

secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes. Hujusmodi autem respectus non solum intelliguntur ab intellectu creato, sed etiam ab intellectu increato ipsius Dei. Scit enim Deus, et ab aeterno scivit, quod diversae creaturae diversimode essent ejus essentiam imitaturae; et secundum hoc ab aeterno fuerunt in mente divina plures ideae sicut rationes propriae rerum intellectae in Deo. Hoc enim significat nomen ideae, ut sit scilicet quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exterius opus producere intendit; sicut aedificator in mente sua praecompit formam domus, quae est quasi idea domus in materia fiendae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit esse aliam et aliam rationem secundum diversitatem respectuum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: Secundum hoc res sunt distinctae, prout Deus earum distinctionem cognoscit: haec locutio est duplex: quod enim dicitur: Secundum quod Deus cognoscit, potest referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoscentis. Si ex parte cogniti, sic vera est locutio: est enim sensus, quod hoc modo res sunt distinctae sicut Deus cognoscit eas esse distinctas. Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoscentis, sic locutio falsa est: erit enim sensus, quod res cognitae illum modum distinctionis habent in intellectu divino quem habent in se ipsis; quod falsum est: quia in se ipsis res sunt diversae essentialiter, non autem in intellectu divino; sicut etiam res in se ipsis sunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter: et in hoc ultimo sensu procedebat objectio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de pluralitate reali: talis enim pluralitas in nominibus essentialibus non invenitur, sed solum pluralitas quae est secundum intelligentiae rationem.

QUAESTIO II.

Deinde quaesitum est de pertinentibus ad potentiam Dei; et 1^o utrum in Deo sit virtus; 2^o de quodam effectu divinae virtutis, utrum scilicet aquae sint super caelos; 3^o ad quod virtus divina se extendere possit.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit virtus. — (1 part., quaest. 25, art. 1, 2; et contra Genl. 1, cap. 93, quaest. 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit, I de Coelo (text. com. 16),

virtus est ultimum potentiae. Sed divina potentia non habet ultimum, cum sit infinita. Ergo in Deo non est virtus.

Sed contra, omne immediatum operationis principium virtus est; operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur. Ergo in Deo est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus, qualitercumque accipitur significat potentiae complementum; et inde est quod virtus uniuscujusque rei est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II Ethic.: tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta. Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap. XII, 17: *Virtutem ostendis tu, qui non crederis in virtute consummatus*; et in Psal. CXLVI, 5: *Magnus Dominus, et magna virtus eius*.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus notificatur non per aliquid quod de virtute essentialiter praedicetur, sed per id ad quod virtus ordinatur; ab eo enim speciem habet; sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides: credere enim non est ipsa fides; sed actus ad quem fides ordinatur. Et hoc modo Philosophus definit virtutem, cum dicit, quod virtus est ultimum potentiae: quia scilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo potest; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, ut ipse ibidem dicit, non consistit hoc ut ferat decem; sed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo potest, scilicet centum. Sic ergo virtus cujuslibet rei non attenditur in uno eorum quae potest, sed respectu totius quod potest. Virtus ergo divina non potest attendi secundum aliquod unum opus ipsius, quia nullum opus ejus est quod adaequet ejus virtutem, ut Deus amplius facere non possit; sed virtus ejus attenditur secundum totum in quod potest; hoc autem est infinitum, quia scilicet Deus infinita facere potest, unde et virtus Dei est infinita; et hoc ultimum ei, infinita posse; sicut virtuti finitae est ultimum aliqua determinata posse.

ARTICULUS III.

Utrum aquae sint super caelos. — (Art. 140; et 1 part., quaest. 66, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquae habentes veram speciem elementaris super caelos existant. Homo enim dicitur minor mundus propter similitudinem quam habet cum mundo majori. Sed videmus quod in corpore humano

superponitur cerebrum quod habet naturam aquae, cordi quod habet proprietatem ignis, in quantum est fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo majori aqua superponitur aliis elementis; et haec ratio videtur Augustini in XII de Civit. Dei, ubi dicitur de quibusdam, quod ponderibus elementorum moventur; et ideo non putant, aquarum fluidam gravenque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui; qui secundum rationes suas, si ipsi hominem facere potuissent, non ei putant, quod graece phlegma dicitur, et tanquam in elementis corporis nostri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent.

Sed contra, partes mundi sunt optime et ordinatissime dispositae secundum suam naturam. Sed id quod habet speciem aquae, naturaliter est ponderosum, et ita naturaliter subsidet corporibus levibus, aeri et igni. Non ergo aliquid habens veram speciem aquae supra caelos existit.

Respondeo dicendum, quod in Sacra Scriptura, quae mentiri non potest, expresse dicitur, aquas esse supra caelum; dicitur enim Genes. I, 7, quod dicitur aquas quae sunt sub firmamento, ab aquis quae sunt supra firmamentum; et in Psalm. CXLVII, dicitur: *Aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in II super Gen. ad litteram, *quomodo vel qualescunque aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus. Major quippe est Scripturae hujus auctoritas quam omnis humani generis capacitas.* Sed, sicut Augustinus, i eiusdem libri, dicit, *turpe est nimis et perniciosum, atque maxime cavendum, ut Christianum de his rebus, scilicet naturalibus, quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errare conspiciens, risum tenere via possit. Et non tam molestum est quod errans homo derideretur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehendantur atque respuuntur.* Et ideo, sicut ipse subiungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis, ut sic accipiatur una expositio, quod alteri expositioni non praedjudicaret, quae forte melior est.

Sic ergo quod dicitur de aquis supra caelos existentibus, multipliciter intelligi potest. Uno modo ut per firmamentum vel per caelos non intelligamus firmamentum vel caelum in quo sunt sidera, sed aërem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aërem aquae vaporabiliter eleuantur, et exinde pluviae generantur; et de hac expositione dicit Augustinus in II super Genes. ad litteram: *Hanc considerationem dignissimam iudico; quod enim dicitur, neque contra fidem est, et in promptu positio documento credi potest.* Si autem per firmamentum vel caelos

intelligatur firmamentum ubi sunt sidera posita; sic sciendum est, quod de hoc firmamento diversae opiniones fuerunt.

Quidam enim posuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compositum; quae videtur esse positio Empedoclis; et secundum hoc, nihil prohibet dicere, supra hoc caelum sidereum esse aquas elementares tanquam simpliciores, et super eas etiam ignem, a quo vocetur caelum empyreum. Aliorum autem positio est, quod caelum vel sit igneae naturae, sicut posuit Plato; vel non sit de natura quatuor elementorum, sed habens altioris naturam, sicut posuit Aristoteles.

Utroque istorum supposito, inconveniens videtur supra firmamentum illud aquam elementarem materialiter esse dispositam. Nunc enim, sicut Augustinus dicit in II super Gen., quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, nos convenit quaerere; non quid in eis vel ex eis miraculum potentiae suae velit operari. Sed tamen aliquae aquas supra huiusmodi firmamentum ponere possumus. Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, sicut accipitur in principio Genes, secundum expositionem Augustini. Et ideo secundum hunc intellectum non est aliud dicere, quam aliquid de materia corporali super hos caelos existere; et hoc etiam a dictis philosophorum modernorum non discordat, qui ponunt supra octavam sphaeram, in qua sunt stellae, aliam sphaeram, in qua nulla stella. Et hanc expositionem ponit Augustinus super Genes. contra Manichaeos. Alio modo potest dici, quod sicut caelum empyreum dicitur igneum, non quia habeat speciem ignis, sed propter splendorem; ita etiam aquae super caelos dicuntur, non quia habeant speciem aquae, sed quia habent diaphaneitatem ad modum aquae; ut sic supremum caelum, secundum quod empyreum dicitur, sit totum splendidum; secundum autem quod aëneum, sit totum diaphanum; tertium autem caelum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum.

Sic ergo secundum quaecumque opinionem potest veritas sacrae Scripturae salvari diversimode. Unde non est coarctandus sensus sacrae Scripturae ad aliquid horum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo assimilatur majori mundo quantum ad aliquid in quantum constat ex corporali et spiritali natura, sicut et totum universum; non tamen quantum ad omnia assimilatur universo. Ordo enim partium in homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitae de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quae ibi quodammodo perficiuntur, non impediuntur per diversas corporis transmutationes; sicut etiam ordo cognitionis

humanae non est secundum ordinem naturalem cognoscibilium, sed quoad nos. Augustinus autem non inducit hoc asserendo, sed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

QUAESTIO III.

Deinde considerandum est de his ad quae divina potentia se extendere potest; et circa hoc quaeruntur duo: 1^o utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere; 2^o si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare idem numero.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere. — (1 part., quaest. 9, art. 2, corp., et quaest. 103, art. 3 et 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit aliquid in nihilum redigere. Aequalis enim est distantia non entis ad ens, et entis ad non ens. Sed Deus potest ex nihilo aliquid facere. Ergo Deus potest ex aliquo facere nihil.

Sed contra, Deus non potest esse causa defectiva. Sed causa quae facit tendere in non esse, est causa defectiva. Ergo Deus non potest redigere aliquid in nihilum.

Respondeo dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus: uno modo absolute, considerando ejus potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel praesentiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum; cujus ratio est quia creatura non solum producitur in esse, Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse, secundum illud ad Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae*. Unde Augustinus dicit, iv super Gen. ad litteram, quod *virtus Dei si aliquando ab eis quae creata sunt, regendis cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret*. Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturae ad rerum productionem; ita etiam ad earum conservationem: et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad ejus sapientiam et praesentiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia: *creavit enim Deus ut essent omnia*, ut dicitur Sap. 1, 14, non ut in nihilum cederent.

Primum ergo concedimus, secundum quod procedit de potentia absoluta.

Ad secundum dicendum, quod causa defectus alicujus potest esse aliquid dupliciter. Uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquid subtrahendo lumen causat tenebras; et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva illud quod causat defectum. Sic autem Deus potest esse alicujus defectus causa, vel excaecationis, vel obdurationis, vel etiam amihilationis, si vellet. Alio modo aliquid potest esse causa defectus praeter intentionem; et sic semper oportet quod causa defectus sit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectu; et sic Deus nullo modo potest esse causa defectus, vel tendenti in non esse.

ARTICULUS V.

Utrum Deus reparare possit idem numero quod in nihilum est redactum. — (Art. 96; et 3 part., quaest. 13, art. 2; et opusc. 3, cap. 82.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit id quod in nihilum redactum est, idem numero reparare. Dicit enim Philosophus in 11 de Generatione (text. com. 70), quod ea quorum substantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quae in nihilum rediguntur, substantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non possunt.

2. Sed contra est quod Augustinus dicit, iv de Civit. Dei (xxii, cap. xx): *Si caro humana omnibus perisset modis, nec ulla eius materies in ulla latebris remansisset, nonne si vellet, eam repararet Omnipotens?* Sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigatur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest idem numero reparare.

3. Praeterea, differentia est causa numeri, sicut Damascenus dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam: quia non entis non sunt species et differentiae, secundum Philosophum. Ergo id quod reparatur a Deo, potest esse unum et idem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

Respondeo dicendum, quod in his quae in nihilum redigi possunt, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quae contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficiunt a ratione

entis; et ideo, si hujusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset contradictoria simul esse vera; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse subjectum est motui: sic enim et mensurantur hujusmodi tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest hujusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare hujusmodi et sine motu, quia in ejus potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod nihilum non est differentia alicujus entis, si per hoc quod aliquid reducat in nihilum, interruptur continuatio essendi, quae pertinet ad unitatem motus, et eorum quae consequuntur ad motum.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de personalibus quae pertinent ad personam Filii: primo quantum ad naturam divinam; secundo quantum ad naturam assumptam. Circa primum quaesita sunt duo: 1^o utrum Pater eodem verbo dicat se et creaturam; 2^o utrum Filius sua filiatione distinguatur a Spiritu sancto.

ARTICULUS VI.

Utrum Pater eodem verbo dicat se et creaturam. — (1 part., quaest. 34 art. 2, ad 3; et quaest. 39, art. 2, c. et ad 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non eodem verbo dicat se et creaturam. Dicere enim se, soli Patri convenit; ut Augustinus dicit, vii de Trinit. Sed dicere creaturam convenit toti Trinitati: ea enim quae important respectum ad creaturam, toti Trinitati conveniunt, ut patet per Dionysium, ii cap. de divin. Nomin. Ergo Pater non eodem verbo dicit se et creaturam.

2. Praeterea, creatura procedit a Deo per modum voluntatis; Filius autem, qui est Verbum quo Pater dicit se ipsum,

procedit a Deo per modum naturae: quia, ut Hilarius dicit in libro de Synodis, omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit; Filio autem naturam dedit nativitas. Ergo non est idem verbum quo pater dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ii super Genesim ad litteram, quod dicit, et facta sunt, id est Verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura. Sed Verbum genuit dicens se ipsum. Ergo idem est verbum quo dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, xv de Trinit., Verbum Dei repraesentatur aliquo modo per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quaedam acceptio actualis nostrae notitiae: cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus. Sed quia non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in nobis non est unum solum verbum mentale: sed multa, quorum nullum aequat nostram scientiam. Sed Deus quidquid scit, actu intelligit; et ideo in mente ejus non succedit verbum verbo: et sicut eadem scientia scit se et omnia alia, ita etiam eodem Verbo exprimit se ipsum et omnia alia: nec esset ejus Verbum perfectum, ut Augustinus in eodem lib. dicit, si aliquid minus esset in ejus Verbo quam in ejus scientia; unde quidquid Pater scit, totum unico suo Verbo dicit. Et sic necesse est quod idem Verbum sit quo dicit se ipsum et quo dicit creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod dicere, si proprie sumatur, est producere Verbum: quod soli Patri convenit; et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur, solus Pater dicit, quia solus ipse generat Verbum. Hoc enim Verbo exprimitur quidquid tota Trinitas scit, quia trium personarum est una scientia; et ex hac ratione Verbum importat respectum ad creaturam, in quantum est expressio quaedam scientiae quam Pater communiter habet cum aliis personis de creatura.

Ad secundum dicendum, quod aliud est verbum, et id quod dicitur verbo: hoc enim verbo quod est *lapis*, significatur res quae non est verbum, sed corpus; unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis; verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturae.

ARTICULUS VII.

Utrum Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. — (1 part., quaest. 30, art. 3; et opusc. 6, cap. 64.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. Eodem enim modo aliquis constituitur, et ab alio distinguitur. Sed persona Filii constituitur filiatione, quae proprietas est personalis, id est constituens personam Filii. Ergo filiatione distinguitur a Spiritu sancto.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trinit., quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem; et Anselmus dicit in lib. de Processione Spiritus sancti, quod ibi solum distinguuntur personae divinae, ubi occurrit relationis oppositio. Sed Filius non opponitur relative Spiritui sancto filiatione, sed solum Patri. Ergo Filius non distinguitur filiatione a Spiritu sancto, sed solum a Patre.

Respondeo dicendum, quod hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas, sicut se habent in rebus naturalibus formae substantiales ad distinguendas species rerum; sic tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta non omnino similia sunt. In rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter. Uno modo secundum directam oppositionem formae ad formam; et hoc modo distinguitur unaquaqueque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis; quae habent formas oppositas, secundum quod genus dividitur oppositis differentiis; sicut saphyros distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere; et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem, distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam, sicut saphyros per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum.

Sic ergo dicendum, quod Filius sua filiatione distinguitur quidem a Patre secundum oppositionem relativam filiationis ad paternitatem, sed a Spiritu sancto distinguitur filiatione, per hoc quod Spiritus sanctus non habet filiationem quam Filius habet.

Et per hoc patet responsio ab objecta.

QUAESTIO V

Deinde quaesitum est de Filio quantum ad naturam assumptam; et circa hoc quaesitum est, utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et jacens in sepulcro.

ARTICULUS VIII.

Utrum corpus Christi in cruce et in sepulcro sit unum numero. — (3 part. quaest. 50, art. 5.)

Et videtur quod non. Quia quaecumque differunt specie, differunt numero. Sed corpus Christi appensum in cruce et jacens in sepulcro, differt specie eo modo quo mortuum et vivum differunt specie. Ergo non est unum et idem numero.

Sed contra, quaecumque sunt unum et idem supposito vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi jacens in sepulcro et appensum cruci, est unum et idem supposito sive hypostasi, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab ejus corpore. Ergo corpus Christi est unum et idem numero appensum cruci et jacens in sepulcro.

Respondeo dicendum, quod circa hoc cavendae sunt duae damnatae haereses. Quarum una est Arianorum, qui cum ponerent Christum animam non habuisse, sed Verbum fuisse corpori loco animae, per consequens posuerunt quod Verbum separatum est in morte a corpore; sicut manifeste patet in quodam sermone Arianorum, contra quem Augustinus disputat. Alia vero est haeresis Galanitarum, quae fuit in sexta Synodo damnata; qui cum ponerent unam naturam compositam ex Divinitate et humanitate, posuerunt illam naturam simpliciter incorruptibilem; et ita posuerunt corpus Christi simpliciter incorruptum, non solum corruptione putrefactionis, quod fides catholica tenet, secundum illud Psalm. xv. 10: *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, sed etiam corruptione quae pertinet ad rationem mortis; quod est impium, ut patet per Damascenum in III lib. (c. xxxix).

Sic ergo, ad excludendam primam haeresim, oportet nos ponere identitatem secundum suppositum in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro. Ad excludendum vero secundam haeresim, oportet nos ponere veram differentiam mortis et vitae. Sed quia prima unitas major est quam secunda differentia, dicendum est, quod est idem numero corpus Christi appensum cruci et jacens in sepulcro.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non tenet in corpore Christi, propter unitatem hypostasis.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de rebus humanis: et 1° de gratia; 2° de sacramentis; 3° de actibus humanis.

ARTICULUS IX.

Utrum Deus semper faciat novam gratiam.
(*Opusc. 9, cap. 38.*)

Circa primum quaerebatur, utrum Deus semper faciat novam gratiam; et videtur quod sic. Augustinus enim, 8 super Genes. ad litteram, comparat infusionem gratiae illuminationi: *Sicut, inquit, aer, praesente lumine, non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non feret, sed etiam, absente lumine, lucidus maneret; sic homo, Deo praesente, illuminatur, absente autem, continet tenebratur, a quo non locorum intercalis, sed voluntatis aversione disceditur.* Sed sol semper facit novum lumen in aere. Ergo Deus semper facit novam gratiam in anima.

Sed contra, nobilioris creaturae nobilius est esse. Sed gratia est nobilissima creatura, quia est perfectio naturae rationalis creatae. Ergo ejus esse est nobilissimum: non ergo durat solum in momento, et ita non semper Deus facit novam gratiam.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Quaedam quae fit cum motu; et talis actio semper est cum aliqua innovatione; quia semper in motu aliquid fit, et aliquid desinit esse, in quantum acceditur ad terminum et receditur a termino; et propter hoc Philosophus dicit, in vii, Phys. (text. com. 56), quod in omni motu est quodam modo fieri et corrumpi. Alia autem actio est quae est sine motu, per simplicem communicationem formae; in quantum scilicet agens, suam similitudinem imprimit recipienti disposito; et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subjecto; sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adjunctum, sed simplicem infurum, sive communicationem, ita etiam nullam habet innovationem; et hoc modo causatur gratia a Deo in anima.

Unde dicendum est, quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur causans eam; non tamen ita quod faciat semper novam gratiam, et quod singulis momentis existens corrumpatur; sed quia eandem gratiam quam primo infudit, semper operatur in anima, conservans ipsam. Quod quidem difficile est ad intelligendum non valentibus abstrahere considerationem suam ab actionibus quae sunt cum motu, in quibus semper aliquid innovatur, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod lumen semper fit in aere,

quia semper actione solis illuminantis conservatur; non quod semper fiat aliud et aliud lumen.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de sacramenti gratia; et 1° de sacramento poenitentiae; utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa; 2° de sacramento matrimonii; utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

ARTICULUS X.

Utrum per absolutionem sacerdotis culpa remittatur.
(2, dist. 15, quaest. 1, ad 4.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. Dicit enim Hugo de Sancto Victore in libro de Sacramentis, quod *sententia Petri sequitur sententia caeli.* Sed sententia caeli est de remissione culpae. Ergo remissio culpae sequitur sententiam Petri, quae est sacerdotis absolventis.

2. Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed per medicinam sanantur vulnera vel aegritudines. Ergo aegritudo vel vulnus peccati sanatur per sacramentum poenitentiae. Sed sacramentum poenitentiae consummatum in hoc quod dicit: *Ego te absolvo*, sicut sacramentum baptismi in hoc quod dicit: *Ego te baptizo.* Ergo per absolutionem sacerdotis dimittitur culpa.

3. Sed contra est quod per solam contritionem dimittitur peccatum, secundum illud Psalm. xxxi, 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitias meas Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed contritio praecedit absolutionem sacerdotis, quia sacerdos non debet aliquem absolvere, nisi aestimet eum contritum. Ergo remissio culpae praecedit absolutionem sacerdotis; non ergo per absolutionem sacerdotis culpa remittitur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta dupliciter operantur: uno modo secundum quod exhibentur in actu; alio modo secundum quod habentur in voto; et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinae misericordiae justificationis. Dei autem est respicere hominis cor, secundum illud I Reg. xvi, 7: *Homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi praesentialiter

adhibita; sacramenta tamen agunt etiam secundum quod sunt in voto; sed plenus sacramentalis effectus inducitur quando actu exhibentur, sicut in baptismo. Nam catechumenus, si sit adultus, et habeat baptismum in voto, jam consecutus est effectum baptismi quantum ad emundationem a peccato, et consecutionem gratiae, quae est proprius effectus Dei; sed quando actu baptismum suscipit, consequitur plenus quosdam sacramentales effectus, quia suscipit characterem et remissionem totius poenae. Si quis tamen esset qui non prius haberet baptismum in voto quam actu baptizaretur, sicut praecipue patet in pueris, simul recipit per baptismum gratiam remittentem culpam, et omnem alium sacramenti effectum. Et hoc etiam contingeret in adulto, si simul cum baptizaretur, votum baptismi habere inciperet; et idem est etiam in sacramento poenitentiae, quod consumatur in dispensatione ministri absolventis. Cum enim aliquis actu absolvitur, consequitur plenarie sacramenti effectum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, quando scilicet proponit se subiacere clavibus Ecclesiae, jam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpae. Si quis tamen in ipsa absolutione incipit conteri, et claves Ecclesiae habere in voto; in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quae infunditur in hoc sacramento, sicut et in aliis sacramentis novae legis; unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti, virtute clavium gratiam contritionis consequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui sancto; et idem est in aliis sacramentis novae legis, in quibus gratia confertur. Videtur tamen esse differentia inter baptismum et poenitentiam: propter hoc quod sacramentum poenitentiae semper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum contritio praecedit tempore confessionem et absolutionem; baptismus autem multoties confertur pueris, in quibus votum baptismi non praecedit; omnino autem simile appareret, si etiam baptismus exhiberetur adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis non est sic intelligendum quasi sententia Petri in sacerdote absolvente praecedat tempore sententiam caeli, id est Dei remittentis culpam; sed quia sententiam Petri approbat sententia Dei.

Ad secundum dicendum, quod medicina sacramentalis operatur non solum actu adhibita, sed etiam in proposito existens; et ideo quandoque sanatio vulneris praecedit sacramentalem absolutionem.

Ad tertium dicendum, quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae, quantumcumque sit dolor de peccato praeterito, et propositum abstinendi in futurum; et ideo in contritione culpa remittitur.

ARTICULUS XI.

Utrum vir possit accipere crucem uxore nolente, si de ejus incontinentia timeatur. — (1, dist. 3, art. 1, ad 1.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vir possit accipere crucem ad transfretandum ultra mare, nolente uxore, si de ejus incontinentia timeatur. Non debet enim homo praetermittere propriam salutem pro salute aliena. Sed homo procurat salutem propriam per hoc quod cruce signatur, consequens plenam remissionem peccatorum. Ergo non debet hoc praetermittere, ut provideat salutem uxoris.

Sed contra est quod Augustinus dicit: *Si abstines in uxoris voluntate, tuis ei fornicationis licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae.* Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxoris, si contingat, viro imputetur.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt necessitatis, non sunt praetermittenda propter ea quae sunt propriae voluntatis; unde etiam Dominus, Matth. xv, reprehendit Pharisaeos, qui docebant praetermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliqua voluntariae oblationes Deo offerrentur. Ex necessitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia *caput mulieris est vir*, ut dicitur I ad Corinth. xi, 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, subiacet propriae voluntati. Unde si uxor sit talis quae sequi non possit propter aliquod legitimum impedimentum, et de ejus incontinentia timeatur, non est ei consulendum ut accipiat crucem, et dimittat uxorem. Secus autem est, si uxor continere voluntarie proponat vel velit, et possit sequi virum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam ad salutem propriam viri pertinet ut gerat curam de salute uxoris, quae viri regimini committitur.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaestio est de actibus humanis: et primo de actibus pertinentibus ad praelatos; secundo de actibus qui possunt pertinere ad omnes.

Pertinet autem ad praelatos praecipere, dispensare in praeepto, excommunicare rebellantes praeeptis, et beneficia ecclesiastica conferre. Unde circa primum quaeruntur quatuor: 1^o de obedientia ad praeepta praelatorum; utrum scilicet religiosus teneatur obedire praelato suo praecipienti ei in virtute

obedientiae quod revelet ei crimen fratris occultum; 2^o circa dispensationem; utrum Papa possit dispensare in bigamia; 3^o circa excommunicationem; utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia, quibusdam dicentibus eos excommunicatos esse, et aliis, non esse; 4^o circa collationem beneficiorum; utrum praelatus Ecclesiae licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti, si aequa facilitate occurret ei alius magis idoneus.

ARTICULUS XII.

Utrum subditus teneatur revelare praelato praecipienti crimen occultum fratris. — (Art. 16; et 4, dist. 21, quaest. 1, art. 2; de Malo, quaest. 15, art. 1, ad 5.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod subditus non teneatur obedire praelato praecipienti revelationem criminis occulti. Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc quod non subditur ejus iudicio. Sed occulta non subduntur iudicio humano, sed soli iudicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire praelato praecipienti.

Sed contra est quod praelatus in capitulo religiosorum potest praecipere id de quo iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum. Sed quandoque iudex saecularis vel ecclesiasticus exigit iuramentum ab aliquo, ut revelet id quod scit de aliquo occulto, ut dicit quaedam Decretalis de Purgationibus. Ergo, pari ratione, ipse praelatus in capitulo potest etiam religiosus praecipere in virtute ipsius obedientiae, ut dicant ei si quid sciunt de aliquo crimine occulto.

Respondeo dicendum, quod peccatum dupliciter potest esse occultum. Uno modo simpliciter; ita scilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit; et tale peccatum occultum nocet soli facienti; et ideo qui tale peccatum occultum fratris scit, solum hoc debet intendere ut fratris peccantis salutem procuret; unde institutus est a Domino ordo correctionis fraternae (Math. xviii), ut primo quidem corripiat aliquis fratrem occulte peccantem inter se et ipsum solum; postmodum adhibeat duos vel tres testes; et tunc tandem, si non corrigatur, dicat Ecclesiae; contra quem ordinem si praelatus praecipiat ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat praecipiendo: quia oportet Deo magis quam hominibus obedire (Act. iii). Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones in multitudinis

notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur; jam peccatum non solum nocet illi, sed multis. Et quia bonum multitudinis praeferitur bono unius, ideo praelatus debet disquirere veritatem de facto, ut scandalum multitudinis vel cesset per poenam peccantis, vel per ejus excusationem. Et ideo in tali casu potest praecipere scienti crimen fratris quod manifestet; et ille cui praecipitur, tenetur praelato obedire. Sic enim cum non sit omnino occultum crimen, pertinet ad iudicium praelati; et in hoc casu loquitur Decretalis, non autem in primo.

Unde patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrum Papa possit dispensare super bigamia. (4, dist. 27, quaest. 3, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Papa non possit dispensare in bigamiae irregularitate. Non enim potest ab homine dispensari in hiis quae sunt divinitus instituta, ut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Praecepto. Sed doctrina Apostoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet I Tim. iii, et ad Tit. i, est divinitus promulgata, secundum illud Apostoli, II ad Cor. ult. iii: *An experimentum quaeritis ejus qui in me loquitur Christus?* Ergo Papa non potest cum bigamis dispensare.

Sed contra est quod in Decretis, dist. v, dicitur, quod Papa cum quodam bigamo dispensavit.

Respondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quaecumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiae praelatos, sunt dispensabilia a Papa. Haec enim sunt quae dicuntur esse iuris humani, vel iuris positivi. Circa ea vero quae sunt iuris divini vel iuris naturalis, dispensare non potest: quia ista habent efficaciam ex institutione divina. Jus autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem. Sed haec differentia est inter legem utramque: quia lex vetus determinabat multa tam in praecipis caeremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in praecipis judicialibus pertinentibus ad justitiam inter homines conservandam; sed lex nova, quae est lex libertatis, huiusmodi determinationes non habet, sed est contenta praecipis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae: unde et dicitur lex fidei, et lex gratiae, prout determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. Cetera vero, quae pertinent ad determinationem humanorum

judiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est novae legis lator, praelatis Ecclesiae et principibus christiani populi determinanda; unde hujusmodi determinationes pertinent ad jus humanum, in quo Papa potest dispensare. In solis vero his quae sunt de lege naturae, et in articulis fidei et sacramentis novae legis dispensare non potest: hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem. Manifestum est autem quod bigamum non promovendi, neque est de lege naturae, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit Ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus. Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi. Et eadem ratio est de omnibus aliis hujusmodi, quae ex institutione humana processerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit: quaedam quidem sicut promulgans jus divinum, sicut illud quod habetur ad Galat. v. 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*; et multa alia hujusmodi: et in hoc Papa non potest dispensare. Quaedam vero sicut propria auctoritate aliqua statuens: nam ipse dicit, I ad Cor. xi, 34: *Cetera cum venero disponam*; et infra, xv, mandavit ut collectae quae fiunt in sanctos, per unam sabbati fiant; quod non pertinet ad jus divinum. Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo non est juris divini, sed institutio auctoritatis humanae divinitus homini concessa.

ARTICULUS XIV.

Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem est apud peritos diversa sententia — (Art. 48, corp.; et 4, dist. 18, quaest. 2, art. 4, quaest. 2, et 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem sapientes contrarie opinantur. Quia secundum jura Episcopus non potest auferre beneficium quod clerico concessit, sine culpa. Sed non minus debetur communicio fidelium cuilibet fidei, quam beneficium clerico sibi ab Episcopo collatum. Ergo nec communicio fidelium est alicui subtrahenda sine culpa. Sed quando

dubitatur an causa subsit, promptior debet esse animus boni viri ad interpretandum in mitiore partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc stare, quod non sint excommunicati; et ita non debet eos vitare.

Sed contra est, quod si aliquis percussus in bello, moriatur, si ignoretur quis eum perenserit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur secundum jura. Ergo a simili videtur quod ex quo dubium est de aliquibus an sint excommunicati, propter majorem cautelam sint vitandi.

Respondeo dicendum, quod dubitatio de excommunicatione aliquorum, aut praecedit sententiam iudicum, aut sequitur. Si praecedit, puta cum nondum est declaratum per iudicum consensus aliquos esse excommunicatos; non sunt vitandi quousque certo iudicio terminetur. In hoc enim casu verum est quod in mitiore partem interpretari debemus; unde et Deuter. xvii, 8, dicitur: *Si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris... et iudicium intra portas tuas videris verba variari... venies ad sacerdotes, et ad iudicem, quaeresque ab eis, et facies quodcumque dixerint*. Sed si ambiguum oriatur post concordem iudicum determinationem, magis standum est sententiae iudicum, duplici ratione. Primo quidem, quia iudices sollicitius discutientes negotium, plenus possunt percipere veritatem, etiam si sint minus periti, quam alii qui perfunctorie constituantur, et extraordinarie. Secundo, quia hoc esset in magnum nocuumentum utilitatis communis status hominum, si sententiae non staretur, sed quilibet pro suo libito vellet sententiae calumniam ingerere, quia sic litigia essent interminabilia. Et ideo in tali casu magis est standum sententiae iudicum, nisi forte sit per appellationem suspensa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XV.

Utrum praelatus possit committere curam Ecclesiae suo consanguineo idoneo. — (2-2, quaest. 63, art. 2, ad 2 et ad 3, quaest. 185, art. 3.)

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praelatus Ecclesiae non possit Ecclesiae curam committere suo consanguineo, quamvis idoneo, postposito meliori. Pater enim suae filiae quaerit sponsum quam magis potest idoneum; et sponsae quaerit fidelissimum custodem pro posse. Sed major praelatus ad Ecclesiam sibi subjectam comparatur vel sicut pater ad filiam,

vel sicut sponsus ad sponsam. Ergo debet ei de persona idonea providere quantum ad melius potest.

2. Praeterea, Joannes Evangelista maxime fuit idoneus; et tamen, quia consanguineus Christi erat secundum carnem, praelulit ei Petrum in regimine Ecclesiae. Ergo etiam praelatus si habeat consanguineum aequae idoneum: non debet ei providere in Ecclesia magis quam alii aequae idoneo: multo ergo minus si sit minus idoneus.

Sed contra est, quod secundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere sibi magis conjunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum crescat. Cum ergo ex bona dispensatione Ecclesiae crescat meritum bene administrantis, videtur quod praelatus magis debeat suis, quam extraneis providere, etiam si sint minus idonei.

Respondeo dicendum, quod aliter est dicendum de consanguineo praelati aequae idoneo, et aliter de minus idoneo. Si enim sit aequae idoneus potest praelatus suum consanguineum praeferre, nisi forte ex hoc scandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter praesumi possit quod alii praelati hoc exemplo inducantur ad dandum suis consanguineis etiam minus dignis, et hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati Ecclesiae, cum aequae idoneo providetur, licet circa hujusmodi provisionem etiam amor naturali satisfacere, qui non est contrarius caritati, sed magis caritate informatur: et hoc significatur Genes. LVII, 6, ubi Pharaeo dixit ad Joseph de fratribus suis: *Si nosti in eis viros industrios, constitue eos magistros pecorum meorum.* Si vero sit minus idoneus consanguineus praelati, non debet eum praeficere ad curam Ecclesiae, postposito meliori, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc videtur esse contra fidelitatem, quam in bono dispensatore Dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alicujus domini qui posset rem ejus meliorare, si hoc praetermitteret, ut suis consanguineis satisfaceret. Secundo, quia hoc videtur ad personarum acceptionem pertinere, quae consistit in hoc quod aliquis accipit pro causa conditionem personae quae non facit ad negotium; sicut si aliquis daret sententiam pro aliquo quia dives est, et non quia iustitiam habet, quae est conditio faciens ad negotium. Esse autem consanguineum, non est aliqua conditio pertinens ad curam Ecclesiae, quae non obtinetur jure sanguinis, sed divino munere. Esset autem conditio faciens ad negotium circa dispensationem patrimonialium bonorum: unde si Episcopus de patrimonialibus bonis magis provideat suo consanguineo minus idoneo, non est acceptio personarum, sed si ratione consanguinitatis ei provideat in patrimonio Crucifixi, non caret vitio personarum acceptionis, quam Augustinus

dicit in ecclesiasticis gradibus dispensandis, exponens illud quod habetur Jacobi II, 1: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi.* Hieronymus etiam dicit, et habetur VIII, quaest. 1: *Extraneus ex alta tribu a Moysae eligitur, ut signaret principatum in populo non sanguini deferendum esse, sed vitae. At nunc ceruimus plurimos hanc rem beneficio facere ut non quaerant eos in Ecclesiae columnas eligere quos plus cognoscant Ecclesiae prodesse, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequis deliniti.*

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de actibus qui possunt ad omnes homines pertinere: et primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam; secundo de actibus pertinentibus ad vim appetitivam. Circa primum quaesita sunt tria: 1° utrum possit aliquis sine peccato appetere, scire scientias magicas; 2° utrum enuntiabile quod semel est verum, semper sit verum; 3° utrum magister determinando quaestiones theologicas debeat uti ratione, vel auctoritate.

ARTICULUS XVI.

Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. — (Art. 60, corp.; et 2, dist. 39, quaest. 1, art. 2, ad 5.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. Non enim est peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo. Sed per quamlibet scientiam ponitur intellectus, in optimo, quia verum est bonum intellectus, ut dicitur in VI, Eth.; scientia autem verorum est. Ergo hoc potest licite appetere, scire quantumcumque scientiam; et ita sine peccato potest homo appetere scire scientias magicas.

Sed contra, prohibitio non est nisi de illicito. Sed scientiae magicae sunt prohibitae. Ergo illicitum est appetere eas scire.

Respondeo dicendum, quod actus humanus potest dici dupliciter: uno modo ex genere; alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod actus cadit supra debitam materiam; debita autem materia appetitus est bonum; unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere. Omnis autem scientia, sive quaecumque cognitio, bo-

num aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum. Unde appetere quancumque scientiam, vel notitiam quaruncumque rerum, sive bonarum sive malarum, est bonum in genere; sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et praecipue hae diversificantur secundum intentionem finis. Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut confutet et reprobet, sic est bonum et licitum. Similiter etiam ex conditione personae potest hoc diversificari, vel etiam ex modo appetendi. Si enim sic aliquis appetat scire huiusmodi scientias ut earum notitiam praeferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est, quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quae est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicæ artes sint scientiæ, sed potius sunt quaedam fallaciæ daemorum.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi artes sunt prohibitæ quantum ad usum. Si vero prohiberetur alicui etiam earum studium propter periculum utendi, tunc esset malum quia prohibitum.

ARTICULUS XVII.

Utrum enuntiabile semel verum, sit semper verum. — (1 part., quæst. 14, art. 15, ad 3; et 1, dist 41, art. 5, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oporteat, enuntiabile quod semel est verum, semper futurum esse verum. Si enim hoc esset verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc esset verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in istis hoc non est verum; quia, ut Philosophus dicit in II de Generat. (text. com. LXIV). *Futurus quis incedere, non incedet.* Ergo non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper esse futurum verum.

2. Praeterea, si partes sunt eadem, et totum est idem. Sed partes enuntiabilis sunt praedicatum et subiectum et compositio. Ergo idem est enuntiabile, existente eodem praedicato et subiecto et compositione. Sed taliter existente eodem enuntiabili contingit quod sit quandoque verum quandoque

falsum; sicut hoc enuntiabile: *Socratem sedere*, est verum eo sedente, secundum illud Philosophi in Perihēr.: *Ea eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa.* Ergo enuntiabile quod semel est verum, non propter hoc semper est verum.

3. Sed contra, ista enuntiabilia, *Socratem currere, et Socratem cucurrisse, et Socratem fore cursurum*, non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis: idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo etiam praedicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile. Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquid eorum sit verum: quia si semel est verum quod *Socrates currit*, prius erat verum quod *Socrates curret*, et postea erit verum quod *Socrates cucurrit*. Ergo, si enuntiabile aliquid semel est verum, semper erit verum.

Respondeo dicendum, quod huius dubitationis vis in hoc consistit, ut sciatur utrum sit idem enuntiabile quod est de praesenti, praeterito et futuro. Si enim hoc verum sit; consequens erit quod enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere possit circa enuntiabilia de futuro contingenti; sed hoc est altioris inquisitionis. Si vero sint diversa enuntiabilia de praesenti, praeterito et futuro (est autem idem enuntiabile quod est de praesenti, qualitercumque res se habeat), manifestum est quod idem enuntiabile quandoque est verum, quandoque falsum: secundum quod Philosophus dicit in Perihēr., quod eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundum Philosophum in I Perihērmenias, tria quaedam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines. Manifestum est autem quod unitas vocis significativæ vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatae; alioquin non esset aliquod nomen aequivocum; secundum hoc enim si sint diversae res, essent diversa nomina, et non idem nomen. Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativæ, sive complexæ, sive incomplexæ, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum tantum; intellectus autem signum et signatum, sicut et res. Potest ergo nomen vel enuntiabile esse aliud et aliud, vel propter diversitatem vocis tantum, sicut est in synonymis, in quibus est diversa vox, sed idem significatum omnino: vel etiam cum diversitate vocis potest esse diversitas intellectus, sive propter diversitatem rei intellectæ, sive propter diversitatem modi intelligendi; et hoc contingit quodcumque est diversitas consignificationis; quae consequitur diversum modum intelli-

gendi unam et eandem rem; et praecipue hoc apparet in tempore, quod per se commisceatur operationi intellectus humani componentis et dividendis, ut dicitur in III de Anima.

Et ideo dicendum est, quod non est idem enuntiabile *Socratem sedere, et Socratem sedisse, vel sesurum esse; sed Socratem sedere est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.*

Unde duo prima concedimus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum Philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed in quantum conveniunt in uno ordine declinationis.

ARTICULUS XVIII.

Utrum determinationes theologicas debeant fieri auctoritate vel ratione. — (Contra Gentiles, lib. 1, cap. 2, 8, et 9.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod magister determinans quaestiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus. Quia in qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae. Sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quaestiones theologicae sunt determinandae per auctoritates.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. I, 9: *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes revincere.* Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quaestiones per rationes quam per auctoritates.

Respondeo dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatio theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Iudaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris Testamenti: si cum Manichaeis, qui vetus testamentum respuunt; oportet uti solum auctoritatibus novi Testamenti: si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum Testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris Testamenti.

et illorum doctorum quos ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere. Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus inmiti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, sed vacuum abscedet.

Et per haec patet responsio ad objecta.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de rebus pertinentibus ad vim appetitivam: et primo de bonis; secundo de malis. Circa primum quaeruntur duo de martyrio: 1^o utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre; 2^o utrum suscinere martyrium pro Christo sit in praecipuo.

ARTICULUS XIX.

Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre. — (4, dist. 49, quaest. 5, art. 3, quaest. 2, ad 7; et 22, quaest. 12, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre. Quia super illud Psalm. cxviii: *Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazium, dicit Glossa, quod minima caritas plus diligit Dei legem, quam millia auri et argenti;* et eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propriam vitam, potest exponere pro Christo qui habet minimam caritatem.

Sed contra, si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium suscinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

Respondeo dicendum, quod fit in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed