertio quantum ad bonum gloriae. Circa primum quaerebantur tria: 1^o de unione animae ad corpus; utrum scilicet anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales; 2^o de potestate liberi arbitrii; utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam praeparare, 3^o de dilectione naturali; utrum scilicet homo in statu innocentiae dilexerit Deum plus quam omnia, et supra se ipsum.

ARTICULUS VI.

Utrum formae praecedentes corrumpantur per adventum animae. — (1 part., quaest. 66, art. 3, 4 et 6, ad 1; et quaest. 118, art. 2.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod per adventum animae non excludantur omnes formae quae prius inerant. Dicitur enim Genes. II, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Frustra

autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente animo tolluntur omnes formae praecedentes.

2. Praeterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si ergo adveniens anima omnes praecedentes formas et dispositiones amovet, sequitur quod in istanti anima totum corpus formet; quod videtur esse solius Dei.

3. Praeterea anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

4. Praeterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas praexistentes.

Sed contra, omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret praexistentes formas sed eis superadderetur, sequeretur quod adveniret existenti in actu; quia quaelibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas praexistentes.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem: et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter, si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit. Sed sciendum est, quod formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII Metaph. (text. com. 10); vel etiam sicut figurae, ut de partibus animae dicit Philosophus in II de Anima (text. com. 31). Semper enim major numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinquarius quaternarius et pentagonus tetragonum et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert corpori sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva praeter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversae formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per

animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod semper, adveniente forma perfecta tollitur forma imperfecta; sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quae prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. Formae vero accidentales quae prius inerat disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subjecti; unde manent eadem species, sed non eadem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quae primitus materiae advenire apparent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Basilium, spiraculum vitae dicitur ibi gratia sancti Spiritus; et sic obiectio cessat. Si autem ut Augustinus dicit, spiraculum vitae sit ipsa anima; non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terrae, quam ipso spiraculo vitae divinitus inspirato non enim illa formatio tempore praecessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia huiusmodi, quae quodam rationis ordine praetelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen praetelligitur ipsa anima intellectiva, non in quantum est intellectiva sed in quantum continet in se virtute aliquam de imperfectioribus formis.

Ad secundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod praeparatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam inducendo materiam ad propinquiores formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formae et dispositionis completae: facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis utraque forma immediate adsit materiae.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu permanere in mixto; quod non potest esse; quia formae elementorum non possunt esse in una parte materiae simul; et sic oportet quod sint in diversis materiae partibus, quae distinguuntur secundum dimensionem quantitatis divisionem; et sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima iuxta se posita. Averroes autem in iii lib. De caelo (com. 68) dicit quod formae elementorum sunt mediae inter formas accidentales, et quod recipiunt magis et minus; et sic formis elementorum remissis, et quodammodo ad medium re-

ductis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum; nam forma substantialis est terminus quidam esse speciei; unde in indivisibili est ratio formae, sicut ratio numeri et figurae, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel subtractio facit aliam speciem.

Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum in i de Generatione quod formae miscibilium non manent in mixto, actu, sed virtute; prout scilicet virtus formae substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta: qualitas enim elementaris agit in virtute formae substantialis; alioquin actio quae est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

Ad quartum dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quaedam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

ARTICULUS VII.

Utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare. — (1-2, quaest. 109, art. 6; et 2 dist. 5, quaest. 2, art. 1, et dist. 28, art. 4; et de Verit., quaest. 24, art. 15.)

Ad secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare. Quia, ut dicitur Prov. xvi, 1: *Hominis est praeparare animum.* Hoc autem dicitur esse aliquid quod est in eius potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est, quod possit se ad gratiam praeparare: non ergo indiget auxilio gratiae.

2. Praeterea, Anselmus dicit in lib. de Casu diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia, quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vellet accipere, posset accipere: potest ergo, si vult, se ad gratiam praeparare absque exteriori auxilio.

3. Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiae quantum ad exterius movens. — Sed contra, homo potest moveri ad conversionem non solum ex bonis, sed etiam ex peccatis; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam praeparare.

Sed contra, per hoc ad gratiam praeparatur, quod ad Deum convertitur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinae gratiae:

dicitur enim Thren. v, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo homo indiget auxilio gratiae divinae ad hoc quod se ad gratiam praepararet.

Praeterea, ad nihilum non potest homo se praeparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiae; dicitur enim II Cor. III, 5: *Non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo indigemus auxilio divinae gratiae ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus.

Respondeo dicendum, quod in hac quaestione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam aeternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet; secundum illud Psalm. cxlii, 9: *Doce me facere voluntatem tuam.* Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam habemus a Deo, caritatem autem, qua praecepta legis implentur, habemus a nobis; ideo postmodum Pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex se ipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo. Praeparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae; et est contra Apostolum, qui dicit ad Phil. I, 6: *Qui caepit in nobis opus bonum, ipse perficiet.*

Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad operandum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam praepararet; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II Ethic., et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia; sed ad hoc quod homo praepararet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu; quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorum motum; prout Deus cor hominis interioriter movet ad bonum, secundum illud Proverb. xxi: *Cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud.* Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. de Bono Fortunae. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quaeratur qualiter consilium incipiat, non potest dici quod ex consilio consilium inciperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquid exterioris principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquid melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed

Deus, ut Philosophus, ibidem, concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus coeli; ita omnium motuum inferiorum motuum principium est a Deo movente. Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis est se ad gratiam praeparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nec per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas caelestis motus.

Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere: et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praepararet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Oseeae xiii, 9: *Perditio tua ex te Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut sit alicui salutis occasio.

ARTICULUS VIII.

Utrum primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia. — (1 part., quaest. 60. art. 3 et 5).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia, et plusquam se ipsum. Sic enim diligere Deum, meritum est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in 24 dist., II lib. Sent. Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

2. Praeterea, sic diligere Deum, est maxima praeparatio mentis humanae ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

3. Praeterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quae amat, retorquet ad se. Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat se ipsum quam Deum: non ergo diligebat Deum super omnia.

Sed contra, si non diligebat Deum plus quam se ipsum; aut ergo minus se, aut aequaliter sibi; et utroque modo sequitur

quod se ipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem se ipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiae jam erat perversus per peccatum; quod est impossibile: sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

Respondeo dicendum, quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Basilii et Augustini haberi potest, quaestio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra se ipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.

Dixerunt ergo quidam, quod homo vel Angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam se ipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiae, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tanquam majori et suaviori; sed secundum amorem amicitiae naturaliter homo plus diligit se ipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiae quo dicimur amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquod hujusmodi: amor autem amicitiae est quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo; nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiae diligat plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis.

Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plus quam se ipsum, est naturale non solum Angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibilibiter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum, quam se ipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum, quam se ipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quae dilectio dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum prout est

principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diligere Deum prout est objectum beatitudinis, est gratituae dilectionis, in qua meritum consistit. Nec tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam Magistri dicentis, quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

Ad secundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.

Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio naturae quae est ad moveri, in se ipsa recurva est, sicut ignis movetur rursus propter sui conservationem; sed illa inclinatio naturae, quae est ad agere, non est recurva in se ipsa; non enim ignis agit ad generandum ignem propter se ipsum; sed propter bonum generati, quod est forma ejus; et ulterius propter bonum commune, quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est, quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

QUAESTIO V.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad bonum gratiae. Et primo de his quae pertinent ad ipsum bonum gratiae; secundo de his quae pertinent ad malum culpae, quod ei opponitur. Circa ea vero quae ad omnes pertinent, quaerebatur de duabus partibus poenitentiae: 1 de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare. 2 De confessione.

ARTICULUS IX.

Utrum contritus debeat magis velle esse in inferno quam peccare. — (4 Sent., dist. 15, quaest. 2, art. 3, et quaest. 3, ad 3.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod contritus non debeat magis velle esse in inferno, quam peccare. Poena enim inferni est aeterna et irremediabilis. De peccato autem potest liberari per poenitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse.

2. Praeterea, poena inferni includit culpam; una enim de poenis inferni est vermis, id est conscientiae remorsus de culpa.

Culpa autem non includit poenam inferni. Ergo magis est eligenda culpa, quam poena inferni.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, quod aliquis debet magis eligere esse in inferno sine culpa quam in paradiso cum culpa, quia innocens in inferno non sentiret poenam, et peccator in paradiso non gauderet de gloria.

Respondeo dicendum, quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque poenam quam peccare; et hoc ideo quia contritio non potest esse sine caritate, per quam omnia dimittuntur peccata. Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam se ipsum; peccare autem est facere contra Deum; puniri autem est aliquid pati contra se ipsum; unde caritas hoc requirit ut quamlibet poenam homo contritus praeeligat culpae. Sed in speciali descendere ad hanc poenam vel ad illam non tenetur; quinimo stulte faceret, si quis se ipsum vel alium sollicitaret super huiusmodi particularibus poenis. Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi; ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte majori caderent; sicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; sed si per considerationem descendit ad singulas illecebras, magis movetur. Et similiter aliquis non refugeret pati mortem pro Christo; sed si descenderet ad considerandum singulas poenas, magis retraheretur; et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et praebere occasionem peccandi.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa etiam mortalis de se perpetua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Praeterea plus praeponderat bonum divinum, contra quod agit culpa, bono naturae creatae, cui opponitur poena, quam perpetuitas poenae temporalitati culpae.

Ad secundum dicendum, quod remorsus conscientiae non est culpa, sed consequens ad culpam, et posset esse sine culpa, ut in eo qui habet conscientiam errantem de praeterito commissio; sicut si aliquis credit aliquid a se prius commissum esse illicitum; quod tamen licitum erat, et ipse dum faceret licitum reputabat.

QUAESTIO VI.

Deinde circa confessionem quaerebantur tria: 1^o utrum sufficit quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo; 2^o an aliquis teneatur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad quadragesimam;

3^o utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei Eucharistiam, vel non.

ARTICULUS X.

Utrum sufficiat confiteri scripto. — (4, dist. 17, quaest. 3, art. 4, et quaest. 3.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod sufficiat, si aliquis confiteatur scripto. Confessio enim requiritur ad manifestationem peccati. Sed peccatum manifestari potest scripto sicut et verbo. Ergo sufficit, si confiteatur scripto.

Sed contra est quod dicitur Rom. x, 10: *Ore confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum, quod confessio est quoddam sacramentale. Sicut enim in baptismo requiritur aliquid ex parte ministrum, scilicet ut abluat et proferat, et aliquid ex parte suscipientis sacramentum, ut scilicet intendat et abluatur; ita in sacramento poenitentiae ex parte sacerdotis requiritur quod absolvat sub aliqua forma verborum; ex parte vero poenitentis requiritur quod se clavibus Ecclesiae subiciat, peccata sua per confessionem manifestans. De necessitate ergo sacramenti est quod sua peccata manifestet; et contra hoc nullus dispensare posset, sicut nec contra baptismum; sed quod fiat manifestatio verbo, non est de necessitate sacramenti; alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum huius sacramenti percipere, nisi ore confitendo; quod patet esse falsum. Nam mutus, vel quibuscumque qui verbo confiteri non possunt, sufficit scripto vel nutibus confiteri. Nulla autem necessitate potest aliquis baptizari nisi aqua, propter hoc quod aqua est de necessitate sacramenti. Sed ex institutione Ecclesiae tenetur homo qui potest, ut verbo confiteatur; non solum propter hoc ut ore confitens confitendo magis erubescat, ut qui ore peccat, ore purgetur; sed etiam semper in omnibus sacramentis accipitur id cuius est communior usus; sicut in sacramentali ablutione baptismi accipitur aqua, qua homines communius utuntur ad abluendum, et in Eucharistia panis, qui est communior cibus: unde et in manifestationem peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt.

Et attendendum est, quod in hoc sacramento non imprimitur character, sed solum confertur gratia ad remissionem peccati, quam remissionem nullus consequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem Ecclesiae praetermittit; unde in baptismo qui servat ea quae sunt de necessitate sacramenti, praeter-

mittens statuta Ecclesiae, consequitur characterem sacramenti, sed non sacramenti effectum; hic autem nihil consequitur.

Rationes autem quae ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt: nam neque manifestatio ita espressa potest fieri scripto sicut verbo; neque quod dicitur: *Ore confessio fit ad salutem*, intelligitur de confessione peccatorum, sed de confessione fidei.

ARTICULUS XI.

Utrum confessio differri possit usque ad quadragesimam.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit differre confessionem usque ad quadragesimam. Quicumque enim servat praeceptum Ecclesiae, non delinquit. Sed Ecclesia statuit quod semel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo si aliquis expectat usque ad terminum ab Ecclesia constitutum, non peccat.

2. Praeterea, baptismus est sacramentum necessitatis, sicut et poenitentia. Sed catechumenus non peccat, si differat baptismum usque ad sabbatum sanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat, si differat confessionem usque ad quadragesimam.

3. Praeterea, majoris necessitatis est contritio quam confessio. Sed confessio sine contritione non valet ad salutem; contritio autem sine confessione potest in aliquo casu valere. Sed ille qui est in peccato, non tenetur statim conteri contritione quae delet peccatum; alioquin peccator per singula momenta peccaret. Ergo nec contritus tenetur statim confiteri, ita quod peccet, si secus agat.

Sed contra, magis est subveniendum morbo spirituali quam morbo corporali. Sed aliquis subjectus morbo corporali, periculo se committeret, nisi remedium medicinae quaereret quam cito posset; et ex negligentia peccaret. Multo ergo magis peccat qui differt remedium confessionis adhibere contra spirituales morbum peccati.

Respondeo dicendum, quod laudabile est quod peccator quam citius commode potest, peccatum suum confiteatur; quia per sacramentum poenitentiae confertur gratia, quae hominem reddit magis firmum ad resistendum peccato. Quidam autem dixerunt quod tenetur confiteri, quam cito opportunitas confitendi se obtulerit; ita quod si differat, peccat. Sed hoc est contra rationem praecepti affirmativi, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper, sed pro loco et tempore. Tempus autem implendi praeceptum de confessione videtur

quando imminet aliquis casus in quo necesse est homini quod sit confessus; puta si imminet ei mortis articulus, vel necessitas accipiendi Eucharistiam aut sacrum Ordinem, vel aliquid hujusmodi, ad quod oportet hominem per confessionem purgatum praeparari; unde si aliquid horum imminet, et aliquis confiteri praetermittat, peccat, dummodo debita opportunitas adsit. Et quia ex praecepto Ecclesiae omnes fideles tenentur saltem semel in anno, in festo Paschae praecipue, sacramenti communionem accipere, ideo Ecclesia ordinavit ut semel in anno, quando imminet tempus accipiendi Eucharistiam, omnes fideles confiteantur. Dico ergo, quod differre confessionem usque ad hoc tempus, per se loquendo, licitum est; sed per accidens potest fieri illicitum; puta si imminet aliquis articulus in quo confessio requiratur, vel si aliquis propter contemptum confessionem differat; et similiter per accidens posset esse talis dilatio meritoria, si ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter sacrum tempus.

Primas ergo rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod morbus corporalis, nisi per medicinae remedium extinguatur, semper invalescit in pejus, nisi forte etiam virtute naturae fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguitur per contritionem; unde non est simile.

ARTICULUS XII.

Utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum. — (4, dist. 17, quaest. 3, art. 3, quaest. 5, ad 2 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos parochialis non debeat credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum, ut propter hoc ei Eucharistiam det. Frequenter enim sola confessione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt. Sed sacerdos debet subditum suum, quantum potest, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expectare debeat quod sibi confiteatur.

2. Praeterea, Proverb. xxvii, 23, dicitur pastori Ecclesiae: *Diligenter agnosce vultum pecoris tui*. Sed hoc nullo modo melius potest quam per confessionem. Ergo debet ab eo exigere quod sibi confiteatur.

Sed contra, si sibi confiteretur, posset dicere quae vellet, et crederetur ei. Ergo etiam hoc sibi debet credi, quod sit confessus.

Respondeo dicendum, quod in foro judiciali creditur homini contra se, sed non pro se; in foro autem poenitentiae creditur homini pro se et contra se. Est ergo distinguendum, quod dupliciter fit impedimentum quo aliquis a perceptione Eucharistiae impediatur. Si enim sit impedimentum ad forum iudiciale pertinens, puta excommunicatio; non tenetur sacerdos suo subdito credere, quem excommunicatum novit, nisi sibi de absolutione constet. Si autem sit impedimentum quod ad forum poenitentiae pertineat, scilicet peccatum, tenetur ei credere, et injuste agit, si denegat Eucharistiam ei qui perhibet se confessum et absolutum ab eo qui absolvere potuit vel auctoritate apostolica vel auctoritate Episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud bonum quod in confessione homines consequuntur, jam consecutus est ille qui confessum se dicit, si verum dicit; si autem falsum dicit, pari ratione posset falsum dicere confitendo. Nec potest aliquis alicujus hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confessus est, qui absolvere potuit; quia, sicut jam dictum est, confessio peccatorum quoddam sacramentale est, divino imperio subjacens, non humano.

Ad secundum dicendum, quod spiritualis pastor vultum pecoris sui debet diligenter agnoscere, considerando exterius vitam ejus; sed per modum confessionis non potest diligentius scrutari, sed oportet quod credat ea quae sibi a suo subdito dicuntur.

QUAESTIO VII.

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad clericos: 1° de officio Ecclesiae; utrum ille qui est praebendatus in duabus Ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque Ecclesia, debeat utrumque officium dicere; 2° de studio theologiae; utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiae etiam si sit aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat salutem animarum.

ARTICULUS XIII.

Utrum habens duas Ecclesias, teneatur utriusque officium dicere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in tali casu debeat utrumque officium dicere. Onus enim debet respondere emolumento. Ille ergo qui habet emolumentum praebendae in duabus Ecclesiis, debet onus sufferre utriusque, ut scilicet utriusque Ecclesiae officium dicat.

2. Praeterea, justum esse videtur ut si habet majus emolumentum ab una Ecclesia, in qua forte cantatur prolixius officium, quod etiam majus onus subeat, prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio; sed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium Ecclesiae in qua habet pinguius beneficium.

Sed in contrarium inducebatur consuetudo.

Respondeo dicendum, quod supposito quod aliquis licite sit praebendatus in duabus Ecclesiis, scilicet ex dispensatione, considerandum est, quod ille qui in aliqua Ecclesia praebendam accepit, duobus obligatur; scilicet Deo, ut ei debitas laudes exsolvat pro ejus beneficiis; et Ecclesiae, de qua accipit sumptus. Ea vero quae ad Ecclesiam pertinent, subjacent dispensationi praelatorum Ecclesiae; et ideo hoc debitum quod debet Ecclesiae debet exsolvere secundum quod statutum est: vel per se ipsum, si sit praebenda quae requirat residentiam; vel per vicarium, si hoc sufficiat secundum Ecclesiam, statutum ac consuetudinem. Sed debitum quod debet Deo, per se ipsum debet exsolvere. Non refert autem quantum ad Deum quibus psalmis et hymnis Deum laudet, ut puta, utrum dicat in vespertis: *Dirigit Dominus*, vel, *Laudate pueri Dominum*, nisi quantum ad hoc quod homo debet sequi majorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quasi unus homo, sufficit quod semel officium dicat secundum consuetudinem alicujus Ecclesiarum quarum est clericus. Sed de electione officii rationabiliter videtur quod debeat dicere officium illius Ecclesiae in qua majorem gradum habet, puta si in una sit decanus, et in alia simplex canonicus, debet dicere officium Ecclesiae in qua est decanus. Quod si in utraque Ecclesia fuerit simplex canonicus, debet dicere officium dignioris Ecclesiae, quamvis forte in minori Ecclesia habeat opulentiorum praebendam; quia temporalia nullius momenti sunt spiritualibus comparata. Si vero ambae Ecclesiae sunt aequalis dignitatis, potest eligere quodcumque officium magis voluerit, si fuerit ab utraque Ecclesia absens; si autem fuerit in aliqua earum praesens, debet se conformare illis cum quibus conversatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum vacans salutem animarum peccet, si circa studium tempus occupat. — (2-2, quaest. 182, praecipue art. 2 et 4, dist. 15, quaest. 1, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis qui potest salutem animarum curam impendere, peccet, si circa stu-

dium tempus occupat. Dicitur enim ad Galat. ult. x: *Dum tempus habemus, operamur bonum*; nulla etiam est gravior jactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in studio expendere, differens salutem animarum curam impendere.

2. Praeterea, perfecti tenentur ad id quod melius est. Sed religiosi sunt perfecti. Ergo maxime religiosi debent dimittere studium, ut saluti animarum insistant.

3. Praeterea, pejus est errare in via morum, quam in via pedum. Sed praelatus tenetur revocare suum subditum, si videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui est in via morum. Est autem error si homo praetermittat quod melius est. Ergo praelatus debet subditum cogere ut salutem animarum intendat, studio praetermisso.

In contrarium inducebatur consuetudo pro ratione.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, id quod est melius simpliciter, in aliquo casu esse minus eligendum; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu famis, panis praelegeretur, secundum illud Thren. i. 2: *Dederunt pretiosa quaeque pro cibo ad refocillandas animas*.

Est autem considerandum, quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et aedificiis construendis majori mercede conducitur qui disponit de aedificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides. In aedificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistant curae animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquid hujusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt Episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter praedicti suum officium exequi debeant; propter quod et Episcopi, id est superintendentes, dicuntur; et similiter theologiae doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debeant salutem animarum procurare. Simpliciter ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam salutis hujus et illius; unde Apostolus de se dicit, I ad Corinth. i. 17: *Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare*; quamvis baptizare sit opus maxime conferens salutem animarum; et II ad Timoth. ii. 2, idem Apostolus: *Commenda fidelibus hominibus*

qui idonei erunt et alios docere. Ipsa etiam ratio demonstrat quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt. In aliquo tamen casu, necessitate imminente, deberent et Episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere salutem animarum.

Ad primum ergo dicendum, quod nullam jacturam temporis patitur qui quod est melius operatur docendo sacram doctrinam, vel qui ad hoc per studium se disponit.

Ad secundum dicendum, quod perfectus dicitur aliquis dupliciter: uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet statum perfectionis. Perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo conjungit; unde quantum ad dilectionem Dei dicitur Genes. xvii. 1: *Ambula coram me, et esto perfectus*; quantum vero ad dilectionem proximi, postquam Dominus dixerat: *Diligite inimicos vestros*, concludit, Matth. v. 48: *Estote ergo perfecti*. Statum autem perfectionis habere dicuntur qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum. Est autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter. Uno modo sicut praecambulum et praeparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et hujusmodi, quibus homo retrahitur a curis saecularium rerum, ut liberius vacet his quae Dei sunt; unde hujusmodi magis sunt quaedam perfectionis instrumenta; propter quod Hieronymus, exponens illud verbum Petri dicentis, Matth. xix. 27: *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*, dicit, quod non sufficit Petro dicere: *Ecce nos reliquimus omnia*, sed addidit quod perfectum est: *Et secuti sumus te*. Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem vel castitatem servant, habent quidem praeparatorium perfectionis, sed non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex solemnem professione ad hujusmodi obligant. Aliquid enim solenne et perpetuum dicitur habere statum; sicut patet in statu libertatis vel matrimonii, et similibus. Alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus; ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat; est enim perfectio caritatis ut aliquis propter Dei amorem praetermittat dulcedinem contemplativae vitae, quam magis amaret, et accipiat activae vitae occupationes ad procurandum proximorum salutem. Quicumque ergo hoc modo salutem proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, sed non habet perfectionis statum nisi Episcopus, qui cum quadam solemnem consecratione suscipit animarum curam. Archidiaconi vero et parochiales presbyteri magis habent commissa quaedam officia, quam quod per hoc in aliquo perfectionis statu ponantur. Solum ergo religiosi et Episcopi dicuntur perfecti, quasi statum perfectionis habentes; unde religiosi fiunt Episcopi, sed non Archidiaconi

vel plebani. Cum ergo dicitur quod perfecti tenentur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Hujusmodi enim obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suae perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut Episcopi et religiosi, non est verum. Non enim tenentur Episcopi nisi ad ea ad quae se extendit cura recepti regiminis; et religiosi non tenentur nisi ad ea ad quae obligantur ex voto suae professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum; cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant. Dato tamen quod perfecti semper tenentur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

Ad tertium dicendum, quod licet praelatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Haec etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliae, etc.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad religiosos: 1° utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum; 2° utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

ARTICULUS XV.

Utrum religiosus teneatur revelare praelato praecipienti secretum suae fidei commissum. — (2-2, quaest. 68, art. 1, ad 2, et quaest. 70, art. 1, ad 2.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suae commissum revelare praelato praecipienti. Ad obediendum enim praelato obligavit se religiosus professione solenni; ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire praelato quam servare secretum.

Sed contra est quod Bernardus dicit: *Id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem.* Sed professio obedientiae, quam religiosus facit praelato, instituta est propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, quam quilibet tenetur servare fidem proximo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Bernardus dicit in lib. de

Dispensatione et Praecepto, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo praelato de his quae ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt; sicut ministeria exhibenda fratribus, et poenae pro culpis inflictae, et hujusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat praelato in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incauta et illicita.

Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suae commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto. Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare; sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur; unde et in juramento fidelitatis continetur quod hujusmodi servi secreta debeant dominis revelare. Ad praecceptum ergo praelati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicente Isidoro: *In malis promissis rescinde fidem*; nisi forte in confessione audiverit, quia tunc nullo modo esset revelandum. Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato; et tale secretum religiosus nullo modo praelato praecipienti pandere debet, si sit fidei suae commissum; peccaret enim frangendo fidem commissio.

Ad primum ergo dicendum, quod solemnior est obligatio ad servandum ea quae sunt fidei et caritatis, quae est ex lege naturali, et ex promissione in baptismo facta, quam ea quae sunt ex professione religionis.

ARTICULUS XVI.

Utrum subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris. — (Art. 81, et 2-2, quaest. 32, art. 7, ad 5, quaest. 70, art. 1, corp. et ad 1.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in praedivium multorum. Sed praesumendum est quod praelatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinis bonum. Ergo praelato praecipienti debet culpa alterius revelari.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquod malum perpe-