

QUODLIBETUM QUINTUM

QUAESTIO I.

Deinde quaesitum est de Deo et Angelis et hominibus. De Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam assumptam. Quantum ad naturam divinam quaesitum est de scientia, et de potentia. Circa scientiam Dei quaesita sunt duo: 1^o utrum Deum sciat primum instans in quo potuit creare mundum; 2^o utrum praescit a Deo possint demereri.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.

Ad primum sic procedebatur. Videtur quod Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coaeternus. Ergo est dare aliquid instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit. Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.

Sed contra, Deus nihil scit quod ejus omnipotentiae praediciet. Praediciet autem ejus omnipotentiae, si esset aliquid instans in quo primo potuit creare mundum: quia sic ejus potentia ad illud instans limitaretur. Ergo Deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.

Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo, praesupposita ipsa mensura; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore. Alio modo ut simul cum eo quod fit, producat mensura loci vel temporis; et hoc modo mundus a Deo in esse producitur: non quidem quasi in aliquo loco vel tempore praesistente; sed quia simul cum mundo et locus et tempus producitur. Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit; et aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri poterit; sed cum de hoc mundo dicitur, non signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum: sed signifi-

catur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere majorem. Si ergo quaeratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit; si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit; Dei enim potentia est aeterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita catholicae fidei veritate, quae habet mundum quandoque non fuisse. Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non fuerit, ut infra dicitur; ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret. Sed adhuc intelligendum est, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo in actu; et sic dicitur secundum modum praedictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit; id est quod duratio mundi in infinitum ante praecesserit. Alio modo dicitur infinitum secundum potentiam; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit; quia quantumcumque ante detur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere; et sic non est dare primum instans, in quo Deus potuit facere mundum; est autem dare primum instans in quo fecerit: sicut etiam est dare supremum *ubi*, usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum, ultra quod facere non potuerit.

Et sic patet quod quaestio cessat.

ARTICULUS II.

Utrum praesciti a Deo possint demereri.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod praesciti a Deo non possint demereri. Sicut enim aliqui sunt electi a Deo ab aeterno ad gratiam habendam, ita etiam aliqui sunt praesciti a Deo ad hoc quod suae naturae relinquuntur. Sed naturalibus non mereamur neque demeremur. Ergo praesciti a Deo non demerentur.

Sed contra, nullus damnatur a Deo nisi propter demeritum, cum Deus sit iudex justus. Sed praesciti damnantur a Deo. Ergo demerentur.

Respondeo dicendum, quod scientia Dei comparatur ad res creatas sicut ars ad artificata; unde sicut ars non solum est cognoscitiva, sed factiva eorum quae secundum artem fiunt; eorum vero quae ab artis regulis deviant, est cognoscitiva: ita etiam scientia Dei est factiva et cognoscitiva omnium bonorum; malorum vero, sive peccatorum, quae sunt deviationes

quaedam ab aeterna lege ipsius, scientia Dei est cognoscitiva, non autem causativa. Et sic patet quod boni qui per gratiam justificantur, non solum sunt a Deo ab aeterno praecogniti, sed etiam electi ad gratiam habendam: peccatores autem qui non justificantur per gratiam, non sunt electi vel praecogniti a Deo ad culpam, sed solum praesciti quod non sint gratiam habituri, sed suae naturae sint relinquendi. Quia vero omne agens potest in id quod est infra se, non autem in id quod est supra se; natura sibi relicta non potest in actum meritorium, qui est supra facultatem naturae; potest autem in actum peccati, qui est demeritorius, sicut in aliquid infra naturam humanam existens; homo enim peccando descendit a dignitate suae naturae. Et sic patet quod praesciti possunt demereri.

Ad primum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod naturalibus non mereremur neque demeremur, potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod naturalia ipsa non sunt merita vel demerita; et sic verum est quod merita sunt supra naturam, et demerita sunt contra naturam. Alio modo potest intelligi sic quod naturalia non sint principia merendi vel demerendi, et sic falsum est; naturalia enim adjuncta per gratiam sunt principia merendi, sibi autem relicta possunt esse principia demerendi, ut dictum est.

QUAESTIO II.

Deinde circa potentiam quaesita sunt duo: 1^o utrum Deus possit virginem corruptam reparare; 2^o utrum Deus possit peccare, si vult.

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit virginem reparare. — (Art. 73, et 139, corp.; et 2-2 quaest. 15, art. 3, ad 2 et 3; et 2 part. quaest. 89, art. 3, ad 1.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit virginem reparare. Ad omnipotentiam enim Dei pertinet quod non sit impossibile apud eum omne verbum, ut dicitur Lucae 1. Sed hoc est quoddam verbum, virginem reparare post lapsum. Ergo Deus potest virginem reparare post lapsum.

Sed contra est quod Hieronymus dicit: *Cum Deus cetera possit, non potest reparare virginem post ruinam*; et habetur in decreto XXXII, quaest. 5.

Respondeo dicendum, quod in virginitate duo possumus considerare. Quorum unum est ipsa integritas mentis et cor-

poris; et sic Deus virginem potest reparare post ruinam: potest enim mentem reintegrare per gratiam, et corpus consolidare per miraculum. Alia autem est causa integritatis praedictae, quia scilicet mulier virgo non fuisset cognita a viro, et quantum ad hoc Deus non potest virginem post ruinam reparare: non enim potest facere, ut jam ea quae est cognita a viro, non fuerit cognita; sicut nec de aliquo quod factum est, potest facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei se extendit ad totum ens: unde solum id a Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; et hoc est simul esse et non esse; et eisdem rationis est, quod fuit, non fuisse. Unde Augustinus dicit 26 contra Faustum: *Quisquis dicit, si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint, non videt se hoc dicere, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt falsa sint.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum sit conceptus mentis, nihil quod contradictionem implicat, verbum dici potest, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in IV Metaphys.

ARTICULUS IV.

Utrum haec sit falsa: Deus potest peccare si vult. — (1 part., quaest. 93, art. 1, corp.; et 2-2 quaest. 6, art. 2, ad 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haec sit falsa, *Deus potest peccare, si vult.* De quocumque enim possumus dicere quod homo potest facere si vult, potest etiam dici simpliciter, quod homo potest facere illud. Si ergo haec propositio est vera, *Deus potest peccare si vult*, sequitur quod haec sit vera, *Deus potest peccare.* Sed hoc est erroneum. Ergo et primum.

Sed contra, quicumque vult peccare, peccat. Sed sequitur: *Si Deus peccat, potest peccare.* Ergo sequitur: *Si vult, potest peccare.*

Respondeo dicendum, quod haec conjunctio *si ordinem* quemdam importat. Potest autem in proposito duplicem ordinem importare. Uno quidem modo ordinem causae sive principii; et hoc modo propositio falsa est: voluntas enim Dei est principium et causa respectu creaturarum, non autem respectu eorum quae pertinent ad divinam naturam: unde non dicimus quod Pater genuerit Filium voluntate, sed naturaliter, ut patet per Hilarium in libro de Synod. Potentia autem Dei ad ipsam naturam divinam pertinet: unde hoc ipsum quod est posse peccare, non est subjectum divinae voluntati; alioquin voluntas Dei esset principium immutationis divinae, quod est impossibile.

Alio modo potest importare ordinem consequentiae; et sic haec locutio est vera: *Si Deus vult peccare, potest peccare*. Sequitur enim sine conditione, si argumentatur ex impossibili posito: *Deus vult peccare, ergo potest peccare*: Omnia enim quae vult, potest; sed non e converso.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur. Si homo vult currere, potest currere, antecedens est possibile, et ideo consequens est simpliciter possibile; sed cum dicitur sic: *Si Deus vult peccare, potest peccare*: antecedens est impossibile; unde nihil prohibet conditionalem esse veram, consequente existente impossibili.

QUAESTIO III.

Deinde quantum ad naturam assumptam quaesita sunt duo: 1^o utrum totus sanguis quem Christus in sua passione effudit, in resurrectione ad corpus ejus redierit; 2^o in quo Christus nobis majus signum dilectionis exhibuerit; utrum in hoc quod Christus passus est pro nobis, vel in hoc quod corpus suum dedit nobis sub sacramento in cibum.

ARTICULUS V.

Utrum totus sanguis Christi qui in passione ejus est effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. — (3 part., quaest. 54, art. 3, ad 1; et 4, dist. 44, quaest. 1, art. 2, quaest. 2.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod totus sanguis Christi, qui est in passione ejus effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit. Resurrectio enim nostra conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud ad Philip. III, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*. Sed ad corpus nostrum in resurrectione rediit totum quod fuit de veritate humanae naturae. Sanguis autem Christi in passione effusus fuit de veritate humanae naturae, et sacer dicitur secundum illud: *Quam sacer cruor peruncxit fusus Agni corpore*. Ergo videtur quod ille sanguis Christi in passione effusus in resurrectione ad corpus ejus redierit.

2. Praeterea, Verbum Dei nunquam deposuit quod in nostra natura assumpsit, partibus humanae naturae ad invicem in passione separatis. Sed Verbum Dei assumpsit in natura nostra non solum corpus, sed etiam sanguinem. Ergo sanguis ille nunquam fuit a Verbo depositus: rediit ergo ad ipsum in resurrectione.

Sed contra est quod in aliquibus Ecclesiis sanguis Christi usque hodie dicitur servari.

Respondeo dicendum, quod in resurrectione tam Christi quam nostra, totum quod fuit de veritate humanae naturae, reparabitur; non autem illa quae de veritate humanae naturae, non fuerunt et quamvis circa ea quae sunt de veritate humanae naturae, sit diversa diversorum opinio; secundum quamlibet opinionem non totus sanguis nutrimentalis, id est qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanae naturae. Cum ergo Christus ante passionem comederit et biberit, nihil prohibet in eo fuisse aliquem sanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanae naturae non pertinet, et quem oporteret ad corpus ejus in resurrectione redire.

Sed quia specialiter fit quaestio de sanguine in passione effuso pro redemptione humani generis; de hoc magis dicendum videtur quod totus in resurrectione ad corpus Christi redierit, triplici ratione. Quarum prima accipit potest ex aetate Christi patientis. Passus est enim in perfectissima aetate, in qua maxime ea quae in homine inveniuntur, ad veritatem humanae naturae pertinere videntur, tamquam ad maximam perfectionem adducta. Secunda sumitur ex merito passionis. Si enim Sanctorum Martyrum illae partes in quibus passionem pro Christo sustinuerunt, quendam privilegium fulgorem in resurrectione habent, ut Augustinus dicit, XXI de civitate Dei; ergo multo magis sanguis Christi, quem pro salute humani generis effudit, ad gloriosam resurrectionem reparatus est. Tertia ratio potest sumi ex ipsa virtute passionis. Sanguis enim ille in passione effusus humanum genus sanctificavit, secundum illud ad Heb. ult. XII: *Jesus, ut sanctificaret per sanguinem suum populum, extra portam passus est*. Humanitas autem Christi salutariter virtutem habuit ex virtute Verbi sibi uniti, ut Damascenus dicit in III lib. Unde manifestum est quod sanguis in passione effusus, qui maxime fuit salubris, fuit Divinitati unitus; et ideo oportuit quod in resurrectione jungeretur aliis humanitatis partibus. Sanguis autem Christi qui in quibusdam Ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi percussa miraculose fluxisse, vel etiam alias ex corpore Christi.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrum Christus majus dilectionis signum ostendit tradendo corpus suum in cibum, quam patiendo pro nobis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Christus majus dilectionis signum nobis ostendit tradendo corpus suum in cibum.

bum quam patiendo pro nobis. Caritas enim patriae perfectior est quam caritas vitae. Sed beneficium illud quo nobis Christus contulit corpus suum dans nobis in cibum, magis assimilatur caritati patriae, in qua pleno fruemur Deo; passio autem quam pro nobis subit, magis assimilatur caritati viae, in qua nobis pro Christo imminet patiendum. Ergo majus est dilectionis signum quod Christus corpus suum tradidit nobis in cibum, quam quod Christus passus est pro nobis.

Sed contra est quod dicitur Joan. xv, 13: *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

Respondeo dicendum, quod illud quod est potissimum in unoquoque genere, est mensura omnium eorum quae sunt illius generis, ut patet per Philosophum in x Metaphys. Potissimum autem in genere amoris hominum est amor quo quis amat se ipsum; et ideo ex hoc amore necesse est mensuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Unde et in ix Ethic. Philosophus dicit, quod *amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quae sunt ad se ipsum.* Pertinet autem ad amorem quo quis amat se ipsum, ut velit sibi bonum: unde tanto aliquis alium magis amare probatur, quanto magis bonum quod sibi vult, propter amicum praetermittit, secundum illud Prov. xii, 26: *Qui negligit damnium propter amicum, justus est.* Vult autem homo sibi triplex bonum particulare: quae sunt anima, corpus, et res exteriores. Est ergo aliquod signum amoris quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur; majus autem amoris signum, si etiam corporis proprii detrimentum patiatur, vel labores vel verbera pro amico sumendo; maximum autem dilectionis signum, si etiam animam suam deponere velit, pro amico moriendo. Quod ergo Christus pro nobis patiendo animam suam posuit, maximum fuit dilectionis signum; quod autem corpus suum dedit in cibum sub sacramento, ad nullum detrimentum ipsius pertinet: unde patet quod primum est majus dilectionis signum: unde et hoc sacramentum est memoriale quoddam et figura passionis Christi; veritas autem praeminet figurae, et res memoriali.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibitio corporis Christi in sacramento habet quidem figuram quamdam caritatis qua diligit nos Deus in patria; sed passio ejus pertinet ad ipsam Dei dilectionem, nos a perditione ad patriam revocantem; dilectio autem Dei non est major in patria, quam sit in praesenti.

QAESTIO IV.

Deinde circa Angelos quaesitum est unum; scilicet utrum Lucifer sit subiectum aevi.

ARTICULUS VII.

Utrum Lucifer sit subiectum aevi. — (1 part., quaest. 63, art. 7, et 9, ad 3.)

Et videtur quod sic. Sicut subiectum temporis est primum temporale simplicissimum, ita subiectum aevi videtur esse simplicissimum aeviternum. Hoc autem est Lucifer, qui inter Angelos supremus fuit secundum suam naturam creatus. Aevum autem non respondet gratiae, sed naturae; alioquin corpora caelestia, quae non sunt susceptiva gratiae, aevo mensurari non possent. Cum ergo dona naturalia integra remanserint in daemonibus post peccatum, sicut Dionysius dicit, iv cap. de divin. Nomin.; videtur quod aevum sit in Lucifero sicut in subiecto.

Sed contra, aevum est quaedam aeternitatis participatio. Sed Angeli beati magis sunt in participatione aeternitatis, quam Lucifer, qui est beatitudinis expers. Ergo Lucifer non est subiectum aevi, sed magis supremus beatorum Angelorum.

Respondeo dicendum, quod ex ignorantia linguae graecae provenit quod communiter apud multos aevum ab aeternitate distingueretur, ac si distingueretur anthropos ab homine. Quod enim in graeco dicitur aevum, in latino aeternitas: et sic etiam Dionysius, x de divin. Nomin., pro eodem utitur aeternitate et aevo. Sed quia nominibus utendum est ut plures: si utrumque distinguamus ab invicem, aevum nihil aliud erit quam aeternitatis participatio; ut scilicet essentialis aeternitas ipsi Deo attribuat; aevum autem quasi participata aeternitas substantiis spiritualibus, quae sunt supra tempus. Quia vero id quod per essentiam dicitur, semper est mensura illius quod dicitur per participationem; potest dici quod prima mensura omnium aeternorum est ipsa Dei aeternitas, sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiae, ut dicit Commentator in x Metaphys. Si quis tamen velit accipere mensuram homogeneam, idest ejusdem generis; dicunt quidam, quod non est una mensura communis, sed quodlibet aeviternum habet suam aevum; sed hi propriam vocem ignorant; sic enim esset verum quod dicunt, si omnia aeviterna essent aequalia: sic enim unum eorum non esset mensura alterius. Hoc autem non est verum; quia

in Angelis est accipere primum, medium, et ultimum: non solum secundum diversas hierarchias et ordines, sed etiam secundum diversos Angelos in eodem ordine, ut patet per Dionysium, x capit. caelestis Hierar. Et quia semper illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, sicut dicitur in x Metaph. (text. com. 2); ideo necesse est ut duratio simplicissimi aeviterni sit aevum omnium aeviternorum: et ita simplicissimum aeviternum est subiectum aevi.

Sed attendendum, quod substantiae spirituales mensurantur aevo non solum quantum ad earum substantiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde in libro de Causis dicitur, quod sunt in momento aeternitatis secundum substantiam et operationem: et sic oportet quod ille Angelus qui est subiectum aevi, sit simplicissimus non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus omnium Angelorum bonorum, cuius operatio maxime est in uno, quod est Deus, unita. Unde supremus omnium Angelorum est subiectum aevi, non autem Lucifer.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui posuerunt Luciferum non fuisse supremum Angelorum: sed, sicut Damascenus dicit, fuit primus eorum qui praecerant ordini terrestri. Si vero concedamus secundum Gregorium, quod fuerit supremus omnium; tunc dicendum est, quod sua operatio aversa est ab uno primo, et conversa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; et secundum hoc daemones decidunt a summa simplicitate aevi. Unde Dionysius dicit, iv cap. de divin. Nomin., quod daemones dicuntur mali, propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.

QUAESTIO V

Deinde quaesitum est de hominibus: et primo quantum ad ea quae possunt omnibus esse communia; secundo quantum ad ea quae pertinent ad quosdam horum status. Circa communia vero quaesitum est quadrupliciter: primo quidem de his quae pertinent ad naturam hominis; secundo de his quae pertinent ad sacramenta; tertio de his quae pertinent ad virtutes; quarto de his quae pertinent ad praecipua. Circa primum quaesita sunt tria: 1^o quantum ad personas hominum; utrum scilicet si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur; 2^o quantum ad intellectum, utrum scilicet verbum cordis sit species intelligibilis; 3^o quantum ad voluntatem; utrum scilicet ea quae per timorem fiunt, sint voluntaria.

ARTICULUS VIII.

Utrum, si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur. — (Art. 63, Sed contra, et ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, non iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur. Si enim Adam non peccasset, soli electi nascerentur. Ergo non fuissent nati illi peccatores qui finaliter sunt reprobati, et per consequens nec eorum filii; quia si non sunt iidem patres, consequens est neque filios esse eosdem. Multi autem nunc salvantur ex reprobis parentibus nati. Ergo si Adam non peccasset, non iidem salvarentur qui nunc salvantur.

2. Praeterea, secundum Philosophum, semen est superfluum alimenti. Sed aliis cibis homo usus fuisset in paradiso, si non peccasset, ab his quibus nunc utitur. Ergo aliud fuisset semen, et per consequens alii filii.

Sed contra est quod Gregorius dicit, iv Moral.: *Si primum parentem nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ea se filios gehennae generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.*

Respondeo dicendum, quod cum in generatione hominis, sicut et aliorum animalium, semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum formatur, impossibile est eandem filium nasci, sive sit alius pater, sive sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum, sive sit alia cera, sive sit aliud corpus sigilli, ex cuius impressione cera sigillatur. Et quamvis superfluum alimenti sit semen, secundum Philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios qui ex semine nascuntur: quia ex illis cibis non sumitur semen nisi quatenus aequaliter in substantiam parentum convertuntur.

Dicunt quidam sequentes Anselmum, quod si homo non peccasset in illa prima tentatione, statim confirmatus fuisset et ipse et omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur, fuissent electi. Unde, cum nunc multi qui salvantur, ex peccatoribus nascantur, sicut in obijciendo tangebatur; consequens est quod essent alii parentes salvandorum, et per consequens alii filii. Sed haec positio non videtur esse vera; quia, secundum Augustinum, xiv de Civit. Dei, status corporis in homine proportionaliter respondet status animae. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori et non mori, indigens alimentis; tandiu habuit animam potentem pec-

care et non peccare: habuit autem corpus animale quamdiu fuit in statu generandi; quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset; et ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse vel ejus posterii postmodum peccarent, ut Hugo de Sancto Victore dicit. Unde ex hoc non sequitur parentum diversitas, quod nunc sunt aliqui peccatores, tunc autem non essent: sed est aliud unde necesse est ponere diversitatem parentum: quia in primo statu unus homo non habuisset plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione vel adulterio nascerentur, quod nunc contingit etiam in his qui salvantur. Multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati salvantur, sicut patet de filiis Jacob: multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati, alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur.

Unde relinquitur quod aliqui nunc salvantur, qui si primus homo non peccasset, non nascerentur, et per consequens non salvarentur. Nec tamen Dei prae destinatio falleretur; quia Deus prae destinavit homines habens scientiam futuri eventus. Quod vero Gregorius dicit, quod si primus homo non peccasset, nequam ex se filios gehennae generaret, indubitanter verum est. Non enim in filios transfunderet peccatum originale, secundum quod homines filii irae nascuntur. Quod autem subdit, quod hi soli qui nunc salvandi sunt, nascerentur, intelligendum est quod pronomen facit simplicem demonstrationem; quia scilicet soli electi nascerentur quantum est ex ratione originis; non autem demonstrationem personalem; quia aliae personae essent hominum qui salvarentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IX.

Utrum verbum cordis sit species intelligibilis. — (1 part. quaest. 34, art. 1; et quaest. 84, art. 4, corp. et ad 1; quaest. 85, art. 2; opusc. 53, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod verbum cordis sit species intelligibilis. Verbum enim cordis est quo intellectus videt. Hoc autem est species intelligibilis. Ergo verbum cordis est species intelligibilis.

2. Praeterea, cognitio intellectiva a sensu oritur. Sed illud quod sensus sentit, est species intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, est species intelligibilis.

Sed contra, verbum cordis interius est quod exteriori verbo significatur. Sed verbum exteriorius non significat speciem intel-

ligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

Respondeo dicendum, quod secundum Augustinum, xv de Trinit., verbum cordis importat quoddam procedens a mente, sive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum Philosophum in iii de Anima (text. com. 21). Una quidem quae vocatur indivisibilem intelligentiam, per quam intellectus format in se ipso definitionem, vel conceptum alicujus incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividens, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum; quorum prima significatur per terminum incomplexum, secundum vero significatur per orationem. Manifestum est autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo secundum quod est factus in actu per speciem intelligibilem; quia nihil operatur nisi secundum quod est actu. Unde necesse est quod species intelligibilis, quae est principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod est per operationem intellectus formatum; quamvis ipsum verbum possit dici forma vel species intelligibilis, sicut per intellectum constituta; prout forma artis quam intellectus advenit, dicitur quaedam species intelligibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum; et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

Ad secundum dicendum, quod cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cujus formae quodammodo simile est verbum intellectus.

ARTICULUS X.

Utrum ea quae fiunt ex timore, sint voluntaria. (2-2, quaest. 6, art. 6, corp., et 7, ad 1.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ea quae fiunt ex timore, non sint voluntaria. Necessitas enim voluntati contrariatur, ut dicitur in v Metaph. (text. com. 6). Sed ea quae fiunt ex timore, dicuntur ex necessitate fieri. Non ergo sunt voluntaria.

Sed contra, omne quod quis operatur propter finem, est voluntarium. Sed ea quae quis operatur ex timore, operatur propter finem; scilicet ad vitandum malum quod timet; sicut qui projicit merces in mare, vitat submersionem navis. Ergo hujusmodi sunt voluntaria.

Respondeo dicendum, quod, cum bonum sit voluntatis obiectum; hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit voluntarium, quo modo se habet ad hoc quod sit bonum. Contingit autem aliquid in universali consideratum esse bonum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias redditur malum; sicut generare filios est bonum, sed generare filios ex non sua uxore est malum. Et similiter contingit, aliquid in universali consideratum esse malum, quod tamen secundum aliquas particulares circumstantias fit bonum; sicut occidere, secundum se est malum; sed occidere hominem periculosum multitudini, est bonum. Et quia actiones circa singularia judicantur bonae vel mae, et per consequens voluntariae vel involuntariae, simpliciter quidem consideratis singularibus circumstantiis, secundum quid autem secundum quod in universali considerantur; ea quae ex timore fiunt, in universali quidem considerata, sunt malae et involuntariae; sed si considerantur secundum singularia quae circumstant, sic sunt bona et voluntaria: sicut projicere merces in mare, secundum se consideratum, est malum et non voluntarium; sed in tali casu est bonum et voluntarium. Unde et Philosophus dicit in III Ethic., quod hujusmodi mixta sunt ex voluntario et involuntario; simpliciter autem sunt voluntaria, secundum quid autem involuntaria, ex necessitate facti.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VI.

Deinde circa sacramenta quaesitum est. Primo de sacramento Eucharistiae. Secundo de sacramento poenitentiae. Tertio de sacramento matrimonii. Circa Eucharistiam quaesita sunt duo: 1^o utrum forma panis annihiletur; 2^o utrum sacerdos dare debeat hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

ARTICULUS XI.

Utrum forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur. (3 part. quaest. 75, art. 4 et 6, corp. et ad 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur. Illud enim annihilari videtur, quod desinit esse et in nihil convertitur. Sed forma

panis, facta consecratione, desinit esse, nec est dare in quod convertatur: non enim convertitur in materiam corporis Christi, nec etiam in formam ejus, quae est anima; alioquin anima esset ibi ex vi sacramenti. Ergo forma panis annihilatur.

2. Praeterea, Augustinus dicit (super illud Joan. XVII: *Clarifica me, Pater etc.*) *Si humana natura convertitur in Verbum, si diligentius cogitamus, homo periret in Deo.* Sed illud annihilari dicitur quod perit. Ergo, si panis convertitur in corpus Christi, videtur quod annihilatur.

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit, lib. LXXXIII quaest., Deus non est auctor tendendi in non esse. Est autem auctor sacramenti Eucharistiae. Ergo in illo sacramento nihil annihilatur.

Respondeo dicendum, quod annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem; unde terminus annihilationis est nihil. Consecratio autem panis in sacramento Eucharistiae non terminatur ad nihil, sed ad corpus Christi; alioquin non esset dare quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento; non enim incipit ibi esse per motum localem, alioquin desineret esse in caelo. Relinquitur ergo quod in consecratione panis non est aliqua annihilatio, sed transubstantiatio panis in corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in generatione naturali neque forma neque materia generatur aut corrumpitur, sed totum compositum; ita etiam in sacramento altaris non est quaerendum seorsum de forma aut materia in quid convertatur; sed totus panis convertitur in totum corpus Christi, in quantum est corpus: quia si in triduo mortis Christi fuisset consecratio facta, non fuisset ibi anima; sed corpus exanime, sicut in sepulcro jacebat.

Ad secundum dicendum, quod perire diceretur natura humana, si converteretur in Verbum, in quantum esse desineret, quod perinet ad terminum *a quo*; non autem si annihilaretur quantum ad terminum *ad quem*.

ARTICULUS XII.

Utrum sacerdos debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti.

Circa secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod sacerdos non debeat dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc petenti. Non enim debet sacerdos peccatum occultum publicare. Publicaret autem, si ei daret hostiam non consecratam,

cum aliis sociis daret consecratam. Ergo sacerdos non debet dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc potenti.

2. Praeterea, hostia consecrata a sacerdote alicui fidei porrecta, a circumstantibus adoratur. Si ergo exhibet hostiam non consecratam loco consecratae; quantum est in se, faciet populum idolatrare; quod est grave peccatum. Non ergo sacerdos debet peccatori occulto potenti dare hostiam non consecratam.

Sed contra est, quia sacerdos est medicus animarum; sapiens autem medicus vitat, quantum potest, periculum infirmi quem accepit in cura; peccatori autem, cuius curam habet, imminet magnum periculum, si in conscientia mortalis peccati corpus Christi accipiat; quia *qui manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit*, ut dicitur I Cor. xi, 29. Ergo sacerdos bene facit, si ejus periculum evitet, porrigens ei hostiam non consecratam.

Respondeo dicendum, quod veritati non est aliqua fictio adiungenda, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut Apostolus dicit II ad Cor. vi: et propter hoc Augustinus probat in lib. LXXXIII quaest. quod corpus Christi non fuit phantasticum, quia veritas, quae est Christus, non potuit fallere; et ideo in sacramentis Ecclesiae nihil est per fictionem agendum, et praecipue in sacramento altaris, in quo totus Christus continetur. Esset autem quaedam fictio, si hostia non consecrata loco consecratae daretur; cum etiam sacerdos, quantum in se est, populo fieret idolatrandi occasio; qui quamvis peccatum idolatriae non incurreret, aestimans probabiliter hostiam esse consecratam; tamen sacerdos in hoc quod hostiam non consecratam populo exhiberet adorandam, idolatriae crimen incurreret. Unde hoc in nullo casu est faciendum, ut hostia non consecrata exhibeatur uni vel pluribus tanquam consecrata. Debet ergo sacerdos peccatorem occultum primo quidem monere ut poenitentiam agat, et sic ad sacramentum accedat; quod si poenitere noluerit, debet ei occulte inhibere ne aliis communicantibus in publico se immisceat; quod si se immisericus, debet ei dare hostiam consecratam.

Unde prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod stultus esset medicus, qui cum majori suo periculo minus periculum infirmi vellet impedire, puta si vellet ipse venenum bibere, ne infirmus biberet vinum. Multo autem magis peccat sacerdos fictionem faciens in sacramento Christi quam peccator indigne sumens. Unde stultus esset sacerdos si, ut vitaret peccatum subditi, ipse gravius peccaret, fictionem faciens in sacramento veritatis.

QUAESTIO VII.

Deinde circa sacramentum poenitentiae quaesita sunt duo: 1° utrum praelatus debeat subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit; 2° utrum in meliori statu moriatur ille qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redetundo.

ARTICULUS XIII.

Utum praelatus possit subditum suum ab administratione removere. — (4, dist. 21, quaest. 3, art. 1, quaest. 1, ad 3.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod praelatus possit subditum suum ab administratione removere propter aliquid quod ab eo in confessione audivit. Quia quod institutum est pro caritate, contra caritatem non militat. Sed sigillum confessionis institutum est pro caritate. Non ergo militat contra caritatem, ex qua tenetur praelatus salutem subditi, si ei administratio dimittatur; ut puta si habeat occasionem recidivandi in peccatum. Ergo, non obstante sigillo confessionis, praelatus debet eum ab administratione removere.

Sed contra est, quia nihil est faciendum in praedictum confessionis. Esset autem praedictum confessionis, si subditus ab administratione removeretur propter crimen quod suo praelato confessus est; quia per hoc alii retraherentur a confitendo. Non ergo debet praelatus subditum ab administratione removere propter peccatum quod ei confessus est.

Respondeo dicendum, quod id quod per confessionem auditur, nullo modo est manifestandum nec verbo, nec signo, nec nutu; nec etiam aliquid est faciendum, unde in suspicionem peccati aliquis possit devenire. Si ergo amotio subditi ab administratione possit inducere ad manifestandum peccatum in confessione auditum, vel ad aliquam probabilem suspicionem habendam de ipso; nullo modo praelatus deberet subditum ab administratione removere; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod priores non amoverentur de suis prioratibus nisi propter culpam, manifestaretur peccatum confitentis per remotionem ab administratione. Unde si Abbas hoc faceret, graviter peccaret tanquam confessionem revelans. Posset autem eum secreto caritative admonere ut cum instantia peteret ces-

sionem, si hoc videret saluti ejus expedire. Si vero per amotionem ab administratione peccatum nullatenus manifestaretur; puta, si in aliquo monasterio esset consuetum quod Abbas pro suo libito de facili aliquos ab administratione removeret; tunc alia occasione accepta posset subditum sibi confessum ab administratione removere, et deberet hoc facere, cum debita tamen cautela, si talis administratio esset subdito periculosa in posterum; quamvis etiam et in hoc casu melius esset quod eum induceret ad cessionem petendam. Si vero periculum in posterum non timeretur, non oportet quod pro peccato praeterito per poenitentiam deleto eum ab administratione removeret; sicut etiam Augustinus dicit in lib. de adulterinis Conjugiis: *Cur adhuc deputamus adulteros quos credimus poenitentia esse sanatos?* Quandoque enim poenitentes innocentibus meliores sunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum melius moriatur cruce signatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam qui moritur redeundo. — (Art. 38; et 4, dist. 20, quaest. 1, art. 2, quaest. 3, ad 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod melius moriatur cruce signatus qui in via eundi ultra mare moritur, quam ille qui moritur redeundo. Qui enim moritur in eundo, moritur quasi prosequendo votum suum, ut se exponat morti pro Christo, et ita moritur tanquam martyr; qui autem moritur redeundo, non moritur in proposito se exponendi pro Christo; et ita moritur quasi confessor. Sed major est status martyrum quam confessorum. Ergo in meliori statu moritur qui moritur in eundo, quam qui moritur in redeundo.

Sed contra, qui moritur in redeundo, jam consummavit votum suum; qui autem moritur in eundo, nondum consummavit, sed est quasi in principio. Perfectum autem melius est imperfecto, et finis principio. Ergo melius moritur in redeundo qui moritur in eundo.

Respondeo dicendum, quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini, non solum illa quae actu agit, sed etiam illa quae jam fecit, quasi apud Deum deposita, secundum illud II ad Timoth. i, 12: *Scio cui credidi; et certus sum, quia potens est depositum meum servare.* Manifestum est autem, quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo: habet

enim meritum ex assumptione itineris, et ulterius ex prosecutione, in qua forte multa gravia esse passus; et ideo, ceteris paribus, melius moritur ille qui moritur redeundo; quamvis ire sit magis meritorium quam redire, genus operis considerando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud propositum exponendi se morti propter Christum, habuit etiam iste in eundo; nec hoc meritum perdidit, si se a peccato immunem custodivit.

QUAESTIO VIII.

Deinde circa matrimonium quaesita sunt duo: 1° si aliquis despondeat aliquam per verba de futuro, et postea carnaliter cognoscat, non quidem quasi consentiens in matrimonium, sed solummodo volens fraudulenter surripere copulam carnalem, si postmodum contrahat cum alia per verba de praesenti, utrum secunda sit uxor ejus; 2° si vir accuset uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in iudicio suum peccatum confiteri.

ARTICULUS XV.

Utrum ille qui cognovit carnaliter quam sponderat, possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de praesenti. — (4, dist. 27 art. 2, quaest. 2, 3, corp.; et dist. 28, art. 3.)

Circa primum sic procedebatur. Videtur quod ille qui cognovit carnaliter quam desponderat per verba de futuro, non possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de praesenti. Iudicio enim Ecclesiae compellitur stare cum prima, quam carnaliter cognovit. Sed Ecclesia potest facere personas illegitimas ad contrahendum. Ergo videtur quod talis non possit cum alia muliere habere matrimonium; et ita illa cum qua secundo contrahit per verba de praesenti, non erit uxor sua.

Sed contra est, quod error hominis non praejudicat veritati matrimonii. Sed ex errore hominis praesumentis esse consensum ubi fuit carnaliter copula, contingit quod per iudicium Ecclesiae compellitur aliquis illam habere quam cognovit carnaliter post contractum per verba de futuro. Ergo non praejudicat veritati secundi matrimonii, quod est rite contractum per verba de praesenti.

Respondeo dicendum, quod sicut Leo Papa dicit, causa matrimonii est consensus per verba de praesenti expressus, sine

quo cetera etiam cum coitu subsecuta frustrantur. Remota autem causa removetur effectus: unde, cum in primo matrimonio ponatur non fuisse consensus, manifestum est quod non fuit matrimonium: et quia posita causa ponitur effectus, consequens est ut secundum fuerit matrimonium, in quo ponitur fuisse mutus consensus per verba de praesenti expressus inter personas a matrimonio solutas.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia in his quae ad matrimonium pertinent, tripliciter se habet. Uno quidem modo per modum iudicantis: et quia homines vident ea quae apparent, secundum quod dicitur I Reg. xvi, oportet quod iudex ecclesiasticus iudicet secundum ea quae sibi apparent per confessiones partium, et per idoneos testes, et per alia legitima documenta; quibus omnibus adhibitis contingit quandoque veritatem latere; et praecipue in his quae pertinent ad interiora cordis, quae humano testimonio probari non possunt, etsi per aliqua signa exteriora de his possit aliqua conjectura haberi. Et ideo iudicium Ecclesiae circa ea quae ad matrimonium pertinent, si veritas lateat, non impedit sequens matrimonium contrahendum, nec dirimit jam contractum. Alio modo se habet per modum prohibentis vel punientis: et hoc quidem impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum; puta, uxoricidae poenam imponit Ecclesia ut ulterius a matrimonio abstineat; si tamen contraxerit, matrimonium non dirimitur. Tertio modo se habet per modum statuentis, quod fit solum auctoritate summi Pontificis: et secundum hoc personae aliquae redduntur illegitimae ad contrahendum, ita quod si etiam contrahant, matrimonium dirimitur, ut patet in quibusdam gradibus consanguinitatis et affinitatis; vel etiam de adultera, cum quis dedit ei fidem de contrahendo, vel cum machinatus est in mortem uxoris.

ARTICULUS XVI.

Utrum mulier accusata de adulterio occulto, teneatur suum peccatum in iudicio confiteri. — (4. dist. 37, quaest. 2, art. 1, et dist. 42, art. 4, quaest. 3, ad 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod mulier accusata de adulterio occulto, non teneatur suum peccatum in iudicio confiteri. Nullus enim tenetur suum peccatum occultum publicare. Sed adulterium mulieris est occultum. Si autem in iudicio confiteretur ipsum, veniret in publicum. Ergo non tenetur mulier accusata de adulterio suum peccatum in iudicio confiteri.

Sed contra est, quia debet praestare iuramentum de veritate dicenda. Sed nullo modo debet dejerare. Ergo debet veritatem confiteri de suo peccato.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est distinguendum. Si enim adulterium sit omnino occultum, non debet peccatum suum in iudicio confiteri, nec debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, quia occulta soli divino iudicio reservantur, secundum illud I ad Cor. iv, 5: *Nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus, qui illuminabit abscondita tenebrarum.* Sed quando ex adulterio procedit infamia, vel aliqua signa evidenter apparent, quae vehementem suspicionem facere possunt, vel quando est semplene probatum; tunc debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, et ipsa tenetur confiteri veritatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO IX.

Deinde circa virtutes quaesita sunt duo: 1^o circa iustitiam; scilicet si aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro sua liberatione, si mutuo eam accipiat ab aliquo suo amico, utrum restituere teneatur; 2^o circa abstinentiam, utrum aliquis peccare possit nimis jejuniando vel vigiliando.

ARTICULUS XVII.

Utrum ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, teneatur eam restituere.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, non teneatur eam restituere. Quia, ut Augustinus dicit, tempore necessitatis omnia sunt communia. Sed nullus debet quasi proprium petere id quod est commune, ut Ambrosius dicit, et habetur in Decretis dist. iv. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima necessitate constitutus, utpote in periculo mortis existens, videtur quod factum sit sibi commune aliquid quod erat alterius; et ita non teneatur ei restituere qui mutuavit, ac si esset proprium ejus.

2. Praeterea, nullus tenetur facere recompensationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur. Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum suum a mortis periculo liberare, secundum illud Prov. xxiv, 2: *Erue eos qui dicuntur ad mortem.* Ergo videtur quod ille qui est liberatus, non teneatur ei restituere pecuniam mutuam.

Sed contra est quod Dominus, Matth. vii, 12, dicit: *Omnia quae vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*. Sed ille qui liberatus est a latronibus, vellet sibi restitui, si quid mutasset. Ergo etiam ipse debet restituere quod mutuo accepit.

Respondeo dicendum, quod iustitiae actus est unicuique reddere quod sibi debetur. Unde, cum ratione contractus bonae fidei, qui fuit inter mutuantem et mutuo accipientem restitutio debeatur ex iustitiae praecepto; tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori; et tanto magis, quanto in majori necessitate creditor sibi subvenit.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc in necessitate fiunt omnia communia cum homo non potest sibi de suo subvenire; ridiculum enim esset, si quis famem patiens nollet accipere panem quem haberet in arca, et diceret se accipere panem alienum quasi communem; quae autem per amicos possumus, per nos aliquatim possumus, ut dicit Philosophus in v. Ethic. Ista autem qui in latrones incidit, potest se per amicos liberare mutuum accipiendo; et ideo non fiunt ei omnia communia.

Ad secundum dicendum, quod unusquisque tenetur ad liberandum proximum a morte secundum suam conditionem et modum; et hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutavit; non autem tenebatur eam donare in casu quo ille poterat per mutuum liberari.

ARTICULUS XVIII.

Utrum homo possit peccare nimis jejunando vel vigilando (2-2, quaest. 88, art. 2, ad 3, et quaest. 147, art. 1, ad 1.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod homo non possit peccare nimis jejunando vel vigilando. Deus enim non potest nimis ab homine diligi. Sed probatio dilectionis est exhibitio operis, ut Gregorius dicit in hom. quadam. Ergo videtur quod non possit aliquis peccare nimis jejunando vel vigilando propter Deum.

Sed contra est quod Bernardus confitetur se peccasse de hoc quod nimis corpus suum jejunando et vigilando debilitavit.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in I Polit., aliter est iudicandum de fine, aliter de his quae sunt ad finem; illud enim quod quaeritur tamquam finis, absque mensura quaerendum est; in his autem quae sunt ad finem, est adhibenda mensura secundum proportionem ad finem; sicut medicus sanitatem, quae est finis ejus, facit quantumcumque

potest majorem; sed adhibet medicinam secundum quod convenit ad sanitatem faciendam.

Est ergo considerandum, quod in spirituali vita dilectio Dei est sicut finis; jejunia autem et vigiliae et alia exercitia corporalia non quaeruntur tamquam finis; quia, sicut dicitur ad Rom. xiv, 17, *non est regnum Dei esca et potus*; sed adhibentur tamquam necessaria ad finem, id est ad demandam concupiscentias carnis, secundum illud Apostoli, I ad Corinth. ix, 27: *Castigo corpus meum, et in servitutum redigo etc.* Et ideo hujusmodi sunt adhibenda cum quadam mensura rationis; ut scilicet concupiscentia devitetur, et natura non extinguatur; secundum illud ad Rom. xii, 1: *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem*; et postea subdit: *rationabile obsequium vestrum*. Si vero aliquis in tantum virtutem naturae debilitet per jejunia et vigiliae, et alia hujusmodi, quod non sufficiat debita opera exequi; puta praedicator praedicare, doctor docere, cantor cantare, et sic de aliis; absque dubio peccat; sciet etiam peccare vir qui nimia abstinentia se impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. Unde Hieronymus dicit: *De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate vel somni penuria immoderate corpus affligit; et iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui jejunium caritati, vigiliae sensus integritati praefert.*

QUAESTIO X.

Deinde circa praecepta quaesita sunt duo: 1^o utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia; 2^o utrum peccata quae fiunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae fiunt contra praecepta primae tabulae.

ARTICULUS XIX.

Utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia. (Art. 93.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod praecepta ordine naturae praecedant consilia. Illud enim est prius ordine naturae ad quod natura primo instigat. Sed praecepta sunt de primo intellectu naturae, quia sunt de dictamine rationis naturalis, non autem consilia. Ergo praecepta sunt priora ordine naturae quam consilia.

Sed contra est, quia prius natura dicitur aliquid esse tripliciter. Uno modo sicut imperfectum est prius perfecto; et hoc modo praecepta non sunt priora consiliis, quia in praeceptis

caritatis praeipue consistit perfectio. Secundo per modum causae tempore praecedens effectum; et sic etiam non sunt priora, quia non est necessarium quod aliquis prius impleat praecepta quam consilia. Tertio per modum originis, quando principium est simul tempore, sicut lux solis et radius. Sed nec hoc modo praecepta sunt priora; quia non est necesse quod quicumque servat praecepta, servet consilia. Ergo nullo modo praecepta ordine naturae praecedunt consilia.

Respondeo dicendum, quod circa hoc necesse est duo considerare: primo quid sit esse prius ordine naturae, secundo quid sit praeceptum et quid consilium; quibus manifestatis, evidenter apparebit quod quaeritur.

De primo ergo sciendum est, quod, secundum Philosophum in v Met. (text. com. 16); prius et posterius dicuntur in quolibet ordine per comparisonem ad principium illius ordinis; sicut in loco per comparisonem ad principium loci, in disciplinis per comparisonem ad principium disciplinae. Sic ergo et in ordine naturae dicitur aliquid esse prius per comparisonem ad naturae principia, quae quidem sunt quatuor causae. Unde secundum unumquodque genus causae, prius in ordine naturae est quod propinquius est causae. Quamvis autem causae sint quatuor; tres tamen earum, scilicet efficiens, formalis et finalis, concurrunt in idem; unde relinquunt quod ordo naturae sit duplex. Unus quidem secundum rationem causae materialis, secundum quod imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Alius autem ordo naturae est secundum rationem aliarum trium causarum, secundum quam perfectum est prius imperfecto et actus potentia. Unde et Philosophus dicit, v Metaph. (text. com. 16), quod *alia sunt potestate priora, alia perfectione*. Et quia forma est magis natura quam materia, ut probatur in iii Phys. (text. com. 12), convenientius dicitur esse prius natura actus, qui est prior substantia et specie, ut dicitur in iii Metaph. (text. com. 12), quam potentia, quae in uno et eodem est prior generatione et tempore. Unde Philosophus dicit in ii Perihermeneas, quod in his quae contingit esse actu et potestate, ea quae sunt actu, sunt natura priora et posteriora.

Circa secundum vero, scilicet circa rationem consilii et praecepti, considerandum est, quod praeceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquid est dupliciter. Uno modo secundum se; et hoc modo finis est debitus in unoquoque negotio; medicus enim propter se debet quaerere sanitatem. Alio modo est aliquid debitum propter aliud; scilicet id sine quo non potest perveniri ad finem: sicut medicus debet indicare dietam infirmo, sine qua non potest sanari. Illud vero quod ordinatur in finem ut melius aut facilius finem consequatur; si sine hoc aequaliter possit haberi finis, non habet rationem debiti. Finis

autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, scilicet, adhaerere Deo per caritatem; unde dicitur I ad Tim. i, 5: *Finis praecepti est caritas*. Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quae consistit in interioribus acibus aliarum virtutum. Unde Apostolus dicit, ad Roman. vi, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*. Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis, et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia praecepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. 22: secunda vero de interiori sanctificatione, secundum illud I ad Thes. iv, 3: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*. Omnia vero alia quae sunt spiritualis vitae, ordinantur ad praedicta sicut in finem, sed dupliciter. Quaedam enim sunt talia sine quibus praedicti fines esse non possunt, et haec cadunt sub praecepto, sicut: *Non habebis Deos alienos, non factum facies etc.* Quaedam autem sunt sine quibus ad praedictos fines perveniri potest, unde non cadunt sub praecepto; sed quia per huiusmodi facilius et melius pervenitur ad fines praedictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate, et aliis huiusmodi. Et est simile, si aliquis deberet ex praecepto esse Romae certo die, teneretur etiam ex debito praecepti Romam ire; nam hoc posset Romam pervenire: tamen caderet hoc sub consilio, in quantum equitatio facilius et melius perveniret ad finem.

His ergo visis, patet de facili id quod quaerebatur. Si enim comparemus consilia ad praecepta finalia, quae sunt de dilectione Dei et proximi, de interiori cordis puritate; manifestum est quod praecepta sunt priora consiliis naturaliter ordine perfectionis sicut naturaliter prior est finis his quae sunt ad finem; sed consilia erunt priora naturaliter ordine generationis et temporis, in quantum scilicet per consilia ad puritatem perfectam cordis et perfectam dilectionem Dei et proximi pervenimus. Si autem comparemus consilia ad alia praecepta quae ordinantur ex necessitate in praedictos fines; sic erit duplex consideratio. Nam in consiliis necesse est ut includantur praecepta: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena; et qui virginitatem servat, non moechatur: sicut qui equitat vadit, sed non convertitur. Erit ergo una comparatio consiliorum ad praecepta absolute considerata; et sic hoc modo praecepta erunt ordine naturae priora consiliis, sicut genus est naturaliter prius specie; consilia autem e converso priora naturaliter praeceptis, sicut species sunt priores secundum naturam quam genera, ut patet per Philosophum, i Phys. (text. com. 5): comparatur enim genus ad speciem sicut potentia ad actum. Praecepta autem absolute

sumpta se habent per modum generis ad observantiam praeceptorum consilii et sine consiliis; sicut non moechari ad non moechari cum virginitate, et ad non moechari cum matrimonio; et ire commune est ad ire equitum et ad ire peditum. Alia vero comparatio est consiliorum ad praecepta sine consiliis observanda, sicut si comparemus euntem in equo ad eum qui vadit pedibus. Similis enim est comparatio virginis seu continentis ad matrimonium et pauperis propter Christum ad eum qui in saeculo suis contentus est. Et sic simpliciter ordine naturae consilia sunt priora praeceptis tamquam perfecta imperfectis, nec oportet quod praecepta sic accepta praecedant naturaliter ordine generationis et temporis consilia; non enim oportet quod ille qui vult continentiam vel virginitatem servare, prius matrimonio jungatur: neque etiam oportet quod ille qui vult esse pauper propter Christum, prius saecularem vitam agat, in qua suis divitiis sit contentus; sicut etiam non oportet quod ille qui vult ire eques Romam, prius vadat pedes, et postea eques; sed melius est si a principio eques vadat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

Utrum peccata contra praecepta secundae tabulae sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae.— (Art. 18, arg. 1; et 1-2, quaest. 110, art. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae. Peccatum enim contra praecepta secundae tabulae est, contempto bono incommutabili, commutabili bono adhaerere; sicut patet in furto et adulterio, et aliis huiusmodi. Sed contemptus incommutabilis boni est peccatum contra praecepta primae tabulae, quibus ordinamur ad adhibendam reverentiam Deo. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, includunt peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae et aliquid addunt; ergo sunt graviora.

2. Praeterea, simonia est maximum peccatum. Sed simonia, cum sit species avaritiae, est contra praecepta secundae tabulae. Ergo peccata quae sunt contra praecepta secundae tabulae, sunt graviora.

Sed contra est, quod peccata contra praecepta primae tabulae, sunt infidelitas, desperatio, et alia huiusmodi, quae sunt gravissima peccata. Ergo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, sunt graviora.

Respondeo dicendum, quod formalis ratio peccati mortalis consistit in aversione a Deo. Si enim esset inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, non esset peccatum mortale. Praecepta autem primae tabulae secundum se ordinant directe hominem in Deum, unde dicuntur ad dilectionem Dei pertinere. Et ideo peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, directe et secundum se important aversionem a Deo; peccata autem quae sunt contra praecepta secundae tabulae, per se quidem deordinant nos principaliter circa bona commutabilia, circa quae ordinamur per praecepta secundae tabulae; ex consequenti autem deordinant nos a Deo. In unoquoque autem genere potissimum est id quod est per se; unde peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae, secundum suum genus sunt gravissima in genere peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod contemptus Dei per se intentus est in peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae; sic autem non ex necessitate includitur in peccatis quae sunt contra praecepta secundae tabulae; non enim ille qui fornicatur, intendit hoc agere in contemptum Dei; sed intendit principaliter delectari, ad quod consequitur quod Deum contemnat, praeter principalem intentionem mandata eius transgrediens.

Ad secundum dicendum, quod simonia non est maximum peccatum simpliciter, sed maximum inter illa quae committuntur circa contractus pecuniarios; et hoc etiam est ex hoc quod irreverenter se habet homo ad res sacras, in quo attingit peccata quae sunt contra praecepta primae tabulae.

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent specialiter ad quosdam hominum status. Et primo de his quae pertinent ad praelatos. Secundo de his quae pertinent ad doctores. Tertio de his quae pertinent ad religiosos. Quarto de pertinentibus ad clericos. Circa primum quaesita sunt tria: 1^o utrum B. Matthaeus vocatus sit statim a teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis; 2^o utrum ille qui eligitur canonicus in Episcopum, melius faciat consentiendo electioni de se factae, vel eam recusando; 3^o utrum praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo, sperans per hoc suum genus exaltari et ditari, committat simoniam.