

QUODLIBETUM NONUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est primo de capite Christo, deinde de membris. De Christo quaesitum est tripliciter: 1° quantum ad naturam divinam; 2° quantum ad unionem humanae naturae ad divinam; 3° quantum ad species sub quibus in sacramento altaris continetur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus possit facere infinita esse actu.
(1 part., quaest. 25, art. 2 et 5.)

Circa primum quaeratur, utrum Deus possit facere infinita esse actu; et videtur quod non. Deus enim potest facere aliquid majus omni eo quod facit: quia ejus potentiam non adaequat opus, ut dicit Hugo de Sancto Victore. Sed infinito in actu non potest esse aliquid majus. Ergo non potest esse quod Deus faciat infinitum in actu.

Sed contra, Deus potest plus facere quam homo possit dicere vel cogitare, secundum illud Lucae 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Sed homo potest dicere esse infinitum in actu, et etiam cogitare; cum quidam philosophi hoc posuerint, ut patet in III Physic. (text. com. 37.) Ergo Deus potest facere infinitum in actu.

Respondeo dicendum, quod cum dicitur Deum non posse aliquid facere, hoc non est propter defectum divinae potentiae, sed propter impossibilitatem quae importatur in facto. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia repugnat facto in quantum est factum; sicut dicimus Deum non posse facere aliquam creaturam quae se in esse conservet: quia ex hoc ipso quod res aliqua ponitur habere superiorem, ponitur etiam indigere conservatore; cum idem sit causa essendi rem, et conservans rem in esse. Alio modo quia repugnat huic facto in quantum est hoc factum, sicut si dicamus, Deum non posse facere equum rationalem esse. Esse enim rationale, quamvis non repugnet facto in quantum est factum, tamen hoc factum, scilicet esse rationale, repugnat omni equo in quantum est equus, in cuius definitione cadit irrationale.

Quidam autem dicunt, quod Deus non potest facere esse infinitum in actu, quia esse infinitum repugnat facto in quantum est factum: est enim contra rationem creaturae ut Crea-

torem adaequet: quod oportet ponere, si esset aliqua creatura infinita: infinitum enim majus non est. Sed illud non videtur rationabiliter dici. Nihil enim prohibet illud quod est infinitum per unum modum, superari ab eo quod est infinitum pluribus modis; sicut si esset aliquod corpus infinitum secundum longitudinem, finitum vero latitudine, esset minus corpore longitudine et latitudine infinito. Dato autem quod Deus faceret aliquod corpus infinitum actu, corpus quidem hoc esset infinitum quantitate dimensiva, sed de necessitate haberet naturam speciei terminatam, et esset limitatum, ex hoc ipso quod esset res naturalis; unde non esset aequale Deo, cuius esse et essentia est modis omnibus infinita.

Alii vero dixerunt, quod esse infinitum in actu secundum aliquem modum non repugnat facto in quantum factum, neque huic facto in quantum est hoc factum, quod est ens in actu; aliquo vero modo repugnat enti in actu esse infinitum. Et haec est opinio Algazelis: distinguit enim duplex infinitum; scilicet infinitum per se, et infinitum per accidens. Cujus distinctionis intellectus hinc accipi potest; quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniat, ut dicitur in I Physic. (text. com. 15): si quantitas, in qua infinitum consistit, habeat talem multitudinem cuius unaquaeque pars ab altera dependeat, et certum ordinem habeat, ita quod unaquaeque pars illius multitudinis requiratur per se; tunc infinitum in tali quantitate consistens dicitur infinitum per se; sicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis et nervis, qui moventur ab anima: quod si in infinitum procedunt, ut scilicet anima ab alio moveatur, et sic deinceps in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat, et sic deinceps, in infinitum, erit multitudo istorum moventium et motorum per se infinita. Si vero quantitas in qua consistit, resultet ex aliquibus pluribus, qui eundem ordinem servent, et quorum numerus non requiritur nisi per accidens; tunc erit infinitum per accidens; sicut si aliquis faber cultellum faciat, ad cuius constitutionem multis martellis indigeat; ex hoc quod unus post alium frangitur, et unus succedit in locum alterius ejusdem ordinem tenens; si talis multitudo in infinitum exerescat; dicitur infinitum per accidens, et non per se: accidit enim fabrilis operi martellorum infinita multitudo cum per unum martellum, si duraret, aequaliter posset expleri sicut per infinitos.

Dicunt ergo, quod infinitum per se repugnat ei quod est esse in actu, eo quod oportet in his quae per se ordinem habent, compleri postremum, nisi per comparisonem quodammodo omnium priorum; et sic ad unum constituendum requireretur infinitorum ordinata influentia, si esset aliquid infinitum per se; et ita nunquam posset compleri, cum infinitum non sit transire.

Sed infinitum per accidens, secundum eos, non repugnat ei quod est esse in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat: unde secundum hoc nihil prohibet esse infinitum in actu; sicut Algazel dicit in sua *Metaph.* animas rationales hominum defunctorum esse infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab aeterno fuisse, et animas post mortem corporum remanere. Et secundum hanc opinionem Deus posset facere infinita, vel infinitum in actu, etiam si non inveniatur in natura infinitum in actu.

Sed e contra Commentator, v *Metaph.* (text. com. 6), dicit, quod in actu esse non potest neque infinitum per se, neque infinitum per accidens; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, sed non infinitum per se; et sic, secundum eum, esse infinitum omnino repugnat ei quod est esse in actu; et hoc verius esse videtur. Non enim potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal quod non sit rationale vel irrationale; unde, secundum Philosophum, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Unaquaqueque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis; sicut multitudinis species sunt duo et tria, et sic de aliis; et magnitudinis species sunt bicubitum et tricubitum, et hujusmodi: vel secundum aliquam determinatam mensuram: unde impossibile est sic inveniri aliquam quantitatem in actu quae non sit propriis terminis limitata. Cum autem infinitum congruat quantitati, et dicatur infinitum per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse in actu; propter quod dicit Philosophus in *in Physic.* (text. com. 57), quod infinitum est sicut materia nondum specificata, sed sub privatione existens; et quod se habet magis in ratione partis et contenti, quam totius et continentis.

Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum.

Unde primum concedimus, quia verum concludit, quamvis non recte concludat: eo quod si ponatur Deum facere aliquid infinitum secundum unum modum, adhuc potest aliquid infinitum facere in alio ordine, sicut si posset facere infinitos leones; infinito enim non est aliquid majus in illo ordine quo est infinitum; sed secundum alium ordinem nihil prohibet aliquid esse aliud majus infinito: sicut numeri pares sunt infiniti; et tamen numeri pares et impares simul accepti sunt plures numeri paribus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verbum intellectus non solum dicitur quod profertur, sed quod mente concipitur: quod autem sibi ipsi est repugnans, mente

concipi non potest, quia nullus potest intelligere contradictoria esse simul vera, ut probatur in *iv Metaph.* unde, cum esse infinitum repugnet ei quod est esse actu, hoc non est verbum, unde non est infinitum in actu; et ideo non sequitur quod sit Deo possibile. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt.

QUAESTIO II.

Deinde quaeratur de Christo quantum ad unionem humanae naturae cum divina; et circa hoc quaerebantur tria 1^o utrum in Christo sit una hypostasis tantum; 2^o utrum in eo unum tantum esse; 3^o utrum sit in eo una tantum filiatio.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint plures hypostases. — (3 part., quaest. 2 art. 4, et art. 6 et 11, corp.; et opusc. 3, cap. 28.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint plures hypostases. Unio enim animae ad corpus praesupponitur ad assumptionem; quia Christus humanitatem sive humanam naturam assumpsit, quae, cum sit forma totius, dicit aliquid compositum ex anima et corpore. Sed anima et corpus unita faciunt hypostasim hominis. Ergo hypostasis in humana natura praetelligitur assumptioni. Sed omne quod praetelligitur assumptioni, potest dici esse assumptum. Ergo hypostasis Verbi assumpsit hypostasim hominis; et sic sunt duae hypostases in Christo.

2. Praeterea, corpus quod praetelligitur assumptioni, est assumptibile. Sed corpus non est assumptibile nisi ut unitum animae rationali, non enim dicitur corpus inanimatum esse assumptibile. Ergo unio animae et corporis praetelligitur ad assumptionem humanae naturae; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, medium unionis praesupponitur ad unionem. Sed gratia est medium unionis humanae naturae ad divinam personam, unde dicitur gratia unionis. Ergo praesupponitur ad unionem. Gratia autem non potest intelligi nisi in anima, anima autem non intelligitur esse antequam corpori uniatur; quia, creando infunditur, et infundendo creatur. Ergo oportet praetelligi unionem humanae naturae cum divina; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, humanitas est quaedam forma substantialis. Omnis autem forma substantialis requirit aliquid quod per ipsam informetur; non autem potest dici quod hypostasis vel suppo-

situm aeternum informetur per aliquam formam creatam. Ergo oportet in Christo ponere aliquod suppositum vel hypostasim creatam, quae humanitate informetur; et sic in Christo erunt duae hypostases; hypostasis scilicet Verbi, et hypostasis hominis.

Sed contra, ea quae sunt ad invicem disparata, non praedicantur de se invicem, nisi per hoc quod conveniunt in uno supposito; sicut dicimus quod album est dulce, propter unitatem subjecti. Sed divina natura et humana sunt naturae penitus disparatae, praedicantur autem de se invicem in concreto; dicimus enim, *Deus est homo, et homo est Deus*. Ergo est ibi unum suppositum tantum, et una hypostasis.

Si dicatur, quod praedicantur de se invicem propter hoc quod conveniunt in una persona, non per hoc quod conveniunt in uno supposito, vel hypostasi una, sicut dicimus, Album est dulce: contra. Persona non addit supra hypostasim vel suppositum nisi aliquid accidens, scilicet proprietatem ad dignitatem pertinentem. Si ergo in Christo esset una persona, et non unum suppositum vel hypostasis: divina natura et humana essent in ipso unitae solum in accidente; quod falsum est.

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem secundam, quam Magister in vi dist. III libri Sententiarum ponit, quae est communis opinio modernorum, et aliis multo verior et securior, in Christo est unum suppositum tantum, et una tantum hypostasis, sicut et persona una. Oportet namque nos secundum doctrinam fidei ponere unam rem subsistentem in duabus naturis, divina scilicet, et humana: alias non posset dici, quod unus esset Dominus Jesus Christus secundum sententiam Apostoli I ad Cor. viii. Unde et Nestorius fuit damnatus propter hoc quod Christum praesumpsit dividere, duas introducens personas. Illud autem quod est subsistens in natura, est aliquod individuum et singulare: unde unitas Christi, in qua duae naturae uniantur, attribuenda est alicui nomini per quod singularitas designetur. Nominum autem quae singularitatem designant, quaedam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen *singulare* et *particulare* et *individuum*, quia haec albo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Quaedam vero significant singulare solum in genere substantiae; sicut hoc nomen *hypostasis*, quod significat individuum substantiam; et hoc nomen *persona*, quod significat substantiam individuum rationalis naturae: et similiter hoc nomen *suppositum* vel *res naturae*; quorum nullum de hac albedine potest praedicari, quamvis haec albo sit singularis; eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam prae-

dicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur; non enim dicimus quod haec manus sit hypostasis vel persona, vel suppositum, vel res naturae; quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quae nomina de accidentibus dicebantur. Non autem potest dici quod humana natura in Christo, vel aliqua pars ejus, sit per se subsistens; hoc enim unioni repugnaret; nisi poneremus unionem secundum quid et non simpliciter; sicut uniantur lapides in acervo, vel duo homines per affectum amoris, vel per aliquam imitationis similitudinem; quae omnia dicimus esse unum secundum quid, et non simpliciter. Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens, nihil continet actu per se subsistens, sed forte in potentia.

Unde servata veritate unionis naturarum in Christo, oportet ponere sicut unam personam, ita unam hypostasim, et unum suppositum, et unam rem duarum naturarum: sed ipsam humanam naturam in Christo nihil prohibet dicere esse quoddam individuum, aut singulare, aut particulare; et similiter quilibet partes humanae naturae, ut manus et pedes et ossa, quorum quodlibet est quoddam individuum; non tamen quod de toto praedicetur: quia nullum eorum est individuum per se subsistens. Sed individuum per se subsistens, vel singulare, vel particulare, quod praedicatur de Christo, est unum tantum. Unde possumus dicere, in Christo esse plura individua, vel singularia, vel particularia: non autem possumus dicere, Christum esse plura individua vel singularia vel particularia: sed plures hypostases vel supposita non possumus dicere in Christo esse.

Ad primum ergo dicendum, quod ex unione animae et corporis constituitur et homo et humanitas: quae quidem duo hoc modo differant: quod humanitas significatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur qua homo est homo, et sic praecise significat essentialia principia speciei, per quae hoc individuum in tali specie collocatur; unde se habet per modum partis, cum praeter hujusmodi principia multa alia in rebus naturae inveniuntur: sed homo significatur per modum totius; homo enim dicitur habens humanitatem, vel subsistens in humanitate, sine praecisione quorumcumque aliorum supervenientium essentialibus principis speciei; quia per hoc quod dico, Habens humanitatem, non praeciditur, qui habet colorem, et quantitatem, et alia hujusmodi. Secundum ergo secundam opinionem praedictam, unioni humanae naturae ad divinam praesupponitur unio animae et corporis secundum quod constituit humanitatem, non secundum quod constituit hominem. Illud enim quod in Christo est constitutum ex anima et corpore tantum, quod unioni praesupponitur, non est totum quod per se subsistit, sed aliquid ejus; et ideo non potest signari ut homo, sed ut

humanitas. Unde oportet dicere, quod in ipsa unione humanae naturae ad divinam quasi in termino assumptionis, intelligitur primo in Christo ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per se subsistens completa; et in hoc differt ab aliis duabus opinionibus. Nam prima opinio ponit, quod unio animae ad carnem praesupponitur secundum intellectum assumptioni humanae naturae, non secundum solum hoc quod constituit humanitatem, sed etiam secundum quod constituit hominem; dicit enim hominem esse assumptum. Tertia vero opinio ponit, quod nec etiam in termino assumptionis intelligitur anima corpori unita, nec ad constituendum hominem, nec ad constituendam humanam naturam; dicit enim humanam naturam sumi multipliciter, idest pro partibus ejus, scilicet anima et corpore; cum dicamus, humanam naturam assumptam a Verbo; unde patet quod nec vere dicitur Christum esse hominem, nec vere ponit humanam naturam in Christo: et ideo est tanquam haeretica condemnata.

Ad secundum dicendum, quod corpus unitum animae praetelligitur assumptioni humanae naturae: unitum autem dico unione constitente humanitatem, non autem unione consistente hominem.

Ad tertium dicendum, quod gratia habitualis non intelligitur ut medium unionis, quod secundum intellectum praecedit unionem: nec est medium quod causet unionem vel unibilitatem; sed medium quod facit ad congruitatem unionis, sicut decora vestis facit ad congruitatem conjunctionis matrimonialis. Et similiter scientia et omnes aliae perfectiones Christi possent dici medium unionis, et pro tanto gratia habitualis Christi potest dici gratia unionis. Verius tamen puto, quod gratia unionis dicatur vel ipsa gratuita Dei voluntas, quae gratis, nullis meritis praecedentibus, unionem fecit; vel potius ipsum donum gratis datum humanae naturae, quod est esse in divina persona. Si tamen anima unita corpori praetelligitur ad assumptionem, solvendum est ut prius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas non est forma partis quae dicatur forma quia informat aliquam materiam vel subiectum; sed dicitur forma totius, in qua suppositum naturae subsistit; unde non oportet ponere quod hypostasis increata informetur humanitate, sed quod subsistit in ea.

ARTICULUS III

Utrum in Christo sit unum tantum esse. — (3 part. quaest. 17, art. 2, et 3 dist. 6, quaest. 2, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit unum tantum esse. Vivere enim, secundum Philosophum in II de Anima (text. com. 37), viventibus est esse. Sed in Christo non est tantum unum vivere, cum duplex sit in eo vita; creata scilicet vita, qua vivit corpus per animam, quae morte privatur; et vita increata, qua vivit per se ipsum. Ergo nec in Christo est tantum unum esse.

2. Praeterea, sicut esse est suppositi, ita et operatio. Sed unitas suppositi non facit quin in Christo sint plures operationes. Ergo nec faciet quod in Christo sit tantum unum esse.

3. Praeterea, generatio est mutatio ad esse. Sed in Christo est quaedam generatio temporalis, de qua Matth. 1, 18: *Christi autem generatio sic erat*: quae non potest terminari ad esse aeternum. Ergo terminatur ad aliquid esse temporale et creatum; ergo in Christo est duplex esse, cum in ipso maxime sit esse increatum.

4. Praeterea, unicuique est attribuendum esse de quo convenienter quaeri potest an est. Sed de humana natura potest quaeri an est. Ergo humana natura habet esse proprium in Christo; et sic est in eo duplex esse, cum etiam humana natura suum esse habeat.

Sed contra, quaecumque sunt distincta secundum esse, sunt in supposito distincta. Sed in Christo est unum tantum suppositum. Ergo et unum tantum esse.

Respondeo dicendum, quod esse dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in v Metaph, et in quadam Glossa Origenis super principium Joan. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cujuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividit; et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dicitur per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est; et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti: unde quod vere est, dicitur

substantia in I Phys. (text. com. 27). Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, id est ut quo aliquid est; sicut albo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.

Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti; huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum; quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur, Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrunt etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae; ideo oportet dicere quod *esse* substantiale, quod proprie attribuitur supposito, in Christo est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a Divinitate separari, tunc humanitas suum esse habebit aliud ab esse divino. Non enim impediatur quin proprium esse haberet nisi hoc quod non erat per se subsistens; sicut si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse; quaelibet tamen partium ejus ab arca separata proprium esse habebit.

Et sic patet quod secundum opinionem secundam oportet dicere quod in Christo est unum esse substantiale, secundum quod *esse* est suppositi proprie, quamvis sit in eo multiplex esse accidentale.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dicitur esse quoddam specificatum per speciale essendi principium; et ideo diversitas vitae consequitur diversitatem principiorum vivendi, sed magis respicit ad suppositum subsistens.

Ad secundum dicendum, quod operatio suppositi non est de integritate unitatis ejus, sed consequitur ejus unitatem; unde unius suppositi invenimus multas operationes secundum diversa operationum principia, quae supposito insunt; sicut homo aliud operatur lingua et manu; sed *esse* est id in quo fundatur unitas suppositi; unde *esse* multiplex praepiudicat unitati essendi.

Ad tertium dicendum, quod generatio temporalis terminatur non ad esse suppositi aeterni, ut simpliciter per eam esse incipiat; sed quod incipiat esse suppositum, habens illud esse suppositi humanae naturae.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit de esse quod in actu animae consistit; quia an est, etiam de cecitate quaeri potest.

ARTICULUS IV

Utrum in Christo sit tantum una filiatio. — (Art. 2; et 3 part., quaest. 54 art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit tantum una filiatio. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed nativitas est causa filiationis. Ergo, cum in Christo sint duae nativitates, erunt etiam duae filiationes.

2. Praeterea, impossibile est idem similiter manere et corrumpi. Sed supposito quod Beata Virgo ante Christi mortem mortua fuisset, corrupta esset filiatio qua filius matris dicebatur; maneret tamen filiatio aeterna, qua dicebatur filius Patris. Ergo alia filiatione dicitur Christus filius Patris, et alia filius matris.

3. Sed diceres, quod est alius respectus, sed non alia filiatio. Contra, filius est relativum secundum esse, et non tantum secundum dici. Sed hujusmodi relativa, secundum Philosophum in praedicamentis, sunt quorum esse est ad aliud se habere. Ergo esse filiationis est esse respectus quo refertur ad aliud; et ita, si sunt plures respectus, sunt plures filiationes.

4. Praeterea, in relatione nihil invenitur nisi respectus, et causa sive fundamentum respectus; sicut unitas quantitatis est fundamentum relationis quae est aequalitas. Sed respectus sunt diversi, quibus Christus refertur ad Patrem et matrem; fundamenta etiam horum respectuum, sive causae, sunt diversae, scilicet ipsae nativitates; nam filiatio est relatio originis. Ergo sunt plures filiationes in Christo.

Sed contra, filiatio est relatio personalis. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo una tantum filiatio.

Respondeo dicendum, quod in Christo est una tantum filiatio secundum rem, quamvis sint plures respectus relativi secundum rationem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hoc differt *ad aliquid* ab aliis generibus: quod alia genera ex propria sui ratione habent quod aliquid sint; sicut quantitas ex hoc ipso quod est quantitas, aliquid ponit; et similiter est de aliis; sed *ad aliquid* ex propria sui generis ratione non habet quod ponat aliquid, sed *ad aliquid*: unde inveniuntur quaedam *ad aliquid* quae nihil sunt in rerum natura, sed in ratione tantum; quod in aliis generibus non contingit: et quamvis aliquid ex ratione sui generis non habeat quod ponat aliquid; non tamen etiam habet ex ipsa generis ratione quod nihil ponat; quia sic nulla relatio esset aliquid in rerum natura; unde *ad aliquid* non esset

unum de decem generibus. Habet autem relatio quod sit aliquid reale, ex eo quod relationem causat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat et comparetur, tunc dicimus relatio comparari vel dependere vel referri; sicut aequalitas realiter ponitur ex virtute quantitatis, quae aequalitatem causat. Quia vero ex eodem modo habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa; ut quia una est quantitas, per quam pluribus sum aequalis, in me non est nisi una relatio realis aequalitatis habens respectum ad plures; similiter quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus.

Sed in Christo non possumus dicere unam causam esse filiationis, secundum quod refertur ad Patrem et matrem; cum sint duae nativitates penitus disparatae; unde, si esset aliquid quod filiationem temporalem posset recipere quasi subjectum, oporteret ponere in Christo plures filiationes. Nunc autem filiatio est talis relatio quae non potest habere pro subjecto nisi ipsum suppositum. In Christo autem non est nisi suppositum aeternum, quod quidem non potest esse subjectum alicujus temporalis relationis. Quaecumque enim relationes temporales de aliquo aeterno dicuntur, sunt relationes rationis, et non rei; unde filiatio quae Christus refertur ad matrem, non est realis relatio, sed rationis tantum, sicut, et ceterae quae dicuntur de Deo ad creaturas. Non enim potest dici quod subjectum filiationis sit suppositum aeternum actione humanae naturae, vel alicujus partis ejus, sicut dicitur suppositum mortis vel passionis; quia sic ipsa humana natura vel pars ejus esset primum subjectum filiationis, et denominaretur per ipsas, sicut contingit et de aliis accidentibus quae attribuntur Christo ratione humanae naturae. Filiatio vero nunquam denominat nisi ipsum suppositum, nec potest aliud pro subjecto habere.

Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes inesse Christo ad Virginem, sicut cum dicimus: Corpus Christi est originatum ex Virgine: sed ista relatio non habet rationem filiationis, nisi poneremus, secundum primam opinionem, suppositum aeternum esse aliud in Christo a creato.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nativitate temporali non innascitur filio realis, sed rationis tantum, quamvis Christus realiter sit filius Virginis; sicut Deus realiter est dominus creaturae, quamvis in eo dominium non sit relatio realis; dicitur enim realiter dominus propter realem potestatem; et sic dicitur Christus realiter filius Virginis propter realem nativitatem.

Ad secundum dicendum, quod respectus relationis dependet

ex termino ad quem aliquid refertur; et ideo, destructo termino, respectus aufertur; sed tamen filiatio realis ad Patrem remanet in Christo, etiam supposita morte matris.

Ad tertium dicendum, quod in illa Philosophi descriptione esse ponitur pro ratione essendi, secundum quod definitio dicitur realis secundum genus, quod est esse; unde non oportet quod habeat esse relatio ex respectu, sed ex causa respectus; ex respectu vero habet propriam rationem generis vel speciei.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sit respectus filiationis diversus, et causa filiationis diversa, sed tamen filiationes non possunt esse duae, ratione jam dicta.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de Christo quantum ad species sub quibus in Sacramento altaris continetur; utrum scilicet sint ibi accidentia sine subjecto.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sint accidentia sine subjecto. — (3 part. quaest. 75, art. 5; et quaest. 77, art. 1; et 4, dist. 11, quaest. 1.)

Et videtur quod non. Deus enim non potest facere contradictoria esse simul vera. Hoc autem esset, si ab aliquo removeretur id quod est de sua definitione. Cum ergo in definitione accidentis cadat esse in subjecto, quia accidentis esse est inesse, videtur quod Deus non possit facere accidens sine subjecto.

2. Praeterea, de eodem praedicatur definitio, et definitum. Sed *ens per se* est definitio vel descriptio substantiae. Si ergo in sacramento altaris accidentia sunt per se non in subjecto, sequitur quod sint substantiae; quod est absurdum.

3. Praeterea, ex accidentibus non potest generari substantia. Sed videmus ex illis speciebus generari vermes et cineres, quae constat non generari ex corpore Christi. Ergo accidentia non sunt ibi sine subjecto.

4. Sed diceret, quod generantur miraculose. — Sed contra, miracula ordinantur ad aedificationem fidei. Sed est scandalum quod vermes exinde generentur. Ergo non fit miraculose.

5. Praeterea, in Sacramento altaris nihil debet esse inordinatum. Sed contra ordinem quem Deus rebus imposuit, est accidens esse sine subjecto.

Sed contra, sensus non decipitur in proprio sensibili, secundum Philosophum in II de Anima (text. com. 57). Sed sensus iudicat ibi esse colorem et saporem, et alia huiusmodi. Ergo haec accidentia sunt vere ibi. Non autem sunt in corpore Christi sicut in subjecto; nec iterum in aere; cum neutrum sit natum affici talibus accidentibus. Ergo accidentia sunt ibi sine subjecto.

Respondeo dicendum, quod accidentia sunt ibi sine subjecto, quod qualiter esse possit, hinc considerandum est. Quia in omnibus causis ordinatis, secundum Philosophum in libro de Causis, prima causa vehementius imprimit in causatum causae secundae quam etiam causa secunda; unde fit ut causa prima non retrahat operationem suam ab effectu, etiam postquam causa secunda retraxit, ut dicitur, ibidem, in Commento. Universalis autem causa et prima entium Deus est, non solum substantiarum, sed etiam accidentium (ipse enim est creator substantiae et accidentis); sed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus substantiae principii accidentia producuntur; unde secundum naturae ordinem accidentia a principii substantiae dependent, ut sine subjecto esse non possunt; tamen per hoc non excluditur quin Deus quasi causa prima possit accidentia in esse servare, substantia remota; et per hunc modum accidentia miraculose sunt in sacramento altaris sine subjecto, virtute scilicet divina ea tenente in esse.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, accidentis esse est inesse: vel qualitercumque ponatur subjectum in definitione accidentis, intelligitur esse definitio per additionem, ut probatur in VII Metaph. (text. com. 17). Et dicitur definitio per additionem, quando in definitione ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, sicut nasus ponitur in definitione simi. Hoc autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subjecto. Sed hoc non impediendo, Deus potest accidentia sine subjecto conservare; nec tamen sequitur contradictoria simul esse vera; quia subjectum non est de substantia accidentis.

Ad secundum dicendum, quod secundum Avicennam in sua Metaph., esse potest poni in definitione alicujus generis et speciei, quia omnia particularia univertur in definitione generis vel speciei, cum tamen genus vel species non sint secundum unum esse in omnibus; et ideo haec non est vera definitio substantiae, Substantia est quod per se est: vel, accidens est quod est in alio. Sed est circumlocutio verae descriptionis, quae talis intelligitur; substantia est res cujus naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio. Unde patet quot, quamvis accidens miraculose sit non in subjecto, non tamen pertinet ad definitionem sub-

stantiae; non enim per hoc ejus naturae debetur esse non in alio; nec egreditur definitionem accidentis, quia adhuc natura ejus remanet talis ut ei debeat esse in alio.

Ad tertium dicendum, quod de his quae generantur ex speciebus, ut vermis vel cineribus, aut aliquibus huiusmodi, duae sunt opiniones magis probabiles: quarum una est quae dicit, quod substantia panis redit, ex qua possunt talia generari. Sed haec opinio videtur impropriatam continere, propter duo, nisi debito modo intelligatur. Primo, quia non potest esse quod iterum sit ibi substantia panis. Aut enim poneretur ibi esse substantia panis iterato, speciebus manentibus; et sic, cum corpus Christi tandiu sit sub sacramento quamdiu species manent, sequitur quod aliquando erit ibi simul corpus Christi et substantia panis; quod non sustinet ratio. Aut hoc erit destructis speciebus; et hoc iterum est inconveniens, ut substantia panis sit sine propriis accidentibus panis. Secundo apparet improprietas propter nomen reductis. Si enim aliquid est in alterum conversum, non potest dici redire, nisi illud reconvertatur in ipsum. Substantia autem panis non est annihilata, sed transubstantiata in corpus Christi. Unde non potest intelligi quod substantia panis redeat, nisi corpus Christi revertatur in panem: quod est absurdum. Unde, si debet ista opinio sustineri, intelligenda est per substantiam panis materia panis; non quod redeat quae prius erat; sed quo, destructis speciebus, aliqua materia a Deo ibi provideatur vel per creationem, vel quocumque alio modo, ex qua possint huiusmodi corpora generari. Alia vero opinio est planior, ut dicatur quod illis accidentibus sicut datum est per se subsistere divina virtute, similiter datum est ut agant, et ex eis fiat quidquid feret ex substantia panis, vel quidquid ageret, si maneret; et haec virtute nutriunt, et vermes vel cineres exinde generantur.

Ad quartum dicendum, quod miraculum ordinatur ad fidem, ne fides scilicet deperat.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse ordinatum considerato ordine communi, cujus contrarium est ordinatum pro aliqua causa speciali; et hoc modo, quamvis secundum ordinem commune recte divinitus ordinatum sit ut accidens sit in subjecto; nihil tamen prohibet etiam recte ordinatum esse ut in sacramento altaris accidens sit sine subjecto, ut scilicet fides habeat meritum per latentiam sacramenti.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de membris Christi. Et primo de Angelis. Secundo de hominibus. De Angelis quaeruntur quinque.

1° quantum ad naturam ipsorum; utrum sint compositi ex

materia et forma; 2^o quantum ad cognitionem; utrum simul in actu possint esse in cognitione matutina et vespertina, id est utrum simul cognoscant res in propria natura, et in Verbo; 3^o quantum ad meritum voluntatis; utrum scilicet potuerint eodem actu caritatis mereri fruitionem et frui; 4^o quantum ad motum; utrum moveantur in instanti; 5^o quantum ad effectum; utrum possint imprimere vel aliquid facere in istis corporalibus.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.
(1 part. quest. 50, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Augustinus enim (alius auctor) dicit in libro de mirabilibus sacrae Scripturae; *Omnipotens Deus ex materia informi quam prius condidit, corporaliū et incorporatiū, sensibiliū et insensibiliū, intellectualiū, et intellectu carentiū multiformes species divisit.* Angeli autem sunt intellectuales et incorporei. Ergo habent materiam de sui compositione.

2. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Unitate et Uno: *quiddam est unum conjunctione simplicium, ut Angelus et anima: quorum unumquodque est unum conjunctione materiae et formae; et sic idem quod prius.*

3. Praeterea; omne quod est in genere, habet genus et differentiam. Genus autem, secundum Avicennam in sua Metaphys., sumitur ex natura materiae, differentia vero ex natura formae. Ergo, quae quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Angelus autem est in genere substantiae, cum sit substantia habens speciem limitatam. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

4. Sed diceres, quod differentia Angeli non sumitur ex forma, sed ex formali, quod est ipsum esse Angeli. Contra, differentia cuiuslibet rei est de essentia, et intrat definitionem ipsius. Sed in omni creatura esse est aliud ab essentia eius, nec intrat definitionem eius, ut Avicenna dicit. Ergo differentia Angeli non potest sumi ex esse ipsius.

5. Praeterea, ideo ostenditur quod impossibile est esse plura summa bona, quia oportet ea in aliquo convenire, cum utrumque sit summum bonum; et in aliquo differre, alias non essent plura, et sic essent composita. Sed constat esse plures essentias angelicas. Ergo oportet eas in aliquo convenire, et in aliquo

differre; et sic oportet eas esse compositas. Sed partes esse sunt materia et forma. Ergo Angeli componuntur ex materia et forma.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de duabus Naturis et una persona Christi: *Omnis natura incorporeae substantiae nullo materiae innititur fundamento.* Sed Angeli sunt incorporei. Ergo non est in eis materia.

Respondeo dicendum, quod quidam ponunt, Angelos componi ex materia et forma. Sed hoc videtur repugnans naturae eorum, propter duo quae in eis inveniuntur. Primo quidem quia intellectuales sunt. Si enim Angeli haberent materiam de sui compositione, oporteret omne quod in eis est, eis inesse per modum materiae convenientem; cum omne quod est in alio sit in eo per modum recipientis, ut habetur in lib. de Causis. Forma autem aliqua hoc modo est in materia, quod in ea habet esse particulare et naturale. Unde si Angeli essent ex materia compositi, oporteret quod formae quibus intelligunt, quaecumque sint, essent in eis secundum esse naturale et particulare; et sic, sequeretur hoc impossibile, quod Angelus nunquam cognosceret nisi particulare; quia forma particulariter in aliquo recepta non potest esse universalis cognitionis principium, sicut patet in sensu.

Nec potest obviari per hoc quod ponatur Angelus componi ex materia naturae quam haec materia corporalis; quia quaecumque esset illa materia, constat quod reciperet formam substantialem Angeli particulariter; alias Angelus non esset res particularis; et sic illa materia conveniret cum hac materia in hoc quod formae in ea reciperetur per modum particularem. Unde impossibile est Angelum, vel aliquam substantiam intellectualem, ex materia componi; cum alterius modi sit receptio qua recipit intellectus formas, et qua recipit materia prima, ut dictum est: unde dicit Philosophus in III de Anima (text. com. 4.) et philosophorum sententia est, quod intellectualitas immunitatem habet a materia.

Secundo repugnat eis per hoc quod incorporeales sunt. Quaecumque enim ex materia componuntur, oportet in materia convenire; eo quod quaelibet materia secundum se accepta, cum forma careat, non habet in se aliquam dispositionis rationem. Supposita autem unitate materiae, impossibile est quod una materia contrarias et disparatas formas recipiat nisi secundum diversas partes: non enim potest eadem materia et secundum idem accipere formam Angeli et formam lapidis. Diversitas autem partium non potest intelligi in materia, non intellecta divisione; nec divisio, non intellecta dimensione: quia subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis, ut dicitur in I Physic. (text. com. 18). Unde oportet, omnia quae sunt composita

ex materia, dimensionata esse; et ideo nullum incorporeum potest esse ex materia compositum.

Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex se ipso, et non ab alio); invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem ejus, quae subsistit, et esse ejus, quo subsistit; quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicitur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex *quo est* et *quod est*, vel secundum verbum Boetii ex *esse* et *quod est*. Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad *esse*, cum habeat *esse* ab alio, et ipsum *esse* sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia *esse* non est actus qui sit pars essentialis, sicut forma; ipsa quidditas Angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus super Genesim ad litteram, materiam informem, quam Deus primo condidit, dicit significari per caelum et terram cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*; ut per terram significetur materia informis visibilium rerum; per caelum autem ipsa natura angelica nondum formata per conversionem ad Deum; ut ipsa naturalia Angelorum attribuantur eis quasi materia, et dona gratiae vel gloriae attribuantur eis quasi forma. Unde non est ad propositum auctoritas inducta.

Ad secundum dicendum, quod liber ille non est Boetii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; sustinendo tamen ipsum, potest dici, quod formam et materiam large accipit pro actu et potentia, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ipsa substantia Angeli quodammodo se habet ad esse ejus ut materia ad formam, ut dictum est. Materia autem, si ejus essentia definiretur, haberet pro differentia ipsum suum ordinem ad formam, et pro genere ipsam suam substantiam; et similiter in Angelis ex ipsa natura substantiae ipsorum accipitur genus, ex proportione vero hujusmodi substantiae ad esse accipitur specifica differentia. Unde secundum hoc Angeli differunt specie, secundum quod in substantia unus est plus vel minus de potentia quam in substantia alterius. Dictum autem Avicennae intelligitur de compositis substantiis.

Quartum concedimus: non enim ab ipso esse sumitur differentia, sed magis ex habitu ipsius substantiae ad esse.

Ad quintum dicendum, quod in summo uno nulla diversitas esse potest, cum in eo sit idem *esse* et *quod est*; unde hoc sufficit ad ejus pluralitatem removendam. Sed compositio quae

in Angelo invenitur, sufficit ad ejus pluralitatem, ut ex dictis patet.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus possit cognoscere simul res in Verbo et in propria natura. — (1 part., quaest. 57, art. 3, et quaest. 92, art. 1, ad 3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit cognoscere simul res in Verbo et in propria natura. Eadem enim potentia non potest simul geminum actum habere, ut quod intellectus simul plura intelligat. Sed alius actus est quo intellectus Angeli videt res in Verbo, et alius quo videt res in propria natura. Ergo impossibile est ut simul videat res in Verbo et in propria natura.

2. Sed diceres, quod hoc modo videntur ab intellectu Angeli simul res in Verbo et in propria natura, sicut intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus. Contra, cum intellectus noster simul videt eclipsim et causam ejus, accipit causam ut rationem intelligendi eclipsim. Ergo accipit eclipsim et causam ejus ut unum intelligibile; et sic erit unus tantum actus.

3. Praeterea, unus non potest esse nisi unus terminus ultimus; sicut una linea non terminatur ex una parte nisi ad unum punctum. Sed ultimus terminus potentiae est operatio. Ergo non potest una potentia simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, sicut se habet potentia ad actum, ita actus ad objectum. Sed unus actus non potest terminari ad duo objecta. Ergo nec una potentia potest simul habere plures actus; et sic idem quod prius.

Sed contra, visio qua Angeli vident res in Verbo, est visio beata; quae idem non est interitosa, sed continua. Si ergo non possunt simul videre res in propria natura et in Verbo, nunquam viderent res in propria natura; et praecipue hoc videtur in anima Christi, quae ab initio suae creationis videt Verbum et in Verbo.

Respondeo dicendum, quod Angelus vel anima simul potest videre in verbo et in propria natura; et hoc expresse potest haberi ab Augustino, lib. IV super Genesim ad litteram, ubi vult quod dies illi et vespere et mane in eis non sunt ordinati secundum successionem, sed solum ordine naturae: unde simul est primus dies cum secundo, et mane cum vespere, et

ita simul visio rerum in Verbo et in propria natura. Quod qualiter possibile sit videndum est.

Operari siquidem non proprio attribuitur potentiae, sed rei subsistenti quae per potentiam operatur; ut ipsa potentia intellectus non sit operans in intelligendo, sed magis operatio principium. Sicut autem potentia intellectiva est principium intelligendi ipsi substantiae, ita species intelligibilis est principium intelligendi ipsi potentiae. Unde, sicut una substantia potest simul diversos actus habere secundum diversas potentias, ut anima simul vult et intelligit; ita ex una potentia intellectiva possunt simul prodire diversi actus, si simul diversis speciebus intelligitilibus uniat. Hanc enim causam Algazel assignat quare non est possibile simul multa intelligere, quia scilicet non est possibile intellectum simul informari multis speciebus in actu perfecte, sicut nec idem corpus figurari simul diversis figuris. Visio autem qua Angelus videt res in propria natura, fit per speciem intelligibilem concreatam vel infusam inhaerentem. Visio autem rerum in Verbo fit per ipsam speciem Verbi, sive essentiam, quae non est inhaerens, sed ei intellectus unitur sicut intelligibili. Species autem concreata inhaerens non repugnat unioni intellectus Angeli ad Verbum, cum non sit unius rationis; et ipsa species, et quicquid est perfectionis in intellectu angelico, sit quasi materialis dispositio ad illam beatam unionem. Unde simul ex intellectu Angeli procedit operatio duplex. Una, ratione unionis ad Verbum, qua scilicet videt res in Verbo; alia, ratione speciei intelligibilis qua informatur, qua videt res in propria natura. Nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, sed magis confortatur, cum una sit ratio alterius; sicut imago rei visae confortatur dum videtur in actu oculo exteriori; actio enim beatitudinis in beatis est ratio cuiuslibet alterius actionis in eis inventae.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Secundum concedimus, quia exemplum illud non est conveniens.

Ad tertium dicendum, quod potentia intellectiva Angeli non terminatur ad duos actus secundum idem, sed secundum diversas species, quibus ad actum ordinatur.

Ad quartum dicendum, quod inter actum et objectum nihil cadit medium; sicut species cadit media inter intellectum et eius actum: unde non est simile.

ARTICULUS VIII.

Utrum angelus meruerit suam beatitudinem — (1 part., quaest. 62, art. 4; et 2, dist. 5, quaest. 2, art. 3.)

Circa tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non meruerit suam beatitudinem. Quod enim est beatum, perfectum est; quod autem meretur, est adhuc imperfectum. Sed non potest idem esse simul perfectum et imperfectum. Ergo non potest Angelus mereri beatitudinem dum habet eam.

2. Praeterea, Angelus beatus est comprehensor; nullus autem meretur nisi viator. Si dicatur, quod in primo instanti quo beatus fuit Angelus, beatitudinem meruit; contra. Ergo simul fuit viator et comprehensor; quod falsum est, cum hoc sit solius Christi.

3. Praeterea, beatitudo, secundum Philosophum (10 Ethic., com. 10), in actu consistit, sed in actu perfecto, et similiter meritum in actu sed imperfecto. Non autem potuit esse quod actus Angeli simul esset perfectus et imperfectus. Ergo non potuit esse quod simul esset beatus et beatitudinem mererit.

Sed contra, beatitudo a nulla pura creatura habetur sine merito, cum habeat praemii rationem. Sed Angelus non potuit eam mereri nisi in primo instanti quo beatus fuit, quia ante non habuit gratiam, ut quidam ponunt et sic mereri non potuit. Ergo in primo instanti suae beatitudinis eam meruit.

Respondeo dicendum, quod de conditione Angeli triplex est positio.

Quidam enim posuerunt, quod Angelus in primo instanti suae creationis fuit beatus. Sed hoc videtur inconueniens; quia pari ratione alii a primo instanti fuissent miseri: quod etiam quidam dicunt, sed absurdum est et condemnatum.

Alii vero dicunt, quod fuerunt conditi in gratia omnes, et in ea quidam perseverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti sunt miseri. Et haec opinio nihil difficultatis habet, unde praeter caeteris mihi magis placet.

Tertii vero dicunt, quod fuerunt creati Angeli in puris naturalibus, et quibusdam conversis ad Verbum simul collata est gratia et beatitudo: et hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt, quod nunquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli Christo, qui est Filius naturalis, ut haereditatem divinae fruitionis sine merito habeat. Alii vero dicunt quod, merentur eam ex operibus quae circa nos agunt. Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum sequatur praemium; cum magis meritum sit dispositio ad praemium.

Terti vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso quod ad Verbum conversi sunt. Et haec opinio inter has tres probabilior est.

Unde ad ejus evidentiam sciendum est, quod meritum se habet ad praemium sicut motus ad terminum, et sicut fieri ad factum esse. In his autem quae successive fiunt, prius est fieri quam factum esse; in his vero quae fiunt subito, simul est fieri et factum esse; sicut simul aer illuminatur et illuminatus est, et simul res creatur et creata est. Cujus ratio est, quia instans illud in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis praecedentis in quo non erat; et sic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, in quantum potest dici quod ante hoc instans res ista non fuit. Et quamvis in his quae per modum successivum fiunt, fieri attribuat temporis praecedenti, in momentaneis tamen factionibus fieri non potest attribui nisi ipsi instanti primo, quod dividit inter esse et non esse rei. Unde, quamvis in omnibus aliis instantibus sequentibus possit dici quod hoc factum est, non tamen potest dici quod fiat et factum est, nisi in primo.

Similiter dico, quod in primo instanti quo mens angelica conversa est ad Verbi fruitionem; et beata quidem erat ratione perfectae fruitionis, quasi in facto esse existens, et beatitudinem merebatur, in hoc quod convertebatur ad Verbum, non praesistente beatitudinis perfectione, sed quasi existens in ipso fieri beatitudinis; sed postmodum mens Angeli est tantum beata, et non beatitudinem meretur. Similiter est de contritione; quia in eodem instanti est terminus praeparationis ad gratiam, et gratiae infusio.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet ponere idem simul esse perfectum et imperfectum; sed idem simul esse perfectum et terminum imperfectionis, vel nunc primo esse perfectum.

Ad secundum dicendum, quod Angelus meretur ut viator, non quasi distans a termino, sed ut in termino viae existens.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS IX.

Utrum Angelus moveatur in instanti (1 part., quaest. 53, art. 3.)

Ad quartum sic proceditur, 1. Videtur quod Angelus moveatur in instanti. Sicut enim dicitur in lib. de Intelligentiis, in motu Angeli magnitudo spatii distantiam non operatur. Sed propter distantiam, quam facit magnitudo spatii, contingit quod

aliquid non aequè cito perveniat ad propinquum et distans. Ergo Angelus aequè cito ad distans et propinquum pervenit. Sed omne tale movetur in instanti. Ergo Angelus in instanti movetur.

2. Praeterea, sicut se habet mobile divisibile ad motum divisibilem successivum; ita se habet mobile indivisibile ad motum indivisibilem et instantaneum. Sed corpus, quod est mobile divisibile, movetur successive in tempore divisibili. Ergo Angelus, qui non est mobile divisibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur subito, vel in instanti.

3. Praeterea, Aristoteles, iv Phys. (text. com. 7), probat, quod si aliquid moveretur in vacuo, moveretur in instanti, propter hoc quod medium mobili non resistit. Sed sicut vacuum non resistit corpori in motu, ita nec aliquid plenum ipsi Angelo. Ergo Angelus movetur in instanti.

Sed contra est quod dicit Augustinus, viii super Gen. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Angelus autem est creatura spiritualis. Ergo movetur per tempus, et non in instanti.

Respondet dicendum, quod in omni motu oportet intelligere successione et tempus per aliquem modum, eo quod termini cujuslibet motus sunt sibi oppositi invicem, et incontinentes, ut patet in I Physic. (text. com. 64). Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse primum in uno termino motus, et posterius in altero; et sic sequitur successio. Sed transire de uno termino ad alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter. Uno modo sicut de istanti in instans. Hoc autem esse non potest nisi quando sunt tales termini motus inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est tempus medium, ut patet in loci mutatione et alteratione, augmento aut diminutione: et hi motus dicuntur continui propter continuitatem ejus super quod transit motus, cujus est plus et minus accipere. Alio modo transitur de uno termino motus in alium, sicut de tempore in instans; et hoc accidit in motibus quorum termini sunt privatio et forma, inter quae constat medium non esse; unde non potest sic transiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum sit, sicut transitur de instanti in instans, ita quod in neutro est instantium, sed in medio tempore et hujusmodi motus sunt generatio et corruptio, et illuminatio, et hujusmodi; in quibus oportet dicere, quod unus terminus erat in toto tempore praecedente, et alius in instanti ad quod tempus terminatur. Hujusmodi autem mutationis sunt termini motus cujusdam, sicut illuminatio dici est terminus motus localis solis; unde in toto tempore praecedente quo sol movetur ad punctum directae oppositionis, erant tenebrae; in ipso vero instanti quo pervenit ad punctum praedic-

tum, est lumen: et similiter est de generatione et corruptione, quae sunt termini alterationis. Et quia inter tempus et instans non cadit aliquid medium, nec est aliquid instans accipere immediate praecedens ultimum temporis, inde est quod in huiusmodi mutationibus absque omni medio transitur de uno extremo in aliud; nec est accipere ultimum tempus in quo fuerit in termino a quo, sed ultimum tempus, quod terminatur ad instans in quo est in termino ad quem. Et ideo huiusmodi mutationes istantaneae dicuntur.

Hoc autem dici non potest in motu Angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus ejus. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse Angeli in termino a quo a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam *nunc*; et similiter in termino ad quem cum alio *nunc*. Sed huiusmodi *nunc* non sunt termini huiusmodi temporis quod est numerus motus caeli, eo quod motus Angeli nullo modo dependet a motu caeli, ut ejus numero mensuretur: nec oportet ea continuari per medium tempus: continuas enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuas motus sequitur continuitatem magnitudinis super quam transit motus, ut habetur in iv Phys. (text, com. 99). Sed in ipsis operationibus Angeli, ratione quarum dicitur moveri per diversa loca, non est invenire aliquam continuitatem, sed consequenter se habent; unde et *nunc*, quae mensurant motum Angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans; et ipsa pluralitas sic se consequentium est quoddam tempus, in quo dicimus Angelum moveri; et hoc consonat dictis Philosophi, ubi dicit quod *ejusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc*.

Ad primum ergo dicendum, quod non requiritur tempus in motu Angeli propter distantiam, sed propter incontinentiam terminorum; quia scilicet non contingit Angelum esse in duobus locis simul.

Ad secundum dicendum, quod successio motus non solum sequitur divisionem mobilis, sed etiam ejus super quod transit motus: quia secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, ut dicitur in iv Physic. (text, com. 104). Licet ergo Angelus sit indivisibilis, tamen loca secundum quae moveri dicitur, sunt divisa ad invicem; et ideo oportet in motu ejus intelligi aliquam divisionem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non impediatur aliquid plenum Angelum in suo motu, tamen propter rationem jam dictam, oportet in motu ejus intelligi diversa *nunc*. Ratio

autem Philosophi est magis ducens ad impossibile, quam ostensiva, ut Commentator, ibidem, dicit.

ARTICULUS X.

Utrum Angeli possint agere in haec corpora inferiora.
(1 part., quaest. 110, art. 2, 3; et 2, dist. 8, art. 5, corp.)

1. Circa quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non possint agere in haec corpora inferiora. Actio enim non potest nisi inter ea quae habent aliquam convenientiam ad invicem. Sed Angelus non habet convenientiam cum istis corporibus; cum corruptibilium et incorruptibilium etiam genus non sit unum, ut dicitur in x Metaphys. (text, com. 26). Ergo Angeli in haec corpora non possunt agere.

2. Praeterea, si agunt Angeli in haec corpora; aut agunt per imperium, aut per influxum. Si per imperium, aequaliter agere possunt in propinqua et in distantia; quod est contra Damascenum, qui dicit, quod ubi operantur, ibi sunt. Si vero per influxum; oportet quod illud quod influunt, per medium transeat; medium autem corporale non est receptivum spiritualis impressionis. Ergo nullo modo possunt Angeli agere in haec inferiora corpora, neque in animas nostras.

3. Praeterea, non possunt dici agere vel influere sicut fons influit rivo, ut idem numero quod prius est in Angelo, postmodum in his in inferioribus fiat; quia sic in agendo aliquid amitteret; nec iterum illud quod in his inferioribus recipi dicitur, per eorum influxum creando; quia Angeli creatores non sunt; nec iterum educendo de potentia in actum, quia ad hoc natura sufficit. Ergo Angeli nullo modo in inferiora agunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit in vi de Trinit., quod ea quae divinitus corporalibus sunt, ministerio Angelorum fiunt. Gregorius etiam dicit in iv Dial., quod omnia corporalia per spirituales substantias administrantur.

Respondeo dicendum, quod de actione Angelorum in haec inferiora corpora duplex est opinio apud philosophos, Commentator enim vult, in x Metaph., quod substantiae spirituales non possunt imprimere in haec inferiora corpora nisi mediantibus corporibus caelestibus, quae a substantiis incorporeis moventur, secundum philosophos. Avicenna vero vult, in sua Metaphys., et in 6 de naturalibus, quod dupliciter imprimunt in haec inferiora: uno modo per motum orbium; et alio modo per imperium immediate: quia formae intellectus eorum sunt factivae, secundum eum, et materia sensibilis obedit eorum conceptionibus

plusquam quibuslibet qualitatibus activis et passivis: et exinde est, secundum eum, quod in istis inferioribus sunt aliquae transmutationes quandoque ex conceptionibus substantiarum praeter totum ordinem causarum naturalium. Sed haec opinio secunda repugnat dictis Augustini in III de Trinit.; ubi dicitur, quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. Repugnat etiam rationi: quia, quamvis quod est potentia in materia, sit actus in substantiis, multo nobilior tamen materia corporalis non est proportionata potentia respectu talis actus, quo substantiae spirituales in actu sunt. Oportet autem agens quod deducit de potentia in actum, esse materiae proportionatum; unde non potest esse quod virtus substantiae spiritualis creatae se extendat ad materiae transmutationem immediate, sed mediante aliquo agente naturali. Quamvis enim ei non obediatur corporalis materia ad formalem transmutationem, immediate tamen obedit ei localiter ad motum localem; et per hanc virtutem possunt congregare et circumponere aliqua agentia naturalia ad aliquem effectum perficiendum. Ea vero ad quae nulla virtus naturalis se extendit, fiunt sola divina virtute, quae sola potest naturalem ordinem immutare. Sed quia mentes nostrae sunt proportionatae et propinquae ad recipiendum actionem Angelorum, ideo in mentes nostras agere possunt dupliciter. Uno modo, confortando intellectum nostrum, sicut in corporalibus minus calidum confortatur per magis calidum. Alio modo per agens naturale ipsius intellectus, sicut etiam agit in corpora; et hoc est in quantum lumine angelico illustrantur phantasmatum ad aliquas nobiliores conceptions imprimendas, quam lumine intellectus agentis exprimi possent.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli habent convenientiam cum istis inferioribus corporibus, quae est convenientia moventis ad motum: possunt enim movere motu locali corpora, non solum illa caelestia immediate, sed etiam haec inferiora; ut sic sententia nostra de actione Angelorum in corpora, sit media inter duas opiniones philosophorum praedictas.

Ad secundum dicendum, quod Angelus agit in haec corpora movendo ea localiter per imperium; sed imperium non dicitur hic sine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum; cum movens et motum oportet esse simul, ut probatur in VII Physic. (text. com. 7). Actio vero qua influere dicitur in animam nostram, confortando eam ad intelligendum, non oportet quod transeat per medium corporale; quia hoc facit in spiritualibus ordo, quod in corporalibus situs, secundum Augustinum. Animae vero nostrae ordine naturae quasi contiguantur ipsis Angelis, sicut Angelus inferior superiori: unde non oportet quod interveniat medium corporale.

Ad tertium dicendum, quod Angeli neque in anima neque

in natura corporali aliquid creant, sed solum educunt de potentia in actum: et quamvis naturale agens de potentia in actum educere possit, non tamen ita perfecte sicut Angelus.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad homines. Et primo quantum ad naturam. Secundo quantum ad gratiam. Tertio quantum ad culpam. Quarto quantum ad gloriam. Quantum ad naturam quaeruntur duo: 1^o utrum vegetalis et sensibilis anima sit a creatione: 2^o utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

ARTICULUS XI.

Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. — (Art. 44, 216, ad 1 et 4; et 1 part., quaest. 118, art. 1; et de Pot., quaest. 3, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem. Ut enim dicit Augustinus in lib. de vera Religione, substantia vivens naturae ordine praefertur substantiae non viventi. Sed anima sensibilis et vegetabilis, sunt substantiae viventes. Ergo sunt nobiliores omnibus substantiis non viventibus. Aliquae autem substantiae non viventes sunt immediate a Deo creatae, ut elementa hujus mundi. Ergo et anima sensibilis et vegetabilis immediate a Deo creantur, cum nobilitas facientis demonstrat nobilitatem facti.

2. Praeterea, omne cui proprie competit fieri; vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animae vegetabili vel sensibili competit proprie fieri. Ergo, cum non fiunt ex aliquo, quia non habent materiam partem sui, relinquuntur quod fiunt ex nihilo, et sic exeunt in esse per creationem. Probatio mediae. Omne quod proprie habet esse, si non semper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima sensibilis proprie et vere habet esse, cum sit substantia operans, movet enim corpus; nihil autem habet propriam operationem nisi quod habet proprium esse. Ergo, cum anima sensibilis hujus animalis non semper fuerit, proprie competit ei fieri; et sic restat quod creetur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II de Anima (text. com. 59), quod sensitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio sensitivi est secundum quam acquirit actum primum, qui est anima sensitiva. Ergo fit per generationem, et non per creationem.