

QUODLIBETUM DECIMUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, Angelo, et anima. De Deo quaesita sunt tria: 1^o de ejus unitate; 2^o de ejus judicio; 3^o de ejus sacramento.

ARTICULUS I.

Utrum unitas aliquid positive dicat in divinis, et non remotionem tantum.

Ad primam sic proceditur. 1. Videtur quod unitas aliquid positive dicat in divinis et non remotionem tantum, secundum opinionem Magistri. Ex privationibus enim non constituitur res aliqua. Sed ex unitatibus constituitur numerus, qui est res, cum sit species quantitatis. Ergo unitas non dicitur secundum privationem tantum.

2. Praeterea, numerus sequitur distinctionem. Si ergo unitas et numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non esset in divinis realis distinctio, quod est haeresis Sabelliana.

3. Praeterea, si unitas et numerus in divinis dicuntur solummodo remotive; per unitatem autem nihil aliud videtur removeri quam numerus, nec per numerum aliud quam unitas; sequitur quod utrumque istorum in divinis dicitur secundum negationem negationis. Sed negatio negationis non est nisi secundum rationem tantum. Ergo unitas et numerus non essent realiter in divinis, quod est inconveniens; et sic unum et numerus aliquid positive dicunt in divinis.

Sed contra, omne quod praedicatur de aliquo, praedicatur de eo secundum propriam rationem. Sed ratio *unius* in negatione consistit: est enim *unum* quod non dividitur, secundum Philosophum. Ergo de Deo praedicatur secundum rationem tantum.

Praeterea, secundum Philosophum in x Metaphys. (text. com. 9), unum et multa opponuntur sicut privato et habitus. Privatio autem dicitur per remotionem tantum. Ergo *unum*, quod inter praedicta duo tenet locum privationis, dicitur per remotionem tantum.

Praeterea, *unum* supra ens non addit aliquid secundum rem, quia sic res non esset una per suam essentiam. Addit ergo aliquid secundum rationem tantum. Sed quod est secundum

rationem tantum, vel est negatio vel relatio. Cum ergo *unum* supra ens non addat aliquam rationem quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem.

Respondeo dicendum, quod *unum* quod est principium numeri, de necessitate aliquid positive dicit in eo cui attribuitur; quia, cum ex unitatibus numerus constituatur, nisi unitas res aliqua esset, numerus res esse non posset, et sic non posset poni in aliquo genere tanquam species. Si ergo *unum* quod convertitur cum ente, sit idem quod *unum* quod est principium numeri, oportet quod etiam *unum* quod convertitur cum ente, aliquid positive superaddat enti; et hoc concedit Avicenna: unde vult, quod *unum* quod convertitur cum ente, addat supra ens aliquid quod ad genus mensurae pertineat. Sed hoc non potest esse: quia cum *unum* quod convertitur cum ente, de qualibet re dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit supra ens, sit una; et sic vel erit una per aliquam unitatem additam, et ita erit processus in infinitum; vel erit una per essentiam suam: quod si est, standum est in primo, ut scilicet ens ipsum dicatur unum per essentiam, non per aliquam rem additam.

Sic ergo intelligendum est secundum opinionem Aristotelis et Commentatoris ejus, quod *unum* quod convertitur cum ente, non superaddit enti rem aliquam, sed solum negationem divisionis; et sic hujusmodi *unum*, et ponit aliquid in quantum in suo intellectu includit ens, et dicitur remotive quantum ad id quod superaddit enti. *Unum* vero quod est principium numeri, quod superaddit enti aliquid de genere mensurae, et similiter numerus cujus est principium, inveniuntur in rebus habentibus dimensionem; quia talis numerus causatur ex divisione continui; et hic numerus, scilicet ex divisione continui causatus, est subiectum arithmeticae, etiam secundum Avicennam. Nulla autem conditio propria rei corporali potest dici de Deo, aut de aliqua substantia spirituali. Unde secundum hoc, unum et numerus quae continentur in genere quantitatis, non dicuntur de Deo et de aliis substantiis incorporeis, sed solum *unum* quod convertitur cum ente, et multitudo ei opposita; et ideo unitas in divinis non dicitur nisi remotive, quantum ad id quod superaddit enti; quamvis ponat aliquid, secundum quod includit ens; est enim *unum*, ens individuum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *uno* quod est principium numeri.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit, si nullo modo unum et numerus aliquid ponerent realiter in divinis; ponunt autem ens et rem distinctam vel indistinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione *unius*, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in ratione multitudinis inclu-

ditur negatio rei; sed in ratione *unius* negatio negationis et rei simul: quod sic patet. *Unum* enim est quod non dividitur; divisio autem est quae negatur per *unum* quod convertitur cum ente. Oportet autem quod sit talis, quod in omni divisione salvetur; haec autem est divisio per affirmationem et negationem: et ideo hujus divisionis negatio constituit rationem *unius*. Est enim *unum* quod non dividitur tali divisione quod sit accipere hoc et non hoc. Et sic *unum*, in quantum negat affirmationem et negationem, simul est negatio rei et negationis simul. Praedicta vero divisio includitur in ratione multitudinis, et sic includitur ibi negatio rei: quia multa sunt quae sic dividuntur, quod eorum unum non est alterum.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit descensus in terram.
(4, dist. 47, quaest. 1, art. 1, quaest. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit descensus ad iudicium in terram. Quia super illud Psalm. x, 5: *Dominus in templo sancto suo, Dominus in caelo sedes ejus*, dicit Glossa quod Deus in caelo sedens, de bonis et malis iudicat. Ergo iudicium non est futurum in terra, sed in caelo.

2. Praeterea, ad dignitatem iudicis pertinet quod iudicandi ad eum accedant, et non e converso. Sed Christus est dignissimus iudex, cuius locus est caelum. Ergo homines ascendent illic ut ibi iudicentur, non autem ipse in terram descendet homines iudicaturus.

3. Praeterea, si iudicium sit in terra futurum, praecipue videtur quod sit futurum in valle Josaphat, ut habetur Joel. iii. Sed locus ille non posset tantam multitudinem hominum capere, et sic non est ibi futurum iudicium. Ergo in nullo loco terrae.

Sed contra est quod dicitur I ad Thessal. iv, 15, quod *Christus in jussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de caelo*; et ita videtur quod iudicium in terra, non in caelo sit futurum.

Praeterea, in iudicio comparebunt non solum electi, sed etiam reprobi, qui habebunt corpora grossa et gravia; et sic non competit eis locus caelestis, sed terrestris. Ergo iudicium non est futurum in caelo, sed in terra.

Respondeo dicendum, quod iudicium ordinatur ad retributionem praemiorum; unde secundum duplex praemium, scilicet animae et corporis, est duplex iudicium Dei. Unum quo be-

tificat vel damnat homines quoad animam; et hoc iudicium per totum hoc tempus agitur. Aliud est iudicium quo praemiabuntur vel punientur homines etiam quantum ad corpora; et hoc iudicium fiet post resurrectionem in fine temporis. Primum autem iudicium convenit Christo ratione divinitatis, sed secundum ratione humanitatis; quia, sicut dicit Augustinus super Joan., verbum Dei vivificat animas, sed verbum caro factum vivificat corpora; unde etiam Joan. i, 28, dicitur: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est*. Sic ergo ultimum iudicium est futurum in loco qui Christo competit ratione suae humanitatis, scilicet circa terram illam ubi natus est et passus et reliqua humanitatis complevit officia: propter quod dicitur, quod in valle Josaphat iudicium est futurum, quia vallis illa subjacet monti Oliveti, unde Christus ascendit in caelum; ut sic ostendatur idem esse qui ascendit regnaturus, et qui descendit iudicaturus, secundum illud Actuum i, 2: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet*.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de primo iudicio, quod competit Christo ratione Divinitatis; ratione enim etiam caelum ei pro loco assignatur; non quia Divinitas loco claudatur, sed quia in caelo praecipue inter ceteras corporeas creaturas apparent indicia maiestatis divinae; unde caelum locus Dei dicitur, et Sanctorum, qui Deo fruuntur.

Ad secundum dicendum, quod accessus ad locum iudicis, id est ascensus in caelum, est praemium quod ex iudicio reportatur; unde debet iudicium sequi non praecedere: non autem ita se habet ad iudicium humanum accessus ad locum iudicis: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in iudicio neque Christus neque electi erunt in terra, sed solum reprobi. Christus enim et electi erunt in aere, secundum illud I ad Thessal. iv, 16: *Rapiemur in nubibus obviam Christo in aera*; reprobi autem erunt non solum in valle illa, sed in regione circumquaque; unde Christum et electos videre poterunt tum ratione altitudinis, tum ratione claritatis.

ARTICULUS III.

Utrum species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquor commisceri possit. — (3 part., quaest. 77, art. 8; et 4 dist. 12, quaest. 1, art. 2, quaest. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquor commisceri non possit. Quia, secundum Philosophum in I de

Generatione (text. com. 84), miscibilia sunt in mixto potentia, non actu. Si ergo illa species vini alteri liquori misceatur, post mixtionem non remanebit illa species in actu. Sed deficiente specie deficit esse corpus vel sanguis Christi. Sed hoc est inconveniens; quia, secundum Philosophum, quae sunt miscibilia, sunt etiam separabilia; et sic illa species alicui liquori admixta poterit iterum separari; quae separatione facta, erit ibi verum corpus Christi cum ea, vel sanguis, cum tandem corpus vel sanguis Christi sit sub specie, quamdiu species est; et sic sanguis Christi de novo incipiet esse sub specie vini alio modo quam per consecrationem: quod etiam est inconveniens. Ergo et illud ex quo sequitur; scilicet quod species vini post consecrationem alteri liquori misceatur.

2. Sed contra, forma mixti est forma accidentalis. Sed accidens superveniens non corrumpit subjectum. Ergo post mixtionem speciei cum aliquo liquore, adhuc remanet ipsa species; et sic non sequitur inconveniens praedictum.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt illis speciebus nullo modo posse admisceri aliquem liquorem, quin statim sub totis illis speciebus desinat esse sanguis Christi; et hoc ideo, quia mutatis speciebus desinat esse sanguis Christi; et hoc ideo, quia per additionem enim cujuscunque liquoris fit alia quantitas, quae subsistit in illo sacramento aliis accidentibus; fit enim major quantitas; et sic non remanet ibi sanguis Christi. Sed hoc non videtur verum; quia species quae in sacramento post consecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur et non aliter quam accidisset de substantiis praëxistentibus, quorum species manent; sicut ad sensum patet quod intermanit, et aliis modis transmulentur omnino, sicut accidisset de substantia panis aut vini ante consecrationem. Constat autem per admixtionem unius guttae aquae non fuisse totum vinum destructum; unde nec propter hoc tota species vini corrumpitur post consecrationem; nec oportet, si augetur quantitas, quod propter hoc est ibi alia species. Nam ipsa additio non tollit essentiam dimensionis, sed variat terminationem ejus; quae quidem variatur non solum per additionem, sed etiam per divisionem; unde si talis variatio sufficeret ad hoc quod desineret esse sub speciebus corpus vel sanguis Christi, sequeretur quod per divisionem specierum similiter esse desineret; quod patet esse falsum.

Et ideo dicendum, quod aliqua admixtio alterius liquoris facit ut totaliter desinat esse sanguis Christi sub speciebus, et aliqua non, sed solum sub parte specierum. Si enim esset substantia vini ibi; si alius liquor in magna quantitate admisceretur, totaliter illud vinum corrumpetur, et desineret esse vinum, si liquor admixtus esset alterius speciei; vel desineret

esse hoc vinum, si esset ejusdem speciei. Si autem alius liquor in parva quantitate admisceretur, non posset illius liquoris permixtio ad totum vinum pervenire, sed ad aliquam partem ejus; quam variaret vel secundum speciem, si esset alterius speciei, quam per mixtionem non totaliter amitteret: vel secundum numerum, si esset ejusdem speciei; vel speciem suam per mixtionem totaliter amitteret, sicut gutta aquae projecta in amphoram vini.

Sic ergo si speciei post consecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris quae sufficeret ad totam substantiam vini corrumpendam, sic ibi desineret esse sanguis Christi sub totis speciebus; si autem non sit tanta permixtio, desinit esse sub parte. Nam dato quod ille liquor permixtus in speciem vini mutetur, non tamen convertetur in sanguinem Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod facta permixtione speciei cum alio liquore, non remanet species eadem vel secundum speciem vel secundum numerum, vel secundum totum vel secundum partem; et sic sub toto vel sub parte non remanebit sanguis Christi, sed substantia vini: nec etiam facta separatione denuo erit ibi sanguis Christi, quia miscibilia quae separantur a mixto, non redeunt eodem numero, sed eadem specie.

Ad secundum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod forma mixtionis dupliciter potest intelligi. Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substantialis; per hunc enim modum forma lapidis dicitur forma mixti. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam media resultans ex simplicibus qualitatibus commixtis. Cum ergo dicitur quod forma accidentalis substantiam non destruit, posset dici quod verum est, tamen destruit accidentia; et sic species sacramentales, quae sunt accidentia, post commixtionem non manent. Sed haec solutio non est secundum veritatem: nam forma mixtionis cum sit quaedam qualitas media, non permutat nisi simplices qualitates ex quibus componitur; species autem sacramentales non destruantur quibuscumque qualitatibus variatis; quia si odor vini vel color mutaretur, non propter hoc desineret ibi esse sanguis Christi, nisi dimensiones quae ceteris accidentibus subsunt, vicem substantiae gerentes, secundum essentiam destruerentur; quod aliter accidere non potest quam accideret de substantia vini, si ibi esset. Et ideo aliter dicendum est, quod accidens non corrumpit subjectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quae est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calore in summo, removetur forma aeris; et similiter posita media qualitate, quae est necessitas ad formam mixti, auferitur forma corporis simplicis.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de Angelo, utrum duratio Angeli habeat prius et posterius.

ARTICULUS IV.

Utrum duratio Angeli habeat prius et posterius. — (2, dist. 2 quaest. 1, corp. et dist. 37, quaest. 4, art. 1.)

Et videtur quod sic. In eo enim cujus duratio non habet prius et posterius, idem est esse et fuisse. Si ergo in duratione Angeli non est prius et posterius, idem erit Angelum esse et fuisse. Sed hoc est impossibile; quia Deus potest facere quod Angelus non esset, cum non possit facere quod non fuerit. Ergo inconveniens est dicere quod in duratione Angeli non sit prius et posterius.

2. Praeterea, nullum creatum est infinitum in actu. Sed duratio Angeli est infinita ex parte post. Ergo non est tota simul in actu; et ita est ibi prius et posterius.

3. Praeterea, mensura debet esse proportionata mensurato. Sed esse Angeli est finitum in actu. Ergo esse, quod est ejus mensura, est finitum; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, ratio aeternitatis in hoc perficitur quod est tota simul; quia secundum Boetium in v de consolatione, *aeternitas est interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*. Si ergo aevum, quod est Angeli duratio, non habeat prius et posterius, non videtur ab aeternitate differre.

Sed contra, secundum Philosophum in iv Physic. (text. com. 104), propter prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore, quod mensurat motum. Sed in esse Angeli non est aliquis motus, nec illud esse aliquo modo motui subiacet. Ergo in aevo, quod est ejus mensura, non est prius et posterius.

Praeterea, tempus nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris. Si ergo in aevo sit numerare prius et posterius, aevum nihil differt a tempore.

Respondeo dicendum, quod de re aliqua possumus loqui dupliciter: uno modo secundum quod est in rerum natura; alio modo secundum quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum omnibus suis dispositionibus et operationibus, quia sine his substantia non invenitur in rerum natura; sed secundo modo potest accipi substantia absque suis dispositionibus, quia consideratio substantiae non dependet a consideratione suarum dispositionum. Accipiendo ergo mensura-

ram durationis secundum primum modum, sic soli Deo competit duratio quae sit tota simul, et non alicui creaturae; eo quod solus Deus est immutabilis quantum ad essentiam, et quantum ad omnia quae circa essentiam considerari possunt. Quaelibet autem creatura est variabilis vel secundum substantiam, vel secundum aliquam dispositionem aut operationem: et secundum hoc Augustinus 21 quaest. ad Orosium, ponit omnes creaturas esse in tempore, etiam Angelos. Sed accipiendo mensuram durationis Angeli secundo modo, prout consideratur ejus substantia absolute, ejus mensura est aevum et non tempus; de quo quidem aevo est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in aevo est prius et posterius, sed non sicut in tempore: in tempore namque est prius et posterius cum innovatione, in aevo autem sine innovatione. Sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim esse alicujus durationis duas partes simul, quarum una alteram non includat, sicut mensis includit diem, unde simul est aliquid in die et in mense, sed duo dies et duo menses simul esse non possunt. Unde quodcumque in aliqua duratione ponuntur duae partes, quarum una est prior et altera posterior, oportet quod una transeunte, alia de novo adveniat; et sic oportet in omni duratione in qua est prius et posterius, quod fiat innovatio. Mensura autem durationis innovationem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur, innovationem recipere possit. Esse autem Angeli est absque innovatione; quia ex quo coepit esse, immutabiliter perseverat; cum nec in eo sit motus, nec sit alicui motui subjectum sicut esse rerum corruptibilium est subjectum motui caelesti.

Sic ergo si attribuaturs mensura Angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius, sic enim mensuratur eorum esse aevo; et similiter si attribuaturs eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis, sic enim sunt in participatione aeternitatis. Si vero attribuaturs eis mensura durationis ratione aliarum operationum vel affectionum, sic eorum mensura habet prius et posterius, et ita etiam mensuratur tempore, secundum quod dicit Augustinus, viii super Genes. ad litteram, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod rei aeternae vel aeviternae aliquid potest attribui dupliciter. Uno modo ratione sui ipsius; et sic non attribuitur ei neque fuisse neque futurum esse, sed solum esse; quia in praeterito et futuro implicatur prius et posterius, non autem in praesenti. Alio modo ratione mensurae adiacentis vel subjacentis, idest ratione temporis; et sic attribuitur ei fuisse per concomitantiam ad tempus praeteritum, et futurum esse per concomitantiam ad tempus futurum. Ipsum

enim momentum aeternitatis adest toti tempori; unde dicit Augustinus de Deo, quod fuit, quia nunquam defuit: erit quia nunquam deerit. Sic ergo Deus non potest facere Angelum non fuisse, quia non potest facere quin tempus praeteritum simul cum esse Angeli fuerit; potest autem facere Angelum non esse, quia potest facere ut esse Angeli non sit simul cum tempore quod praesens est nunc vel erit in futuro; et sic ista diversitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei.

Ad secundum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative et sic non attribuitur nisi illis quae habent extensionem vel quantitatem, hoc enim solum natum est habere finem, et ita aevum nullo modo habet infinitatem neque aliquam extensionem, nisi quatenus extensio in eo consideratur ex operatione mensurae subjacentis, scilicet temporis; et ita nullum creatum est infinitum in actu. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quia non habet finem; et sic indivisibilia dicuntur infinita, ut punctum et unitas, quia non sunt finita; et hoc modo aevum est infinitum, quia scilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum esse secundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet.

Ad tertium dicendum, quod per eundem modum est infinitum esse Angeli et aevum.

Ad quartum dicendum, quod inter aeternitatem et aevum potest assignari triplex differentia. Quarum una potest sumi ex praedictis; nam aeternitas mensurat ipsam substantiam aeterni, secundum quod est in rerum natura, idest cum omnibus quae ei attribuntur, non autem aevum, ut dictum est. Alia sumitur ex hoc quod aeternitas mensurat esse per se stans, unde aeternitas est idem cum substantia aeterni; aevum autem mensurat esse creatum, quod non est per se stans, quia est aliud a substantia entis creati. Tertia potest sumi ex hoc quod aevum, quamvis sit indeterminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, aeternitas vero ex parte utriusque.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de anima: et primo quantum ad naturam; secundo quantum ad gratiam; tertio quantum ad culpam; quarto quantum ad gloriam. Circa naturalia animae quaesitum est de ejus substantia, et de ejus operatione. Circa substantiam quaesita sunt duo: 1^o utrum anima sit suae potentiae; 2^o utrum secundum suam substantiam sit incorruptibilis.

ARTICULUS V.

Utrum anima sit suae potentiae. — (1 part., quaest. 77, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit suae potentiae. Quia in lib. de Spiritu et Anima dicitur, quod anima est quaedam sua, scilicet potentiae, quaedam vero sua non est, scilicet virtutes.

2. Praeterea Augustinus dicit in lib. de Trinit. quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una essentia*. Sed haec tria, secundum Magistrum, III dist. I lib. Sentent., sunt tres animae vires. Ergo vires animae, sunt ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius (ii cap. cael. Hierar.) distinguit superiores substantias, scilicet Angelos, in tria, scilicet substantiam, virtutem, et operationem. Sed Angelus non est minoris simplicitatis quam anima. Ergo et in anima sua substantia non est sua virtus sive potentia.

Praeterea, eorum quae sunt idem, si unum multiplicetur, et reliquum. Si ergo anima sit idem quod suae potentiae, videtur, cum potentiae sint multae, quod essentia animae una esse non possit.

Respondeo dicendum, quod de anima dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod est quaedam substantia; et sic impossibile est quod anima sit suae potentiae, duplici ratione; quarum una sumitur ex eo quod est animae proprium; quia scilicet impossibile est ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum numero, immo quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species, et quasi oppositorum. Unde impossibile est quod ipsa essentia animae, quae est una, sit immediatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, praeter ejus substantiam, potentias naturales, quae sunt horum actuum immediata principia. Secunda ratio sumitur ex eo quod est commune animae et omni substantiae creatae. In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio; hoc enim solius Dei est. Essentia autem est essendi principium, potentia vero operationis. Ergo, cum ab uno naturaliter non sit nisi unum, nulla substantia, nisi divina, est sua potentia. Nec est instantia de potentia materiae, etiam dato quod sit una essentia; quia talis potentia non est ad operationem, sed ad esse. Alio modo possumus loqui de anima secundum quod est quoddam totum potentiale; et sic diversae

potentiae sunt diversae partes ejus: et ita anima praedicatur de potentis, vel e converso, abusiva praedicatione, sicut totum integrale de suis partibus, vel e converso; quamvis minor sit abusio in toto potenciali, quam integrali, quia totum potentiale secundum suam substantiam adest cuilibet parti, non autem integrale.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrum anima rationalis sit corruptibilis. — (1 part., quaest. 75, art. 6; et quaest. 76, art. 3, ad 1; et 1-2, quaest. 85, art. 6, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis sit corruptibilis. Quia, secundum Damascenum, nulla substantia potest esse sine propria operatione. Propria autem operatio animae rationalis est intelligere, quae indiget corpore, cum non sit intelligere sine phantasmata, ut patet per Philosophum in II de Anima (text. com. 30). Ergo destructo corpore substantia animae rationalis non manet.

2. Praeterea, illud quod habet virtutem ut sit semper, non invenitur quandoque esse et quandoque non esse; omnis enim res est quamdiu virtus rei exposita. Ergo quod invenitur quandoque esse et quandoque non esse, non habet virtutem ut sit semper. Sed omne quod incipit esse, invenitur quandoque esse et quandoque non esse. Ergo nihil quod incipit esse, habet virtutem ut sit semper; et ita nihil quod incipit esse, potest esse incorruptibile. Sed anima rationalis incipit esse. Ergo non potest esse incorruptibilis.

3. Praeterea, hominis compositi ex corpore et anima est quoddam esse. Aut ergo praeter hoc esse, anima habet aliud esse, aut non. Si habet aliud esse; ergo compositio advenit animae post esse completum; ergo hujusmodi compositio est animae accidentaliter; et sic homo non erit ens per se, sed ens per accidens; quod est inconveniens. Si autem non habet aliud esse anima praeter esse compositi, ergo postquam deficit esse compositi, anima esse non potest. Sed in morte corporali desinit esse compositi. Ergo anima post mortem corporis non remanet.

4. Praeterea, anima est forma corporis. Aut ergo per essentiam, aut per aliquod accidens. Si per accidens, sequitur quod compositio animae et corporis sit accidentaliter, sicut hominis ad indumentum. Si per essentiam; ergo, cum forma, in

quantum est forma, non possit esse sine materia, videtur quod anima post mortem corporis remanere non possit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II de Anima (text. com. 21), quod rationale separatur ab aliis sicut perpetuum a corruptibili.

Praeterea, Philosophus in 10 Ethic. ostendit felicitatem contemplativam praeminere civili, eo quod est diuturnior. Sed civilis durat usque ad mortem. Ergo contemplativa est etiam post mortem, et sic etiam anima post mortem corporis manet.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere substantiam animae rationalis esse incorruptibilem. Si enim corrumpitur; aut corrumpitur per se, aut per accidens. Per se quidem corrumpi non posset nisi esset composita ex materia et forma contrarietatem habente; quod esse non potest, nisi esset elementum aut ex elementis, ut antiqui philosophi posuerunt, quorum positiones in I de Anima reprobanitur. Per accidens etiam corrumpi non potest, nisi poneretur quod non haberet esse per se, sed solum esse cum alio, sicut est de aliis formis materialibus, quae proprie non habent esse subsistens, sed sunt per se compositorum subsistentium, quorum sunt partes; et sic per accidens corrumpuntur, compositis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam quod non habet per se esse, impossibile est quod per se operetur; unde etiam aliae formae non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet, nullo organo corporeo mediante; scilicet intelligere, ut probat Philosophus in de Anima (text. com. 6). Non enim posset omnium sensibilium formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod jam habet. Oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret; quod suum organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere; sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili. Relinquitur ergo substantiam animae intellectivae esse incorruptibilem. Unde et Philosophus dicit in I de Anima, quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi.

Hunc autem incorruptibilem intellectum quidam ponunt extra homines esse, ponentes animam, quae est pars hominis, corruptibilem fore, qui ponunt intellectum separatum continuari dupliciter. Uno modo per illustrationem, secundum eos qui ponunt intellectum agentem separatum incorruptibilem, intellectum vero possibilem conjunctum corruptibilem. Alio modo per continuationem intellectus ad phantasmata, secundum eos

qui ponunt etiam intellectum possibilem esse separatim incorruptibilem. Sed primum horum esse non potest; quia si in nobis non est aliqua virtus nisi materialis; lumen intellectus agentis non potest in nobis recipi nisi materialiter, cum receptum sit in recipiente per modum recipientis; et ita non recipitur modo intelligibili, et sic nos non poterimus esse intelligentes. Similiter secundum esse non potest: nam phantasmata sunt in nobis per nostram operationem, quae sequitur esse substantiale; quia sic homo non haberet esse specificum ex hoc quod est rationalis; cum non sit rationalis nisi ex hoc quod intellectui conjungitur. Restat ergo quod ipsa anima humana, quae est forma corporis, sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima indiget aliquo corporali ad suam operationem dupliciter. Uno modo sicut organo per quod operetur, sicut indiget oculo ad videndum: et sic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum est. Si autem sic indigeret organo ad intelligendum, esset corruptibilis, upote non potens per se operari. Alio modo anima ad operandum indiget aliquo corporali sicut objecto, sicut ad videndum indiget corpore colorato, et sic anima rationalis indiget ad intelligendum phantasmate, quia phantasmata sunt ut sensibile intellectivae animae, ut dicitur in de Anima (text. com. 30). Operatio autem quae sic indiget aliquo corporali, a principio non potest sine corporali illo, potest autem postea: sicut anima sensitiva nullam operationem habere potest nisi prius moveatur a sensibilibus quae sunt extra animam; sed praeterea remanet actus imaginatiois, etiam sensibilibus abeuntibus; similiter destructis phantasmatibus operatio intellectiva in anima remanere potest.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio est probatio Philosophi in 1. Cael. et Mundi, qui ostendit, quod omne generatum est corruptibile: et habet locum in illis quae fiunt et corrumpuntur naturaliter; in quibus ex defectu virtutis est quod non possunt nec semper fuisse nec semper fore; non autem habet locum in his quae per creationem fiunt, quae accipiunt a Deo virtutem ut sint semper, per quam esse non possunt antequam eam accipiant.

Ad tertium dicendum, quod anima esse suum communicat corpori; quod quidem ita acquiritur animae in corpore, ut secundum ipsum subsistere possit; quod non est de aliis formis, et sic ipsum esse animae fit esse compositi, et tamen manet composito destructo.

Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporis; nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de operatione animae; et circa hoc quaeruntur duo: 1^o utrum anima intellectiva omnia quae cognoscit, cognoscat in prima veritate; 2^o utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiarum.

ARTICULUS VII.

Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate. — (1 part., quaest. 12, art. 11, ad 3, quaest. 84, art. 4, et quaest. 16, art. 6, ad 1 et 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate. Augustinus enim dicit in lib. Confess.: *Si ambo videmus id verum esse quod dico, ubi quaeso videmus? Non ego in te, nec tu in me; sed ambo in ea quae supra nos est, incommutabili veritate; et sic omne verum quod anima cognoscit, in prima veritate videt.*

2. Praeterea, verum addit supra ens manifestationem. Ergo prima veritas est per quam omnia manifestantur. Sed id quo aliud manifestatur, oportet esse maxime manifestum; sicut patet in principiis demonstrationis, et de luce corporali, per quam visus corpora videt. Ergo prima veritas est maxime omnibus mentibus manifesta; et sic non solum per eam, sed in ea omnia cognoscuntur.

Sed contra, multi de conclusionibus demonstrativis veram cognitionem habent qui de prima veritate nihil considerant. Ergo non omne verum in prima veritate cognoscitur.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arb., quod nullus de prima veritate iudicat, et nullus sine ea recte iudicat; et ita, si de ea non iudicatur, non cognoscitur, nec alia in ea.

Respondetur dicendum, quod, sicut dicit quaedam Glossa supra illud Psal. xi, *Diminutae sunt veritates* etc., ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo fracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo; scilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Psal. iv, 7: *Signatum est super nos lumen cultus tui, Domine*; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius

primae veritatis; quia ex hoc etiam habent quamdam incommutabilitatem et infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur; sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur; et exinde est quod duo idem verum vident, in quantum ab eadem prima veritate resultat exemplata veritas in mente utriusque; et ita intelligendum est dictum Augustini.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod operari aliqua, sive movere, dicitur dupliciter. Uno modo sicut principio formali operationis vel motus; et sic oportet quod motio moventis vel operatio operantis terminetur ad id quod operatur: non enim ignis calefacit calorem quo calefacit. Alio modo sicut instrumento; et sic motio moventis terminatur ad id quod movet; sicut manus baculo movet lapidem, et baculum movet. Id ergo quo cognoscimus sicut instrumentum, oportet esse nobis primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quae comparatur intellectus agens sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator in III de Anima. Sed id quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum: quia nec oculus videt lucem, quae est in oculi compositione, neque speciem per quam videt; et ita etiam non est necessarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum quo intelligit, vel lumen intellectuale. Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus nostris exemplata a nobis partim cognoscitur ut de necessitate, ad hoc quod alia in ea cognoscantur, scilicet quantum ad ipsa principia; et partim de necessitate cognoscitur, scilicet quantum ad ipsum intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima separata possit habere actum sensitivarum potentiarum. — (Quaest. de anima art. 19.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata actum sensitivarum potentiarum habere possit, Cassiodorus enim dicit in lib. de Anima, quod anima sine corpore videt et audit, et reliquis sensibus viget.

2. Praeterea, Lucae xvi, quaedam dicuntur de divite in inferno sepulto quae sine actu sensuum esse non possunt. Sed constat quod ibi erat tantum anima divitis sine corpore. Ergo anima sine corpore operationem sensuum habere potest.

3. Praeterea, frustra est illa potentia quae non reducitur ad actum. Sed in anima post mortem remanent potentiae sensitivae. Ergo et actus sensuum.

Sed contra sentire est operatio conjuncti. Ergo destructo conjuncto, in anima separata remanere non possunt.

Respondeo dicendum, quod impossibile est in anima separata alicujus potentiae sensitivae actum esse: quod sic patet. Operatio namque potentiae sensitivae eodem modo perficitur in homine et bruto; eodem enim modo videt homo per oculum quo equus. Actus autem sensitivae potentiae in bruto non est ipsius animae sensitivae per se, sed mediante organo. Si enim per se haberet operationem animae sensitiva in bruto, per se haberet subsistentiam; et sic esset incorruptibilis, ut de anima rationali probatum est. Unde, cum sit hoc inconveniens, impossibile est quod in bruto vel in homine potentia sensitiva habeat aliquem actum proprium; sed omnis actus ejus est conjuncti: unde in anima separata remanere non potest. Quidam tamen dicunt, animam sensitivam habere duos actus: unum quem exercet organo mediante, qui post mortem non manet, alium quem per se ipsam agit et hic manet post mortem. Hoc autem videtur attestari opinioni Platonis de anima qui ponebat animam sensitivam movere se ipsam, et sic movet corpus; et sic illa operatio qua movebat se ipsam, erat sibi propria; alia vero, qua movebat corpus, erat conjuncti: et propter hoc Plato ponebat animas etiam brutorum esse incorruptibiles: hoc enim de necessitate sequitur, quod tamen isti non concedunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut operationes voluntatis propter quamdam similitudinem nominantur nominibus passionum, quae sunt in appetitu sensitivo; ita etiam intellectus operationes nominantur ab operationibus sensuum propter similitudinem: et sic loquitur Cassiodorus.

Ad secundum dicendum, quod illa verba quae dicuntur de divite, oportet metaphoricè intelligi, vel secundum rerum similitudines, et non secundum res ipsas, ut Augustinus dicit.

Ad tertium dicendum, quod secundum potentiae sensitivae actum, sed in radice tantum. Si autem actu maneat, non ideo frustra erunt, quamvis actibus careant: manent enim ad naturae integritatem, sicut membra generationis in resurgentium corporibus.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad gratiam; et circa hoc quaeruntur tria: 1^o de praecepto honorationis parentum; 2^o de consilio quantum ad votum obedientiae; 3^o de voto continentiae.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis tenetur contrahere ut dote sustentet patrem, si aliter non possit. — (4, dist. 44, quaest. 1, art. 3, quaest. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ille cuius pater non potest sustentari a filio nisi contrahendo accipiat dotem, unde patrem nutrire possit, non teneatur contrahere ut patrem sustentet. Cum enim caritas sit ordinata, plus aliquis tenetur sibi quam patri. Sed laudabile esset, si aliquis propter virginitatem servandam se morti exponeret. Ergo non tenetur aliquis pro servanda patris vita matrimonium contrahere.

4. Praeterea, praecipuum non contrariatur consilio. Sed de virginitate servanda est consilium, ut patet I ad Cor. vii. Ergo per praecipuum de honoratione parentum non obligatur aliquis ad hoc unde virginitatem perdat.

Sed contra, praecipuum affirmativum obligat pro loco et tempore. Sed tempus de honoratione parentum est quando parentes indigent. Ergo tunc obligatur aliquis ex tali praecipuo; et ita videtur quod teneatur matrimonium contrahere, si alias patri subvenire non possit.

Respondeo dicendum, quod casus propositus non videtur esse de facili possibilis. Vix enim contingere potest quod aliquis parentes sustentare non possit absque matrimonii contractu, saltem manibus operando, vel mendicando. Si tamen hoc contingeret, esset idem iudicium de virginitate servanda in isto articulo, et de aliis perfectionis operibus, sicut est introitus in religionem, de quo quidam varie opinantur.

Dicunt enim aliqui, quod si aliquis habet patrem indigentem, debet ei dimittere, si quid habet, ad ejus sustentationem; et sic potest licite religionem intrare, parentum curam Patri caelesti committens, qui etiam aves pascit. Sed quia haec opinio nimis videtur aspera, ideo melius videtur dicendum, quod aut iste qui habet propositum intrandi religionem, videt se in saeculo non posse vivere sine peccato mortali, vel non de facili. Si timet sibi periculum peccati mortalis; cum magis teneatur salutem animae suae providere quam corporali necessitati parentum, non tenetur in saeculo remanere. Si autem videt se posse in saeculo conversari absque peccato, distinguendum videtur; quia si sine eis obsequio parentes nullo modo vivere possunt, sic tenetur eis servare, et alia opera perfectionis praetermittere, et peccaret eos dimittere; si vero sine eis obsequio possunt aequaliter sustentari, non autem honorifice; non propter hoc

tenetur opera perfectionis dimittere. Secus autem est de illo qui jam religionem intravit; quia cum jam sit mortuus mundo per professionem, solutus est a lege qua in mundanis obsequiis parentibus tenebatur, secundum doctrinam Apostoli ad Rom. vii. In aliis autem spiritualibus, puta orationibus et hujusmodi, et tenetur servare.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis non esset virginitatem professus non deberet mori fame, antequam matrimonium contraheret.

Ad secundum dicendum, quod praecipuum contrariari consilio, nihil prohibet in casu.

ARTICULUS X.

Utrum religiosus qui emisit votum obedientiae, tenetur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus. — (2-2, quaest. 110, art. 4, ad 5; et quaest. 187, art. 3; et 2, dist. 44, quaest. 2, art. 3.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus qui emisit votum obedientiae, tenetur in omnibus praelato obedire, etiam in indifferentibus. Quia per votum castitatis religiosus omni concubitu renuntiat. Ergo per votum obedientiae abrenuntiat propriae voluntati quantum ad omnia.

2. Praeterea, beatus Benedictus dicit in regula, quod etiam si praelatus impossibile jubeat, tentandum est. Ergo multo magis in indifferentibus obedire tenetur.

3. Praeterea, votum obedientiae ad statum perfectionis pertinet. Hoc autem non esset, si non teneretur obedire nisi de his quae in regula continentur; quia quilibet subditus, etiam saecularis, tenetur suo praelato obedire in aliquibus quae pertinent ad jus suae praelationis. Ergo videtur quod religiosus teneatur simpliciter in omnibus obedire.

Sed contra, religiosus non tenetur ad plura quam saecularis, nisi quatenus se per votum obligavit. Sed per votum perfectionis non se obligavit ad obediendum nisi secundum regulam. Ergo in pluribus obedire non tenetur, quam quae sunt secundum regulam.

Praeterea, Bernardus dicit in lib. de Dispens. et Praecepto: *Nihil praecipiat tibi praelatus eorum quae non promisi; nihil prohibeat eorum quae promisi.*

Respondeo dicendum, quod circa hoc partim conveniunt omnes et partim ad invicem dissentiunt. Quod enim religiosus non tenetur praelato obedire in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, vel quantum ad ea in quibus praelatis di-

spensatio non committitur, omnes communiter dicunt; quod etiam in his quae sunt arctiora quam regula, obedire non teneatur, sed sic obedire sit obedientiae perfectae, item ab omnibus dicitur. Sed circa indifferentia, vel ea quae sunt infra arctitudinem regulae, aut aequalia regulae, sunt duae opiniones; quibusdam dicentibus, quod obedire in huiusmodi est de necessitate obedientiae; aliis autem, quod non est de necessitate obedientiae, sed de perfectione. Quae quidem duae opiniones, etsi multum differre videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum vel nihil differre inveniuntur. Nam ad regulam pertinere intelligenda sunt non solum ea quae sunt expresse in regula, sed etiam illa quae quocumque modo ad regulam reducuntur, utpote quae pertinent ad obsequium fraternae societatis, et ad punitionem culparum, ad quae duo fere omnia huiusmodi indifferentia possunt reduci. Si tamen aliqua sunt quae nullatenus ad regulam reducuntur, videtur esse verior opinio, quod obedire in huiusmodi non sit de necessitate obedientiae, sed de perfectione, ut Bernardus manifeste dicit in libro de Praecepto et Dispensatione; et hoc ideo quia obedientia non se extendit ultra potestatem vel jus praelationis, quae quidem secundum regulam limitatur.

Ad primum ergo dicendum, quod votum continentiae respicit speciale genus actus; sed votum obedientiae respicit generaliter omnes actus; unde nisi determinaretur eius generalitas, esset religionum confusio, quia omnes ad idem tenerentur.

Ad secundum dicendum, quod loquitur quantum ad perfectionem obedientiae.

Ad tertium dicendum, quod per votum obedientiae supponitur religiosus praelato suo quantum ad generalem dispositionem vitae suae, licet non quantum ad omnes actus particulares; saecularis autem suo praelato obedire tenetur quantum ad aliquos actus speciales, non quantum ad generalem dispositionem vitae suae.

ARTICULUS XI.

Utrum post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit. — (Art. 56, ad 1; 4, dist. 30, quaest. 2, art. 1, et dist. 32, quaest. 1, art. 1, et dist. 38, quaest. 1, art. 3, quaest. 2, ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere

debitum nec exigere possit. Quia apud Deum non minus obligat votum simplex quam solenne, ut Canon dicit. Sed post votum solenne emissum aliquis nec petere debitum nec reddere potest. Ergo nec post emissionem simplicis voti.

2. Praeterea, per peccatum nullus excusatur a peccato. Sed iste qui contrahit post votum simplex, peccat, quando primo debitum reddit; quia adhuc potest votum implere religionem intrando. Ergo postquam semel reddidit, adhuc peccat vel reddendo vel exigendo.

Sed contra, ecclesia non cogit aliquos ad peccandum. Cogit autem reddere debitum etiam post votum simplex castitatis. Ergo reddendo debitum non peccat.

Respondeo dicendum, quod quantum ad redditionem debiti omnes conveniunt, quod post simplex votum continentiae tenetur reddere debitum: quia votum simplex matrimonium contractum non dirimit; et ex quo matrimonium est contractum, vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier; unde tenetur mulieri debitum reddere. Sed circa petitionem debiti quidam dicunt, quod cum quantum ad hoc sit in sua libertate, tenetur adhuc votum implere, et ita peccat debitum petendo. Alii vero dicunt, quod si per signa appareat quod mulier velit sibi debitum reddi, quamvis ipsa petere erubescat: vir petere debet, etiam post votum simplex; et praecipue si timeat de uxoris lapsu. Sed hoc in idem reddit cum primo; nam haec est ex parte uxoris quaedam interpretativa petitio, et sic vir petendo reddit; unde non efficitur ex parte uxoris gravius matrimonium: quod esset, si semper eam expresse petere oporteret.

Ad primum ergo dicendum, quod utriusque voti transgressio inducit reatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque aequaliter obligat apud Deum; sed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrumque aequalem efficaciam. Nam per votum solenne transfert se vovens quasi in corporale obsequium ipsius Dei per susceptionem ordinis vel introitum religionis. Quod autem aliquis semel uni dedit, non potest postmodum alteri dare; et ideo post votum solenne non potest aliquis se tradere in potestatem uxoris matrimonium contrahendo; sed in voto simplici est sola promissio. Qui autem aliquid alicui promittit; potest idem alteri dare, licet fidem promissionis non servet; et ideo ille qui simplex votum emittit, potest postmodum matrimonium contrahere; licet peccet, quia priorem fidem irritam fecit.

Ad secundum dicendum, quod primus concubitus non excusat sequentes, quibus debitum reddit, a peccato in quantum est peccatum; sed in quantum est actus quidam matrimonii consummativus.

QUAESTIO VI.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad culpam: et primo quantum ad culpam quae contrariatur bonis moribus: secundo quantum ad culpam quae contrariatur rectae fidei. Circa primum quaeruntur tria: 1^o de acceptance personarum; 2^o de peccato infamiae; 3^o de pretiositate vestium.

ARTICULUS XII.

Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet.
(2-2, quaest. 63, art. 3, fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod qui honorat divitem propter divitias, peccet. Ita enim dicit Glossa (Jacob. II: *Quod si introierit in conventu vestro*, etc.): *Mundus pauperem atijci, divitem coit, fides Christi e contra docet facere*. Sed facere contra fidem Christi peccatum est. Ergo honorare divitem propter divitias est peccatum.

2. Praeterea, honos, secundum Philosophum in I Ethic., debetur rebus divinis. Sed in divite non est aliquid divinum propter divitias. Ergo non debetur ei honor propter divitias.

Praeterea, ex verbis Philosophi in I Ethic. colligitur, quod honor est exhibitio reverentiae in testimonium virtutis. Sed aliquando dives non est virtuosus. Cum ergo falsum testimonium dicatur esse peccatum, quod non debet fieri propter scandalum vitandum; videtur quod nec etiam causa vitandi scandali dives debeat propter divitias honorari.

Sed contra est Glossa (Augustini Jacobi II, super illud, *Si introierit etc.*): *In quotidianis confessionibus qui praeferat divitem pauperi, non hoc peccat, nisi intus ita judicet, ut quanto ditior, tanto melior videatur*. Sed non semper aliquis hujusmodi exterioribus honoribus divitem honorans, eum propter hoc judicat meliorem. Ergo non semper peccat.

Respondeo dicendum, quod accipere personam differt contra accipere causam. Accipere enim causam est iudicium formare ex aliquo quod facit ad causam, quod laudabile est; accipere vero personam est formare iudicium ex aliqua conditione personae quae non facit ad causam, quod vitium est. Unde contingit quod ex eadem conditione personae considerata quandoque fit iudicium justum, quandoque est acceptio personarum; sicut si in aliqua controversia detur sententia pro aliquo quia est litterator, erit acceptio personarum. Si autem ex hae consideratione in licentiando ad magistrerium aliis praefatur, non

erit acceptio personarum. Si ergo aliquis honos diviti exhibeatur propter causas ad quas divitiae aliquid faciunt, non erit acceptio personarum; erit autem, si ad hoc nihil divitiae operentur. Est autem duplex honor. Unus qui debetur alicui ratione sui ipsius propter ipsam virtutem; sicut est commendatio, invitatio, et hujusmodi; et ad hunc honorem divitiae nihil faciunt; unde si talis honor alicui propter divitias exhibeatur, erit acceptio personarum: unde dicit Valerius Maximus quod honores qui virtuti debentur, sicut triumphi, et alia huiusmodi, apud Romanos antiquos nulla pecunia emi poterant. Alius honos alicui debetur secundum statum quem habet in republica; sic enim in persona republica honoratur; et propter hoc reges et principes et hujusmodi personae honorantur, secundum illud I Pet. II, 17: *Regem honorificate*. Et quia in terrena republica divites statum obtinent altiozem, ideo cives caelestis Hierusalem, quasi in Babylonia peregrinantes, debent eis inter quos conversantur, morem genere, ut Augustinus dicit in lib. de civit. Dei, in his quae non sunt contra Deum; et sic etiam divites honorare illis dumtaxat honoribus qui ad exteriorem convictum pertinent, licitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quae ad fidem Christi pertinent, peccatum est divites pauperibus praeferre, sicut sunt ministraciones sacramentorum, et alia hujusmodi; sed in his quae mundi convictus requirit, oportet mundo gerere morem.

Ad secundum dicendum, quod etiam divitiae, in quantum sunt quoddam bonum, sunt aliquid divinum, praecipue in quantum praebent facultatem ad multa bene agenda.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de honore qui exhibetur alicui ratione sui ipsius.

ARTICULUS XIII.

Utrum aliquis peccet infamiam non repellendo.
(Art. 119; et opusc. 19, cap. 16 et 22.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis peccet infamiam non repellendo. Crudelis enim esse dicitur qui famam suam negligit. Sed crudelitas peccatum est. Ergo peccatum est infamiae non resistere.

2. Praeterea, Eccli. XVII, 12 dicitur: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo, ut scilicet ei prosit exemplo et verbo*. Sed hoc impeditur per infamiam. Ergo quilibet tenetur repellere infamiam.

Sed contra est quod contemnere infamiam videtur esse actus humilitatis. Unde in vitis patrum legitur de multis sanctis patribus, qui proprias infamias sustinebant eas non repellentes. Ergo non est peccatum.

Respondeo dicendum, quod utrumque, scilicet et contemptus famae et appetitus potest esse laudabile et vitiosum. Fama enim non est necessaria homini propter se ipsum, sed propter proximum aedificandum. Appetere ergo famam propter proximum, caritatis est; appetere vero propter se ipsum, ad inanem gloriam pertinet. E converso contemptus famae ratione sui ipsius, humilitas est, ratione vero proximi ignavia et crudelitas. Illi ergo quibus incumbit ex officio vel ex statu perfectionis aliorum salutem providere, peccant, nisi infamiam propriam juxta posse repellant. Alii vero quibus magis custodia suae propriae salutis imminet, possunt, suae humilitati providentes, famam vel infamiam contemnere. Sed cum infamia dupliciter repellatur, scilicet occasionem subtrahendo, et linguas detrahentium compescendo; primo modo omnes tenentur infamiam vitare, alias sine scandalo activo transiri non posset, quod semper peccatum est; sed secundo modo non tenentur, nisi quatenus debet aliquis salutem proximorum providere; et hoc est quod Gregorius dicit, IX homil. super Ezech.: *Linguas detrahentium sicut nostro studio non debemus excitare, ut ipsi pereant; ita per suam malitiam excitationem debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat; aliquando etiam compescere, ne dum de nobis mala disseminant, eorum qui nos ad bona audire poterant, corda innocentium corrumpant.* Et infra: *Hi etenim quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne, eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes bene vivere contemnunt.*

Ex his patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum uti pretiosis vestibus semper sit peccatum.
(2-2, quaest. 169, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod uti pretiosis vestibus semper sit peccatum. Omne enim quod fit propter vanam gloriam, peccatum est. Sed pretiosa vestimenta non portantur nisi ad inanem gloriam; unde Gregorius in homil. de divite Epulone: *Nemo quippe vestimenta pretiosa nisi ad inanem gloriam quaerit, videlicet ut honorabilior ceteris esse videatur. Nam quia pro sola inani gloria pretiosum vestimen-*

tum quaeritur, ipsa res testatur, quod nemo vult ibi pretiosis vestibus indui, ubi ab aliis non possit videri. Ergo usus pretiosarum vestium semper est peccatum.

2. Praeterea, I Timoth. vi, 8: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Glossa: *Quod amplius est, a malo est.* Sed pretiositas vestium est amplius. Ergo est peccatum.

Sed contra est quod Seneca dicit ad quamdam Reginam: *Induere delicate, non propter te, sed ne dignitas regia vilescat.*

Praeterea, I ad Timoth. ii, 9: *Non in tortis crinibus, vel auro aut margaritis, vel veste pretiosa.* Glossa: *ultra modum suum.* Ita si aliquis pretiosis vestibus secundum modum suum utatur, non peccat.

Respondeo dicendum, quod aliter est hic loquendum de persona privata. Nam in persona publica consideratur et status dignitatis, et propriae personae conditio: circa quae duo ita se debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum, et ne ipse in superbiam offeratur. Utrumque ergo potest esse laudabile; et quod pretiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur ratione propriae humilitatis; ita dumtaxat ne quae ad auctoritatem conservandam fiunt, in superbiam degenerent; et ne dum nimium servatur humilitas, regentis auctoritas, sicut Augustinus dicit. Et hac ratione laudabiliter sacerdotes in divino officio pretiosis utitur indumentis ad reverentiam divini cultus; et laudabiliter ab huiusmodi propter humilitatem in quibusdam religionibus abstinetur. In eo autem qui est privata persona, virtuosum est, si propter humilitatem abjectioribus indumentis utatur etiam quam status proprius requirat: unde Gregorius dicit in homil. praedicta: *Si abjectio pretiosi indumenti virtus non esset, Evangelista de Joanne exilanter non diceret: Erat indutus pilis camelorum.* Licitum est autem ut secundum modum propriae personae pretiosis utatur; sed peccatum est, si proprium modum excedat. Et quia pretiosum dicitur relative, sicut et magnum, cum id quod est pretiosum uni, non sit alteri pretiosum; pretiositas vestium semper sonat in excessum proprii modi; et secundum hoc semper est peccatum pretiosis vestibus uti; et sic loquitur Gregorius.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in alimento et tegumento intelliguntur omnia quae nobis sunt necessaria, et convenientia nostri status.

QUAESTIO VII.

Deinde quaeritur de culpa quae contrariatur rectae fidei; et circa hoc quaeruntur quae; 1^o utrum haereticis sit communicandum; 2^o utrum redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi.

ARTICULUS XV.

Utrum haereticis sit communicandum.
(2-2, quaest. 11, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haereticis sit communicandum. Dicitur enim Matth. xiii, 30, in parabola de zizania, quod paterfamilias dixit messoribus: *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Messis autem est consummatio saeculi, ut ibidem dicitur. Cum ergo per zizania intelligantur haeretici, videtur quod haeretici non sint a communione fidelium separandi ante diem iudicii.

2. Praeterea, videntur contra hoc Domini praeceptum facere principes haereticos interficientes.

Sed contra est quod dicitur II ad Cor. vi, 17: *Ecite de medio eorum, separamini;* et loquitur de infidelibus; quod patet ex hoc quod praemisera: *Nolite ducere jugum cum infidelibus.* Ergo haereticis non est communicandum.

Respondeo dicendum, quod haereticis communicandum non est, duplici ratione. Una est ratione excommunicationis: nam, cum sint excommunicati, non est eis communicandum, sicut nec cum aliis excommunicatis. Alia ratio est haeresis. Primo propter periculum, ne eorum conversatio alios corrumpat, secundum illud I ad Cor. xv, 33: *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Secundo etiam ne videamur eorum perversae doctrinae aliquem assensum praestare. Unde in II Canonica Joan. x, dicitur: *Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non assert, nolite eum in domum ducere, nec ave ei dixeritis: qui enim dicit ei ave, communicat operibus eius maligis;* ubi dicit Glossa: *Secundum quod vox est instituta communionem esse ostendit cum illo; alioquin simulatio est, quae in Christianis esse non debet.* Tertio ne ex nostra familiaritate aliis detur occasio erroris; unde, ibidem, dicit alia Glossa: *Et si vos forte decepti non estis, alii forsitan per talem vestram familiaritatem possent decipi, qui crederent illos placere vobis, et sic crederent illis.* Unde alia Glossa ibidem dicit: *Tanta Apostoli atque eorum discipuli in religione cautela utebantur, ut nec verbi quidem communionem cum aliquo eorum qui a veritate declinaverant, habere paterentur.* Hoc tamen intelligendum est, nisi cum aliquo loqueretur de ejus salute.

Ad primum ergo dicendum, quod in illo praecepto patris familias duplex conditio intelligitur. Una est, ut exponatur praeceptum de universali separatione malorum a bonis; et hoc accipitur ex ipsa quaestione messorum, qui dicunt: *Vis imus,*

et colligimus ea? hoc enim non erit usque ad diem iudicii. Secunda conditio est, ut intelligatur praeceptum, quando mali sine periculo bonorum extirpari non possunt. Et hoc patet ex responsione patris familias, qui dixit: *Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis et triticum.* Quod quidem tribus modis contingere posset. Uno modo, si aliquis praesinderetur antequam de ejus malitia constaret; unde dicit Glossa: *Monet Dominus ne ambigue judicemus.* Secundo, si non esset in malitia obstinatus: unde nullus excommunicatur nisi propter contumaciam; unde dicit Glossa ibidem: *Monemur non cito anputare; quia qui hodie errat, forte cras defendet veritatem.* Et Tit. ult., 10, dicitur: *Haereticum hominem post primam et secundam correctionem devoto.* Tertio, si simul boni cum malis involvantur; propter quod dicit ibi Glossa Augustini, quod multitudo non est excommunicanda, nec principes populi. Istitis autem remotis, debent mali praescindi, secundum illud I Cor. v, 13: *Auferite malum ex vobis.*

Et per hoc patet solutio ad secundum.

ARTICULUS XVI.

Utrum haeretici redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi.
(2-2, quaest. 11, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod haeretici redeuntes ad Ecclesiam non sint recipiendi. Quia peccaverunt contra fidem quae est Ecclesiae fundamentum, et ideo in aedificatione Ecclesiae non debent superaedificari. Ergo non debent ab Ecclesia recipi.

Sed contra est quod Ecclesia nulli debet claudere gremium, sicut Christus, qui de se dicit: *Eum qui venit ad me, non ejectionem foras;* Joan. vi, 37.

Respondeo dicendum, quod quamdiu hujus vitae status durat, homo non potest esse totaliter in peccato obstinatus; hoc enim erit in damnatis post mortem. Et ideo quamdiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus poenitentiae, et quilibet, quantumcumque deliquerit vel in fide vel in moribus, est ab Ecclesia recipiendus ad poenitentiam: et contrarium dicere est haeresis Novatianorum. Sed tamen non est necessarium quod semper ad dignitatem recipiantur, nisi cum aliquibus misericorditer dispensaretur; praecipue propter bonum pacis, vel propter fructum alium qui inde speratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu fundamentum fidei non habet, ab Ecclesia recipi non debet; sed postquam conversus incipit habere, recipiendus est.