

ter diaphaneitatem, sicut dicitur caelum empyreum, idest igneum, propter lumen.

Contrarium concedimus: quamvis liber de intelligentiis non sit auctoritatis alicujus; nec etiam verum sit quod omnis influxus sit ratione lucis, nisi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit in quantum est ens actu. Vel hoc potest esse verum in solis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, in quantum scilicet lux corporalis est forma primi corporis agentis, scilicet caeli, cujus virtute omnia corpora inferiora agunt.

Et haec ad praesens dicta sufficiant.

QUODLIBETUM SEPTIMUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de tribus. Primo quaedam pertinentia ad substantias spirituales. Secundo quaedam pertinentia ad sacramentum altaris. Tertio quaedam pertinentia ad corpora damnatorum. Circa substantias quaerebatur: Primo de cognitione earum. Secundo de fruitione animae Christi tempore passionis. Tertio de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa. Circa primum quaerebantur quatuor: 1^o utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam videre immediate; 2^o utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere; 3^o utrum intellectus angelicus possit intelligere singularia; 4^o utrum notitia, quam Augustinus dicit prolem mentis, sit accidens, vel non.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. — (1 part., quaest. 12, art. 2, et art. 4, ad 3; de Verit. quaest. 9; et 4, dist. 49, quaest. 2, art. 1; et 2-2, quaest. 175, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. Intellectus enim creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per objectum suum determinetur. Sed divina essentia non est objectum quod possit intellectum determinare, quia est summum in entibus, et maxime generalitatis, et nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipsam videre non potest.

2. Praeterea, ad hoc quod intellectus cognoscat aliquid, oportet quod fiat in actu: nihil enim operatur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Intellectus autem non fit in actu nisi secundum quod intelligibili informatur. Cum ergo essentia divina non possit per se ipsam informare intellectum, ut formaliter faciat ipsum esse in actu: oportet, si debet per intellectum cognosci, quod per aliquam sui similitudinem intellectum informet ad hoc quod cognoscatur; et ita non poterit immediate nisi per similitudinem videri.

3. Praeterea, ad hoc quod intellectus creatus essentiam divinam videat, oportet quod per lumen gloriae perficiatur. Sed lumen gloriae est medium distans et ab ipso intellectu, et ab ipsa essentia divina, quae est beatitudo increata, cum lumen praedictum dicatur creatura. Ergo intellectus creatus non potest videre divinam essentiam immediate.

4. Praeterea, secundum Philosophum in III de Anima (text. com. 2), sicut sensus se habet ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ad hoc quod sensus suum obiectum percipiat, duplici medio indiget: scilicet lumine, et specie, quae est similitudo rei visae. Ergo hoc idem est necessarium intellectui in visione divinae essentiae; et sic non immediate eam videbit.

Sed contra est quod dicitur I Joan. iii, 2: *Videbimus eam sicuti est.*

Praeterea, ad hoc quod intellectus intelligat, nihil aliud videtur requiri nisi quod intelligibile fiat in actu, et quod intellectui coniungatur. Sed essentia divina per se ipsam est intelligibilis actu, cum sit immaterialis; intellectui etiam praesens est, quia, ut dicit Augustinus, Deus unicuique rei est vicinior, quam ipsa res sibi. Ergo intellectus creatus essentiam divinam poterit immediate videre.

Respondeo dicendum, quod absque dubio tenendum est, quod divina essentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est quo videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus; sicut in effectu videmus causam, et in uno similitudinem vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptam et per lumen videat; quia visus non fertur in haec media tanquam in visibilia; sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam: visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo: similiter intellectus co-

gnoscens causam in causato, fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae. Et quia essentia divina in statu viae in effectibus suis cognoscitur, non videmus eam immediate; unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus subtrahetur. Similiter etiam non est ibi medium secundum, scilicet aliqua species essentiae divinae intellectum informans: quia quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra ejus; sicut est lux obumbrata. Cum autem omne per modum coloris, qui est lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipiatur in eo per modum recipientis; impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfecte secundum totam suam rationem repraesentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediate non videremus essentiam divinam, sed quandam umbram ejus.

Restat ergo quod solum primum medium erit in illa visione, scilicet lumen gloriae, quo intellectus perficietur ad videndum essentiam divinam; de quo in Psalm. xxxv, 19: *In lumine tuo videbimus lumen.* Hoc autem lumen non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis; quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Praedictum autem lumen gloriae sufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam essentiam, eo quod ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est. Unde lumen gloriae ab ea in intellectum descendens facit hoc respectu divinae essentiae in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, sed species rei intellectae simul, et lumen; sicut si lux sensibilis per se existeret, ad ejus visionem sufficeret lumen oculum perficiens sine aliqua similitudine.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo ratione limitationis; alio modo ratione distinctionis. Essentia autem divina non est quid determinatum primo modo, sed secundo modo; quia forma non limitatur nisi ex hoc quod in alio recipitur, cui materia commensuratur. In essentia autem divina non est aliquid in alio receptum, eo quod esse ejus est ipsa divina natura subsistens; quod in nulla re alia contingit; nam quaelibet res alia habet esse receptum, et sic limitatum; et inde est quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc quod est in alio non

recipi: sicut si esset aliqua albedo existens non in subjecto, ex hoc ipso distingueretur a qualibet albedine in subjecto existente; quamvis in ratione albedinis non esset recepta, et sic nec limitata. Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti; et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriae; et hoc sufficit, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illud lumen gloriae quamvis et ab essentia divina et ab intellectu sit differens per essentiam, non tamen facit mediatam visionem, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod visibilia non sunt lux tantum; et ideo oportet, ad hoc quod visus determinetur ad ea; quod non solum sit ibi lumen, sed etiam species rei visae. Essentia autem divina est pure lux; et ideo non requirit aliquam aliam speciem quam ipsum ut videatur, sicut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere. —

(1 part., quaest. 12, art. 10, et quaest. 58, art. 3, et quaest. 85, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus creatus possit simul plura intelligere. Potentia enim sensitiva, cum sit materialis, est inferior et magis contracta quam intellectiva. Sed sensus potest simul plura sentire; sicut sensus communis simul sentit album et dulce, dum eorum differentiam cognoscit. Ergo intellectus multo fortius potest simul plura intelligere.

2. Praeterea, plura intelligibilia possunt simul cognosci, in quantum sunt unum. Sed omnia intelligibilia sunt unum, in quantum sunt intelligibilia. Ergo omnia intelligibilia possunt simul cognosci.

3. Praeterea, sicut se habet intellectus in habitu ad intelligibile in habitu, ita se habet intellectus in actu ad intelligibile in actu. Sed intellectus in habitu simul plura intelligibilia cognoscit in habitu. Ergo intellectus in actu simul plura intelligit in actu.

4. Praeterea, ad cognitionem intellectus sufficit species rei intelligibilis in intellectu existens. Sed species intelligibiles

non se impediunt quin simul sint in intellectu, cum non sint contrariae, eo quod sunt a materia separatae. Ergo intellectus non impeditur quin possit simul plura intelligere.

5. Praeterea, capacitas intellectus est major quam cujuscumque corporis. Sed aliquod corpus est in quo simul possunt plures species etiam contrariorum fieri, sicut patet quod in uno puncto aeris, in quo se intersecant duae lineae directae a duobus visibilibus ad duos videntes, est species utriusque visibilis. Ergo multo fortius plures species actu possunt simul esse in intellectu; et ita intellectus potest simul plura intelligere.

Sed contra est quod dicit Philosophus in II Topic.: *Contingit plura scire, intelligere vero unum solum.*

Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, scilicet primo, et ex consequenti. Ex consequenti quidem contingit plura simul intelligere, in quantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo ex unitate ejus quo intelligitur; sicut quando plura intelligibilia per unam speciem intelliguntur; sicut intellectus divinus omnia simul videt per unam essentiam suam; et eodem modo intellectus creatus, videns essentiam divinam, potest simul omnia videre quae per essentiam divinam videt. Alio modo ex unitate ejus quod intelligitur, scilicet quando plura intelliguntur ut unum; totum enim unum est primo intellectum, et illa plura sunt intellecta ex consequenti in illo; sicut cum intellectus intelligit lineam, simul intelligit partes lineae, ut dicitur in III de Anima (text. com. 25); et similiter cum intelligit propositionem, intelligit similitudinem vel differentiam aliquorum, simul intelligit ea quorum est similitudo vel differentia. Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia primo et principaliter, est impossibile. Cujus ratio est, quia intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte, res intellecta, ut dicitur in III de Anima (text. com. 36). Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta, vel species ejus; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura actu intelligere primo, idem est ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia, vel secundum dispositionem, potest esse unum et idem; idem enim aer est simul potentia aqua et ignis; et possunt etiam simul dispositiones ad utrumque quantum ad aliquid inesse eidem; sicut si aer ex una parte calefieret et ex alia inspissaretur; sed quod aer simul actu sit ignis et aqua, est impossibile; et similiter etiam quod aliquid sit simul actu lapis et ferrum, quae non videntur contraria, sed disparata. Intellectus autem ex ipsa ratione suae potentiae

est simul potentia omnia intelligibilia, sicut et sensus omnia sensibilia. Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilibus reducit in actum dupliciter. Uno modo incomplete per modum dispositionis, quod scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quando appellat Avicenna *esse ut in thesauro*. Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna *apprehensionem sensus*, distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis in quibus sunt formae sensibiles ut in thesauro; et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones; sed quando sunt actu intellectae, sunt in eo ut formae perfectiores, et tunc intellectus fit omnino res intellecta; et hoc contingit per intentionem, quae conjungit intellectum intelligibili, et sensum sensibili, ut dicit Augustinus.

Unde patet quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo; et hoc est quod Algazel dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Non potest dici quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore; quia figura et color non sunt formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis; sed omnes formae intelligibiles, in quantum hujusmodi, sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in actu. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures, vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.

Ad primum ergo dicendum, quod similiter dicendum est de potentia sensitiva, id est, quod non potest plura simul sentire, sed ex consequenti, in quantum plura accipiuntur et unum; sicut plura sensibilia uniantur in una differentia, et plura sensibilia quae sunt partes uniantur in uno toto; unde quando sentitur totum, sentiuntur simul plures partes ex consequenti; et tunc intentio sensus non fertur ad aliquam partem principaliter, sed ad totum; quia si ad aliquam partem ferretur ut ad sensibile principale, non simul sentiretur alia. Et iterum sensus communis, quamvis sit una potentia secundum essentiam, tamen aliquo modo multiplicatur secundum esse, in quantum conjungitur diversis sensibus propriis, sicut unum centrum conjungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium sensibilibus simul terminantur ad sensum communem, sicut motus qui esset per omnes lineas, posset simul terminari ad centrum;

sed intellectus non multiplicatur modo praedicto in plures potentias; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod cognoscibilia quae simul cognoscuntur, oportet accipiuntur ut cognoscibilia unum numero. Omnia autem intelligibilia, in quantum hujusmodi, sunt unum genere, non numero; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod jam patet ex praedictis, quod non eodem modo se habet intellectus in habitu ad intelligibilia in habitu, quae sunt in ipso ut dispositiones, et intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quae sunt in ipso ut ultimae perfectiones.

Ad quartum dicendum, quod non solum prohibetur res aliqua esse plura contraria actu simul, sed etiam plura esse disparata, ut patet ex dictis; unde, quamvis formae intelligibiles in intellectu non sint contrariae, nihilominus tamen intellectus prohibetur simul plura intelligere, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod species sensibiles, quae sunt in medio deferente, sunt ibi per modum dispositionis, et non per modum ultimae perfectionis, quia sunt ibi sicut in quodam fluxu, et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus angelicus possit cognoscere singularia. — (1 part., quaest. 57, art. 2; et de Ver. quaest. 8, art. 2, et quaest. 10, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus angelicus non possit cognoscere singularia. Si enim cognoscit; aut cognoscit per speciem acquisitam, aut per concretam. Non per acquisitam; quia vel illa esset particularis, et per consequens materialis, et ita in intellectu Angeli immateriali esse non posset; vel esset universalis, et sic per eam singulare cognosci non posset: similiter nec per concretam; quia species concreta Angelo a principio suae creationis fuit in ipso; ad cognitionem autem alicujus sufficit quod species ejus sit in intellectu; et ita, si per speciem concretam posset aliquid particulari cognosci dum est praesens, a principio creationis suae illud cognovisset quando adhuc erat futurum; quod non potest esse, quia futura cognoscere solus Dei est; *Isai. xlii. 27: Annuntiate quae ventura sunt in futurum; et sciemus quoniam dii estis vos.* Ergo Angelus singularia cognoscere non potest.

2. Si dicatur, quod species illae concreateae faciunt cognitionem praesentium, non autem futurorum; contra. Non po-

test aliqua cognitio nova fieri, nisi fiat aliqua innovatio in cognoscente. Sed per hoc quod particulare, quod erat futurum, fit praesens, non fit aliqua innovatio in intellectu angelico, cum nihil recipiat a re extra. Ergo si prius, dum erat futurum, non cognoscebat; nec dum fit praesens, cognoscere poterit.

3. Si dicatur, quod, quamvis nihil recipiat, tamen formam quam apud se habebat prius, applicat ad particulare quod de novo fit; contra. Intellectus non potest aliquid ad aliud applicare, nisi praecognoscat et quod applicatur, et cui applicatur: quia prius est cognoscere duo secundum se, quam comparisonem unius ad alterum. Ergo applicatio praedicta sequetur cognitionem singularium, et sic non possit esse causa ejus.

4. Praeterea, si Angelus cognoscit singularia; aut cognoscit una specie, aut pluribus. Sed non pluribus; quia sic oporteret quod infinitas species apud se haberet, cum infinita sint particularia, ad minus in potentia: similiter nec una; quia sic intellectus angelicus aequaretur intellectui divino, qui uno, scilicet essentia divina, plura intelligit. Ergo intellectus angelicus singularia cognoscere non potest.

4. Si dicatur, quod non cognoscit per unam speciem omnia, sed per unam speciem omnia individua unius speciei, et non alia; contra. Illa una species non se habet magis ad unum individuum quam ad aliud. Sed oportet quod per speciem intelligibilem intellectus determinatur ad determinatum cognoscibile. Ergo per speciem illam non poterit cognoscere hoc particulare determinate.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. i, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*; quod non posset esse, nisi cognoscerent singulares homines.

Respondeo dicendum, quod Angelus absque dubio singularia cognoscit. Ut autem videamus modum quo hoc possibile sit, sciendum est, quod ad hoc quod singulare aliquod cognoscatur, oportet quod in potentia cognoscitiva sit similitudo ejus, in quantum particulare est. Omnis autem forma de se communis est: unde additio formae ad formam non potest esse causa individuationis: quia quotumque formae simul aggregentur, ut album, bicubitum, et crispum, et hujusmodi, non constituunt particulare, quia haec omnia simul sunt in uno, et ita in pluribus potentis est possibile invenire; sed individuatō formae est ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoscatur, oportet quod in cognoscente non solum sit similitudo formae, sed aliquoties materiae. Similitudo autem rei cognitae dupliciter est in cognoscente: uno modo sicut causata a re, sicut in his quae cognoscuntur per speciem abstractam a rebus; alio modo sicut

causa rei, ut patet in artifice, qui cognoscit artificiatum per illam formam per quam ipsum facit. Species autem quae est in sensu causata a re sensibili, in quantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formae secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare. Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino jam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Per formam autem, quae est causa rei, hoc modo cognoscitur res secundum quod forma illa est causa ejus. Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, sed, materia praesupposita, inducit formam artis; forma artis, quae est in mente artificis, non est similitudo artificii nisi quoad formam tantum; unde per eam non cognoscit artificiatum in particulari, nisi formam artificii per sensum accipiat. Artifex autem increatus, scilicet Deus, non solum producit formam, sed etiam materiam. Unde rationes ideales in mente ipsius existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda a Deo. Sicut autem illae rationes ideales effluunt in res producendas in esse suo naturali, in quo particulariter unumquodque subsistit in forma et materia; ita procedunt in mentes angelicas, ut sint in eis principium cognoscendi res secundum suum totum esse in quo subsistunt; et sic per species influxas sibi ab arte divina Angeli, non solum universalia, sed etiam particularia cognoscunt, sicut et Deus.

Est tamen differentia in duobus. Primo, quia ideae quae sunt in mente divina, sunt formae factivae rerum, et non solum principia cognoscendi; sed species quae recipiuntur in mente angelica, sunt solum principia cognoscendi, et non sunt factivae, sed exemplatae a factivis. Secundo, quia intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere: et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est sibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitatas. Sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces: et hoc est quod Dionysius dicit, xii cap. cael. Hierarch., quod superiores ordines habent scientiam magis universalem inferioribus; et in lib. de Causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis An-

gelis sunt formae adhuc universales, in tantum quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei, ita quod illa species sit propria uniuscujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus. Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particularatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus nullo modo cognoscit singularia per speciem acquisitam: nec per speciem acceptam a re, sic enim res agerent in intellectum ejus, quod est impossibile; neque per aliquam speciem de novo influxam a Deo revelante ipsi Angelo aliquid de novo, quia species quas Angelus habet apud se concretas, sufficiunt ad omnia cognoscibilia cognoscenda: sed secundum quod per altius lumen intellectus Angeli elevatur, in altiores conceptiones ex illis speciebus prodire potest; sicut etiam ex eisdem phantasmatum speciebus intellectus Prophetarum lumine prophetiae adjunctus aliquam cognitionem accipit, ad quam non sufficiebat naturale lumen intellectus agentis. Restat ergo ut Angelus cognoscat singularia per species concretas. Sicut autem per unam speciem concretam potest cognoscere diversa individua, ita etiam multo amplius potest per unam cognoscere quidquid est in uno individuo, ut non oporteat eum aliam speciem habere, non qua cognoscit colorem unius pomi; sed simul cognoscendo hoc pomum, cognoscit quidquid est in pomo illo et essentialiter et accidentaliter. Effectus autem non est in causa sua ut in ea possit cognosci, nisi sit causa determinata ad effectum illum; sicut patet in causis necessariis, quibus cognoscuntur effectus earum; sed causa contingens non determinatur ad effectum suum nisi quando actu producit ipsum; unde in causa contingente non est effectus ejus ut in ea possit cognosci, nisi quando jam actu productus est. Et ideo Angelus per species concretas cognoscens causas universales omnium singularium contingentium, non cognoscit naturali cognitione effectus earum antequam sint in actu, sed statim cum actu sunt.

Ad secundum dicendum, quod, quando aliquid incipit esse praesens, Angelus de novo cognoscit illud non facta aliqua innovatione in ipso Angelo, sed in re cognoscibili, in qua est aliquid quod prius non fuit, quod sine ea cognita non cognoscitur.

Ad tertium dicendum, quod applicatio illa est intelligenda per modum illum quo Deus ideas ad res cognoscendas applicat,

non sicut medium cognoscibile ad aliud, sed sicut modus cognoscendi ad rem cognitam; alias nihil valeret ad propositum, sicut ostensum est in objiciendo.

Ad quartum dicendum, quod intellectus Angeli neque una species cognoscit omnia, neque tot species habet quot sunt individuae, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod illa una species efficitur ratio cognoscendi quodlibet individuum, secundum respectum ad ipsum, ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrum notitia, quae ab Augustino dicitur proles mentis, sit in mente sicut accidens in subjecto.

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod notitia, quae ab Augustino dicitur proles mentis, non sit in mente sicut accidens in subjecto. Nullum enim accidens excedit suum subiectum. Sed notitia excedit mentem, quia mens non solum se ipsam, sed et alia per notitiam novit. Ergo notitia non est accidens mentis.

2. Praeterea, nullum accidens est aequale suo subjecto. Sed notitia est aequalis menti; alias in notitia, mente, et amore non consisteret imago Trinitatis, quod Augustinus ponit. Ergo notitia non est accidens mentis.

3. Praeterea, hoc idem videtur ex verbis Augustini, qui in IX lib. de Trinit. dicit, quod notitia et amor in anima existunt substantialiter, vel, ut ita dicam essentialiter, non tanquam accidens in subjecto, ut color aut figura in corpore.

Sed contra, notitia mentis nihil aliud esse videtur quam scientia. Sed scientia est accidens, cum sit in prima specie qualitatibus. Ergo et notitia.

Respondeo dicendum, quod notitia quatuor modis accipi potest. Primo pro ipsa natura cognoscitiva; secundo pro potentia cognitiva; tertio pro habitu cognoscitivo; quarto pro ipso cognitionis actu. Sicut etiam hoc nomen *sensus*, quandoque nominat naturam sensitivam, prout scilicet est principium huius naturae, quod est sensibile; quandoque vero nominat ipsam potentiam; quandoque vero actum. Loquendo ergo de notitia primo modo accepta, constat quod non est in substantia mentis sicut accidens in subjecto, sed substantialiter et essentialiter; sicut dicitur, quod rationale est in vivo, et vivum in ente. Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta; sic dupliciter potest considerari: vel secundum quod comparatur ad cognoscentem; et sic inest cognoscenti sicut accidens in su-

hjecto, et sic non excedit subiectum, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti; vel secundum quod comparatur ad cognoscibile; et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest; et inde est quod sola relatio secundum rationem sui generis cum substantia remanet in divinis, nec tamen est ibi accidens; et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima sicut in subiecto; et secundum hanc comparisonem excedit mentem, in quantum alia a mente per notitiam cognoscuntur. Secundum hanc etiam considerationem ponitur Trinitatis imago, quia etiam personae divinae distinguuntur secundum quod ad alterum sunt; et secundum hoc etiam est quaedam aequalitas notitiae ad mentem, in quantum se extendit ad omnia ad quae potest se extendere mens.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de fruitione animae Christi in passione.

ARTICULUS V.

Utrum fuerit fruitio animae Christi in passione. — (3 part., quaest. 46, art. 7; de Ver. quaest. 24, art. 10, corp. et 9; opusc. 3, cap. 48, et opusc. 60, de ejus passione.)

Et videtur quod illa fruitio perveniret usque ad essentiam animae. Anima enim Christi perfecte fruebatur. Sed non esset perfecte fruitio, si ad essentiam animae non perveniret, sed consisteret tantum in una potentia, scilicet in superiori ratione. Ergo perveniebat usque ad essentiam animae.

2. Praeterea, anima Christi perfectius fruebatur quam animae Sanctorum in patria. Sed fruitio Sanctorum in patria pertingit usque ad essentiam animae. Ergo multo fortius in Christo.

Sed contra, nihil fruitur nisi quod cognoscit; quia, secundum Augustinum, fruimur cognitum, in quibus propter se voluntas delectata conquiescit. Sed cognoscere non est essentiae animae, sed potentiae. Ergo fruitio ad essentiam animae non perveniebat.

Respondeo dicendum, quod fruitio in actu quodam consistit, quo Deus videtur et amatur; actus autem non est nisi rei subsistentis; unde, proprie loquendo, neque potentia animae fruitur, neque essentia, sed homo, vel anima per se subsistens; sed tamen potentiae animae sunt principia operationum vitae, sicut

essentia animae est principium esse viventis. Et secundum hoc oportet dicere, quod superior ratio, cuius objectum est res aeterna, qua fruendum est, est principium fruitionis, quo scilicet anima fruitur; ad alias autem vires, vel ad animae essentiam, fruitio pertinere non potest nisi per quamdam redundantiam; prout scilicet ex illa fruitione superioris rationis aliquis effectus in essentia animae vel in potentis inferioribus relinquitur; et sic aliquo modo perveniebat fruitio ad essentiam animae Christi in passione, et aliquo modo non. Si enim consideretur essentia animae in passione Christi prout est actus corporis, sic fruitio ad eam non perveniebat; alias corpus ejus gloriosum factum fuisset: similiter nec ad essentiam, secundum quod est radix inferiorum virium; quia sic fruitionis gaudium dolorem passionis, qui erat in viribus inferioribus, totaliter evacuasset: perveniebat autem ad essentiam animae secundum quod erat radix superioris rationis. Et quia essentia animae est simplex, et est tota in qualibet potentia; ideo dicitur quod tota anima fruebatur in Christo; in quantum scilicet est radix superioris rationis: et tota patiebatur; in quantum scilicet est actus corporis, et radix inferiorum virium.

Ad primum ergo dicendum, quod non impeditur perfectio rei nisi per hoc quod tollitur aliquid de essentialibus rei; gloria autem corporis et inferiorum virium pertinet ad gaudium accidentale beatitudinis; et ideo, quamvis in Christo fruitio non perveniret ad essentiam animae, secundum quod est actus corporis, et secundum quod est radix inferiorum virium, non sequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Christo, sive beatitudo.

Ad secundum dicendum, quod anima Christi perfectius fruebatur, quam animae Sanctorum in patria, loquendo intensive, non autem loquendo extensive; quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires et etiam ad corpus glorificatum pervenit; quod si in Christo fuisset, viator non fuisset.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de pluralitate in substantiis spiritualibus inventa; et quaerunt duo: 1^o utrum immensitas divina excludat pluralitatem personarum; 2^o utrum angelica simplicitas patiatur compositionem ex subiecto et accidente.

ARTICULUS VI.

Utrum immensitas divina excludat pluralitatem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod immensitas divina excludat pluralitatem personarum. Omne enim immen-

sum, cum sit indeterminatum, stat in uno. Sed quidquid est in divinis, est immensum. Cum ergo persona sit in divinis, stabit in uno, ita quod non erunt ibi plures personae.

2. Si dicatur, quod personae hoc modo in uno stant quod omnes sunt una essentia; contra. Sicut essentia est immensa, ita et persona. Sed immensitas essentiae facit quod sit una essentia tantum. Ergo immensitas personae facit quod sit una persona tantum.

3. Si dicatur, quod persona non est immensa nisi immensitate essentiae; contra. Persona secundum intellectum addit aliquid supra essentiam. Sed quidquid intelligitur in divinis, intelligitur ut immensum. Ergo praeter immensitatem essentiae est in Deo immensitas personae, quae faciet in divinis unam tantum personam.

Sed contra est quod dicitur II Joan. v, vii: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo.*

Respondeo dicendum, quod immensitas non excludit pluralitatem, nisi secundum quod tollit determinationem, quae est pluralitatis principium primum. Sicut autem dictum est prius, art. I hujus quaest., ad I, duplex est determinatio; scilicet limitatio et distinctio. In divinis autem nullo modo cadit determinatio limitationis; cadit autem ibi determinatio distinctio dupliciter: uno modo secundum quod distinguitur per essentiam ab omnibus creatis ut non limitatum a limitato; alio modo secundum quod persona distinguitur a persona per relationem originis: quae quidem distinctio non est propter aliquam limitationem, sed ratione oppositionis quae est in relatione: unde hanc distinctionem immensitas divina non excludit, et per consequens nec pluralitatem personarum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quavis persona sit immensa, tamen immensitas est essentialis, sicut persona est bona bonitate essentiali; unde non oportet quod immensitas faciat indistinctionem in personis, sed solum in esse naturae.

Ad tertium dicendum, quod persona non dicitur aliquid secundum intellectum addere supra essentiam, quasi intellectus debeat intelligere aliquid additum essentiae; esset enim intellectus falsus; sed quia intelligendo personam, intelligo essentiam de necessitate, sed non e converso: unde objectio non procedit.

ARTICULUS VII.

Utrum in Angelis sit compositio accidentis et subjecti.
(I part., quaest. 50, art. 6.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit compositio accidentis et subjecti. Quia esse accidentale causatur ab esse substantiali. Ergo et compositio accidentalis a compositione substantiali. Sed in Angelis non est compositio substantialis, quia sunt substantiae simplices, ut Dionysius dicit. Ergo nec compositio accidentalis.

2. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Trinit., quod forma simplex subjectum esse non potest. Sed Angeli sunt formae simplices, secundum Dionysium. Ergo non possunt esse subjectum accidentis.

Sed contra est quod Augustinus substantias spirituales ponit deficere a simplicitate divina per hoc quod est in eis compositio accidentis et subjecti.

Respondeo dicendum, quod ex hoc aliquid est susceptivum formae substantialis vel accidentalis, quod aliquid habet possibilitatis: quia de ratione potentiae est ut actui subternatur, qui forma dicitur. De Angelis autem diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, quod sunt ex materia et forma compositi: alii dicunt, quod sunt compositi ex esse et quod est, ut Boetius dicit: et utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo. De primo enim modo patet: similiter patere potest de secundo: quia omne quod non est sum esse oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio; et hoc modo ad minus potentialitatem ponere oportet in Angelo, quia Angelus non est sum esse, hoc enim solius Dei est; et ita relinquitur quod Angelus possit esse subjectum accidentalis formae.

Ad primum ergo dicendum, quod substantialis simplicitas in Angelis excludit compositionem materiae et formae, non autem compositionem ex esse et quod est; quam compositionem ad minus accidentalis compositio in Angelis praesupponit. Et iterum non oportet quod, si esse accidentale causatur a substantiali, compositio accidentalis a compositione substantiali causetur; quia substantia aliquo modo simplex potest esse subjectum accidentis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Boetius loquitur de illa forma simplici quae est actus purus, cui nihil potentialitatis admisceatur; et talis est solus Deus.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de sacramento altaris; et circa hoc quaeruntur tria; 1^o utrum corpus Christi secundum totam suam quantitatem contineatur sub speciebus panis; 2^o utrum in eodem instanti sit panis et corpus Christi; 3^o utrum Deus possit facere quod albedo et aliae qualitates sint sine quantitate, sicut facit quod quantitas in sacramento altaris sit sine subjecto.

ARTICULUS VIII.

Utrum possit totum corpus Christi sub speciebus panis contineri. — (3 part., quaest. 76, art. 1, et quaest. 79, art. 1 ad 3.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod non possit totum corpus Christi sub illis speciebus panis contineri. Non enim potest etiam per miraculum fieri ut duo contradictoria sint simul vera, ut Augustinus dicit contra Faustum. Hoc autem sequeretur, si totum corpus Christi subesset illis speciebus: si enim est sub illis speciebus totum, non est majus illis speciebus cum non excedat eas; et tamen secundum rei veritatem est majus, cum sit bicubitum vel amplius; et sic erit eodem majus et non majus. Ergo non potest, etiam per miraculum, fieri quod sub illis speciebus contineatur totum.

Sed contra, ubicumque est pars alicujus corporis, est totum corpus, nisi corpus sit divisum. Sed corpus Christi non est divisum, cum sit impassibile. Ergo, cum aliquid corporis Christi sit sub illis speciebus, ut dicitur Matth. xxvi, 12: *Hoc est corpus meum*; oportet quod sub illis speciebus totum corpus Christi contineatur.

Respondeo dicendum, quod sub illis speciebus absque dubio continetur totum corpus Christi, et tota quantitas ejus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in sacramento altaris dupliciter aliquid continetur: uno modo ex vi sacramenti; alio modo ex naturali concomitantia; verbi gratia, sub speciebus panis continetur et corpus et sanguis Christi; sed corpus ex vi sacramenti, sanguis ex concomitantia naturali; corpus Christi non est sine sanguine; sub speciebus autem vini est e converso. Illud autem continetur sub sacramento ex vi sacramenti quod est transubstantiationis terminus; et propter hoc anima et Divinitas non continetur in sacramento ex vi sacramenti, cum panis et vinum in ea non convertantur, sed ex naturali concomitantia, qua anima inseparabiliter unitur illi corpori, et Divi-

nitas humanitati. Cum autem ex parte panis substantia transeat, et quantitas maneat cum reliquis accidentibus, patet quod directe transubstantiationis terminus est substantia corporis Christi; et sic ipsa substantia corporis Christi est ibi ex vi sacramenti, sed quantitas ex naturali concomitantia. Unde patet quod substantia corporis Christi immediate habet ordinem ad dimensiones panis remanentes; quantitas autem corporis Christi quasi ex consequenti. E converso autem est, in ordine locati ad locum; quia substantia locati ordinatur ad locum mediantibus dimensionibus propriis; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis; non autem dimensionem corporis Christi commensurari dimensionibus specierum; et ideo sub cujuscumque parvis dimensionibus panis potest esse totum corpus Christi, sicut tota natura substantiae alicujus corporis salvatur in qualibet parte illius corporis.

Ad primum ergo dicendum, quod non sequitur ex hoc corpus Christi non esse majus illis speciebus, quia non continetur sub eis quasi commensuretur; et sic non sequitur contradictoria esse simul.

ARTICULUS IX.

Utrum in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. — (1 part., quaest. 53, art. 3. corp.; 3 part., quaest. 75, art. 7; et 4, dist. 2, quaest. 1, art. 3, quaest. 2, ad 2.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi. Accipiat enim ultimum instans in quo est corpus Christi. Aut ergo sunt duo instantia, aut unum. Sed non duo; quia, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, esset aliquid tempus dare in quo non esset ibi nec corpus Christi nec substantia panis. Ergo oportet quod sit unum instans; et sic in eodem instanti ibi est panis et corpus Christi.

2. Si dicatur quod non est dare ultimum instans in quo est panis; contra. Esse panis mensuratur quodam tempore. Sed mensura propria aequatur mensurato. Ergo in quolibet instanti illius temporis est ibi panis, et sic in ultimo instanti.

3. Praeterea sicut se habet tempus ad motum continuum, ita se habet instans ad mutationem instantaneam. Sed tempus includit utrumque terminorum motus continui. Ergo et terminum transubstantiationis, quae est mutatio instantanea. Ejus autem termini sunt panis et corpus Christi. Ergo in eodem instanti est panis et corpus Christi.

4. Praeterea, in qualibet mutatione instantanea simul est verum dicere quod fit et factum est, quia in instanti non est accipere prius et posterius. Ergo, cum transsubstantiatio sit mutatio instantanea; simul verum est dicere quod fit ibi corpus Christi et factum est; ergo corpus Christi simul est ibi et non est. Sed quando non est ibi corpus Christi, est ibi substantia panis. Ergo simul in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis.

Sed contra, duae formae substantiales disparatae non possunt in eodem instanti eidem inesse. Sed forma panis et corpus Christi sunt hujusmodi. Ergo non possunt simul eidem inesse et in eodem instanti.

Respondeo dicendum, quod nullo modo in eodem instanti est ibi corpus Christi et substantia panis; nec est assignare ultimum instans in quo est ibi panis, sed ultimum tempus quod continuatur ad instans illud in quo primo est ibi corpus Christi.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in rebus naturalibus mutationes instantaneae sunt termini motus semper; cuius ratio est, quia hujusmodi mutationes habent pro terminis formam et privationem, sicut generatio ignis ignem et non ignem. Inter formam autem et privationem non potest esse aliquid medium nisi per accidens; in quantum scilicet illud quod privatur forma, magis et minus appropinquat ad formam, ratione alicujus dispositionis ad formam, quae intenditur vel remittitur per motum continuum; et ideo oportet praexistere motum alterationis, qui terminetur ad generationem; et sic alteratio habet duos terminos; unum sui generis, scilicet ultimam dispositionem, quae est necessitas ad formam, quia alteratio est motus in qualitate; et alium alterius generis, scilicet formam substantialem. Et eodem modo illuminatio est terminus localis solis, qui est mutatio instantanea existens inter formam luminis et privationem ejus, scilicet tenebras. Cujuslibet autem motus qui mensuratur aliquo tempore, oportet quod ultimus terminus sit in ultimo instanti temporis. Unde, cum forma substantialis sit quidam terminus alterationis, oportet quod in ultimo instanti illius temporis introducatur forma substantialis. Corruptio autem et generatio simul currunt, quia generatio unius est corruptio alterius. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit terminus corruptionis unius, ut aeris, et terminus generationis alterius, ut ignis. Terminus autem corruptionis est non esse. Oportet ergo quod in ultimo instanti illius temporis sit primo non aer, et primo ignis. Sed ante ultimum instans alicujus temporis non potest accipi penultimum; quia inter quaelibet duo instantia est tempus medium, secundum Philosophum; et sic non est accipere ultimum instans in quo sit aer; sed in toto tempore mensurante motum alterationis

erat aer, et in ultimo instanti ejus est primo non aer, et primo ignis. Et similiter transsubstantiatio est terminus cujusdam motus, qui consistit in prolatione verborum; unde in ultimo instanti temporis mensurantis illam prolationem est primo non panis, et primo corpus Christi; et sic non est ultimum instans in quo est panis, sed ultimum tempus. Inter tempus autem et instans non oportet quod aliquid cadat medium, sicut nec inter lineam et punctum; et sic non oportet quod aliquando neque sit panis neque corpus Christi.

Et ita patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod punctum additum vel subtractum lineae non facit majus vel minus; et similiter est de instanti apposito tempori vel subtracto ab eo. Unde, quamvis in ultimo instanti temporis mensurantis esse, panis non sit panis, tamen non sequitur quod tempus illud sit majus quam duratio esse panis, et sic quod mensura non aequatur mensurato.

Ad tertium dicendum, quod instans dicitur mensurare mutationem aliquam instantaneam, in quantum mensurat terminum ejus ad quem, quia terminus a quo jungitur cum toto motu praecedenti; et ita mensuratur tempore mensurante motum praecedentem; sed tempus mensurat motum ratione utriusque termini; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod fieri dicitur dupliciter. Uno modo, moveri ad esse; et sic illud quod generatur, in toto tempore alterationis praecedentis dicitur fieri; et hoc modo loquitur Philosophus de fieri in vi Physic., ubi ostendit quod omne factum esse praecedit fieri, et omne fieri praecedit factum esse; et sic non est verum quod aliquid fiat et factum sit; sed sic est verum quod illud quod fit, non est. Alio modo dicitur fieri res quando introducitur forma; et sic fieri non est moveri, sed terminari motum; unde sicut simul motus terminatur et terminatus est; ita simul aliquid fit et factum est; sed hoc modo illud quod fit, est, quia terminus factionis est esse, in quo ponitur esse illud esse quod dicitur hoc modo moveri.

ARTICULUS X.

Utrum Deus possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate. — (Perihermenias lect. 10, in princ.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate. Quia quantitas est prima dispositio corporis, ex eo quod immediate adhaeret substantiae: ut dicit Boetius. Sed primum

in quolibet genere est causa eorum quae sunt post, ut dicitur in II Metaph. (text. com. B). Ergo a quantitate habent omnia alia accidentia quod sunt dispositiones corporales: ergo remota quantitate, nulla qualitas corporalis remaneret.

2. Praeterea, qualitas spiritualis, ut scientia vel virtus, est nobilior quam qualitas corporalis. Sed qualitas spiritualis etiam miraculose non posset esse sine subjecto ut videtur. Ergo multo minus qualitas corporis posset esse sine subjecto, ad minus quod est quantitas.

3. Praeterea, magis est remotum a natura quod qualitas corporalis sit omnino sine subjecto, quam quod sit in subjecto spirituali: quia esse in subjecto spirituali est qualitatis spiritualis, quae est in praedicamento eodem cum qualitate corporali: sed esse omnino sine subjecto est substantiae, quae est aliud praedicamentum. Sed non posset miraculose fieri quod qualitas corporalis esset in subjecto spirituali, ut albedo in Angelo. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas corporalis non habeat subjectum, ad minus quantitatem.

4. Praeterea, magis dependet qualitas a substantia quam e converso. Sed Deus non posset facere aliquam substantiam creatam absque omni accidente; quia ad minus oportet quod creaturae insit relatio ad suum Creatorem. Ergo multo minus potest fieri quod qualitas sit absque omni subjecto.

5. Sed contra, propter hoc potest fieri quod in sacramento altaris quantitas sit sine substantia, quia quantitas per essentiam a substantia differt. Sed similiter qualitas differt per essentiam a quantitate. Ergo eadem ratione fieri posset ut qualitas esset sine quantitate.

Respondeo dicendum, quod divinae potentiae, ratione suae immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat; tamen aliqua sunt quae natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitae: et de talibus consuevit a quibusdam dici quod Deus potest facere, quamvis fieri non possint.

Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo quod albedo sit sine quantitate, sciendum est, quod in albedine et qualibet alia qualitate corporali est duo considerare: scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est haec albedo sensibilis ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri miraculo ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset sicut haec albedo sensibilis, sed esset quaedam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit. Sed quod haec albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis fieri possit quod quantitas individuata sit sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex

subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitatis dimensionae, quae est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei numero divorsas secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines ejusdem speciei sine subjecto imaginari, est impossibile; et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto; et propter hoc non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate: sed quantitas habet unde individuatur etiam absque subjecto; et ideo potest per miraculum esse haec quantitas sensibilis etiam absque subjecto, sicut patet in corpore Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod si albedo sine quantitate esset, jam non esset corporalis qualitas, sed spiritualis, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod de qualitate spirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum est.

Ad tertium dicendum, quod cum substantia spiritualis quantitate careat, non potest fieri quod qualitas corporis sit in substantia spirituali nisi per modum illum quo potest esse sine quantitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquid accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis ratio; unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque hujusmodi accidentibus; posset autem non habet subjectum ex aliis accidentibus. Accidens autem non habet subjectum ex hoc quod comparatur ad Deum; et ideo nihil prohibet quin Deus facere possit aliquid accidens esse sine subjecto.

Ad quintum quod objicitur contra, patet quod non est eadem ratio de quantitate et qualitate, ut ex dictis patet.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de corporibus damnatorum; et circa hoc quaeruntur tria: 1^o utrum corpora damnatorum sint incorruptibilia; 2^o utrum resurgent cum suis deformitatibus; 3^o utrum punientur in inferno verme, et fletu corporali.

ARTICULUS XI.

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia. — (4, dist. 44, quaest. 3, art. 2, quaest. 2; et cont. Gent. 4, cap. 89; et opusc. 10, cap. 25, et opusc. 11, cap. 19, et 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum non erunt incorruptibilia. Corpus enim non potest esse incorruptibile nisi per naturam, ut caeleste, vel per gratiam innocentiae, ut corpus hominis in primo statu, vel per gloriam, sicut corpus Christi in resurrectione. Sed nullum istorum competit corporibus damnatorum. Ergo corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

2. Si dicatur quod erunt incorruptibilia ex decreto divinae justitiae ut perpetuo puniantur; contra. Culpae non debetur poena perpetua nisi secundum quod habet aliquod perpetuitatis. Sed perpetuitas culpae non est ex parte corporis, sed ex parte voluntatis, quae eligit perpetuo in peccato manere. Ergo divina justitia non requirit quod corpus aeternaliter puniatur.

3. Praeterea, corpus non punitur pro peccato animae nisi in quantum est organum animae operantis peccatum. Sed in aliquibus actibus potest esse peccatum mortale in quibus corpus non communicat, sicut patet in peccatis spiritualibus. Ergo si aliquis pro eis solis damnetur, corpori ejus non debetur poena perpetua.

4. Praeterea, sicut aliquis damnatur propter peccatum transgressionis, ita damnatur propter peccatum omissionis. Sed in omissione nihil cooperatur corpus. Ergo non debetur sibi poena perpetua, si propter peccatum omissionis aliquis damnetur; et sic divina justitia non requirit corpora damnatorum esse incorruptibilia.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed post resurrectionem cessabit motus caeli, qui est causa corruptionis in corporibus. Ergo cessabit corruptio; et sic corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Respondeo dicendum, quod corpora damnatorum erunt incorruptibilia, quamvis sint passibilia. Incorruptibilitatis autem prima causa et principalis est justitia divina, quae conservabit corpora damnatorum in perpetuis poenis; sed causa secundaria, et quasi coadjuvans, erit quies motus caeli; quo quiescente, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus, pertinens ad transmutationem naturae. Unde et corpora damnatorum non patiantur ab igne passione naturae, qua natura corporis humani

transmutetur a natura sua; sed patientur passione animae, sicut organum sensus a sensibili, suscipiendo similitudinem qualitatis sensibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex insufficienti divisione; est enim hic alia causa incorruptionis a rebus quae tanguntur in objectione; scilicet decretum divinae justitiae. Quamvis possit dici aliquo modo, quod etiam per naturam erunt incorruptibilia, in quantum scilicet removetur naturale corruptionis principium; scilicet motus caeli.

Ad secundum dicendum, quod peccatum et rationem culpae et perpetuitatis habet ex anima, non ex corpore; unde, sicut corpus punitur pro peccato, quantum est instrumentum peccati rationem culpae habentis ab anima; ita perpetuo puniri debet, in quantum est instrumentum peccati quod habet perpetuitatem ex voluntate.

Ad tertium dicendum, quod haec non est ratio principaliter quare corpus punitur pro peccato animae, quia est instrumentum animae operantis peccatum; sed magis quia est pars essentialis hominis, qui operatur: proprie enim loquendo, homo est qui peccat per animam; et ideo, si puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, scilicet homo. Nec tamen est verum quod aliquis actus sit hominis in vita praesenti in quo corpus non communicet; quia, quamvis in actibus intellectivae partis non communicet corpus sicut instrumentum actus, communicat tamen sicut representans objectum; quia objectum intellectus est phantasma, sicut color visus, ut dicitur in de Anima (text. com. 30). Phantasma autem non est sine organo corporali; et sic patet quod etiam intelligendo, et in aliis actibus animae, utimur aliquo modo corpore.

Ad quartum dicendum, quod pro peccato omissionis non damnatur aliquis quia aliquid agatur; sed quia omittitur illud quod est debitum fieri ab anima et a corpore, in quantum corpus communicat actionibus animae; et ita eodem modo peccatum transgressionis et omissionis pertinet ad corpus et animam.

ARTICULUS XII.

Utrum corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus. — (4, dist. 44, quaest. 3, art. 1, quaest. 1; et contra Gent. 4, cap. 88.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus. Resurrectio enim fiet divina virtute, quae est perfectissima. Sed virtutis perfectae

perfecta est operatio et effectus. Ergo, sicut corpora resurgentium erunt perfecta, ita corpora damnatorum resurgent sine deformitatibus.

Sed contra est Sapientiae xi, 17: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur*. Sed damnati peccaverunt per corpora deformitatem habentia. Ergo resurgent cum deformitatibus.

Respondeo dicendum, quod deformitas in corpore potest esse duobus modis. Uno modo ex defectu alicujus membri; et talis deformitas, ut communiter dicitur, in corporibus damnatorum non erit, quia omnes resurgent incorrupti, id est sine defectu alicujus membri, ut sic totum corpus puniatur in reprobis et praemietur in electis. Alio modo potest esse deformitas vel defectus corporis ex indebita proportione partium; sicut febris accidit ex indebita proportione humorum; et sicut gibbositas accidit ex superabundantia carnis in aliqua parte; et de tali deformitate vel defectu est duplex opinio. Quidam enim, attendentes damnationem reproborum, ut nihil eis mali deesset, dixerunt, quod talibus deformitatibus non carebunt. Alii vero attendentes virtutem resuscitantis, qui, sicut naturam condidit in opere creationis, ita naturam in resurrectione reparabit, dicunt, quod omnes defectus qui ex vitio naturae amovebit, ut febrem et hujusmodi; sed defectus qui ex prava voluntate processerunt, in reprobis remanebunt, sicut sunt maculae et reatus peccatorum. Qui autem horum verius sit, Augustinus in Ench. sub dubio relinquit, dicens, quod *nulla debet esse quaestio de pulchritudine illorum quorum est certa damnatio*.

His visis, facile patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrum corpora damnatorum punientur vermibus et fletu corporalibus. — (Art. 176; et 4, dist. 50, quaest. 2, art. 3, quaest. 3; et opusc. 20, cap. 40, 41 et 42).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora damnatorum puniantur vermibus et fletu corporalibus. Dicitur enim Judith ult., 21: *Dabit ignem et vermes in carnes eorum*. Sed vermis spiritualis non datur in carnem, sed magis in animam. Ergo vermis quo reprobi punientur, non est tantum spiritualis, sed etiam coporalis.

2. Item, Lucae xiii, dicit quaedam Glossa quod *per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio*: quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo etc.

Sed contra est quod vermis quo punientur reprobi, est immortalis; Isai. ult., 24: *Vermis eorum non morietur*. Sed nullum animal habet ordinem ad immortalitatem nisi homo. Ergo vermis ille non erit materialis.

Praeterea, in fletu coporalis fit quaedam resolutio lacrymarum. Sed omne corpus finitum a quo aliquid continue resolvitur, nisi fiat aliqua restauratio, tandem consumitur. Cum ergo in corporibus damnatorum nulla restauratio fiat deperdit, videtur quod fletus, qui erit in eis perpetuus, non erit materialis.

Respondeo dicendum, quod circa hoc Augustinus, lib. X de *Civit. Dei*, ponit diversas opiniones, sic dicens: *In poenis motorum et inextinguibilis ignis et vicissimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter est expositus. Alii quippe utrumque ad animum retulerunt; alii utrumque ad corpus, alii ad corpus ignem, ad animum tropice vermem: quod esse creditur videtur*. Unde sequentes Augustinum, dicimus, quod vermis ille erit spiritualis, ut ipse remorsus conscientiae interioris animam corrodens, vermis dicatur; et similiter fletus erit spiritualis ut ipse dolor fletus dicatur. Aliquo tamen modo posset dici coporalis fletus, etiam sine lacrymarum emissionem; ut fletus dicatur non solum dolor animae, sed dispositio qua corpus disponitur, anima dolente.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa tropica est; et sic possumus per carnes exponere animas impiorum, qui carnales fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod fletus coporalis modo praedicto sine lacrymarum emissionem sufficit ad veritatem resurrectionis insinuandam. Si tamen sustineretur quod vermis et fletus essent coporales; posset dici, quod divina virtute et vermis ille sustentaretur, et lacrymarum deperditio restauraretur.

QUAESTIO VI.

Deinde quaeritur de sensibus sacrae Scripturae; et circa hoc quaeruntur tria; 1° utrum praeter sensus litterales in verbis sacrae Scripturae alii sensus lateant; 2° de numero sensuum sacrae Scripturae; 3° utrum illi sensus inveniuntur in aliis scripturis.