

## QUODLIBETUM UNDECIMUM

## QUAESTIO I.

Quaesitum fuit de Deo, de Angelis, et hominibus. De Deo vero quaesitum fuit: de immensitate ipsius, de cognitione ejus et de praedestinatione.

## ARTICULUS I.

*Utrum solius Dei sit proprium esse ubique. — (1 part., quaest. 8, art. 2 et 4; et 1, dist. 37, quaest. 2.)*

Circa immensitatem vero Dei quaesitum fuit, utrum solius Dei sit proprium esse ubique. Ostendebatur quod non. Numerus enim est in rebus numeratis. Sed constat quod omnes partes universi sunt numeratae. Ergo numerus est in omnibus partibus universi; et sic videtur quod sit ubique: non est ergo solius Dei proprium esse ubique.

2. Praeterea, universale est quod est ubique et semper. Sed universale non est hoc quod Deus. Ergo non est proprium solius Dei esse ubique et semper.

3. Praeterea, substantia spiritualis excedit corporalem. Sed hoc quod dicitur esse ubique, pertinet ad substantiam corporalem, quia in solis corporalibus est proprie assignare locum. Ergo multo magis esse ubique pertinet ad substantias spirituales; et sic videtur quod non sit solius Dei proprium.

4. Praeterea, ad commendationem terreni regis pertinet quod possit gubernare etiam in absentia sua regnum. Sed Deus est commendabilior omni rege. Ergo videtur quod etiam competat sibi ad suam commendationem quod gubernet totum mundum vel aliquas partes in absentia sua per providentiam, et sic non videtur quod sit Dei proprium esse ubique.

5. Praeterea, constat quod quaedam dicuntur Deo esse propinqua, et quaedam remota; et quanto magis sunt remota, tanto magis sunt corruptibilia. Non autem possent dici aliqua propinqua et aliqua remota, si Deus esset ubique. Ergo videtur quod Deus non sit ubique.

6. Praeterea, dato quod tota machina mundialis esset unum corpus continuum, constat quod illud corpus esset ubique. Non ergo est solius Dei proprium esse ubique.

Contra, Ambrosius probat Spiritum sanctum esse Deum, quia est ubique. Sed si esse ubique non esset solius Dei proprium,

ratio sua non valeret. Cum ergo ratio hujusmodi valeat, videtur quod sit solius Dei proprium esse ubique.

Respondeo dicendum, quod spiritualia dicuntur esse in loco, non quidem per contactum magnitudinis, sed virtutis; et ideo secundum rationem virtutis cujuslibet rei spiritualis oportet nos loqui de loco in quo est. Virtus autem Dei est infinita: quae quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo, quia non solum excedit creaturas quae sunt, fuerunt et erunt, sed etiam omnes quae possunt imaginari. Ergo Deus non solum est in illis quae sunt, fuerunt et erunt; sed etiam in illis quae possunt imaginari esse. Secundo, quia virtus Dei simul et semel in omnibus operatur, et in singulis secundum proprium modum rerum; et ideo esse ubique proprie acceptum, soli Deo competit; aliis autem rebus competit esse ubique improprie. Unde distinguitur modus quo Deus est ubique, et quo aliae res quibus aliquo modo competit esse ubique. Nam hujusmodi dicuntur esse ubique, quia sunt tantum in his quae sunt, et praesentia sunt; Deus autem non solum in his quae sunt, sed etiam in imaginatis, et in praeteritis et futuris. Item aliae res non sunt ubique sicut in loco uno, sed sicut in diversis locis. Sed Deus ita est ubique, quod est in quolibet et in toto; quia ejus virtus habet efficaciam non solum in id quod est commune universo, sed etiam in id quod est proprium unicuique rei particulari; et ideo est in omnibus sicut in uno loco, et sicut in pluribus; quod est proprie esse ubique. Unde, cum hoc modo solus Deus sit ubique, solius Dei est proprium esse ubique.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus non est in rebus numeratis sicut in loco, sed sicut accidens in subjecto. Praeterea, unus numerus, licet sit in omnibus numeratis sicut unica essentia, non tamen est in qualibet parte; quia non quaelibet pars numeratur eodem numero. Item numerus non est omnino unus, sed multitudo quaedam; Deus autem est in rebus per virtutem suam, et in singulis operatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod universale dicitur esse ubique et semper magis per remotionem quam per positionem: non enim dicitur ubique esse et semper, eo quod sit in omni loco et in omni tempore; sed quia abstrahit ab his quae determinant locum et tempus determinatum; et praeterea universalis non sunt subsistentia.

Ad tertium dicendum, quod substantia spiritualis excedit corporalem excessu dignitatis naturae, sed non in virtute agendi; immo videmus quod multae substantiae spirituales habent determinata corpora in quibus agant, sicut anima rationalis corpus humanum.

Ad quartum dicendum, quod si rex non est ubique per totum regnum, est ex defectu regis terreni, propter circumscrip-

tionem suae substantiae. Deus autem cum sit incircumscrip-  
tus, est ubique; et tamen, si non esset ubique, nihilominus guber-  
naret omnia providentia sua. Unde in rege terreno non esse  
praesens est ad defectum, sed quod gubernet in absentia est  
ad commendationem. Deus autem et ubique est, et omnia  
gubernat.

Ad quintum dicendum, quod huiusmodi distantia et propin-  
quitas creaturarum ad Deum non est secundum locum, sed  
secundum similitudinem et dissimilitudinem: nam illa quae  
magis assimilantur Deo, dicimus esse sibi propinquiora; quae  
vero magis recedunt a similitudine ipsius, dicimus esse sibi  
remotiora.

Ad sextum dicendum, quod dato quod tota machina mun-  
dialis esset unum corpus continuum, non tamen propter hoc  
posset imaginari quod esset ubique, sed in uno loco tantum:  
quia totum illud in quo esset, acciperetur pro uno loco; et  
sic non attingeret quodlibet particulare, quod esse ubique com-  
pletur in sua ratione.

## QUAESTIO II.

Circa cognitionem vero Dei quaeratur, utrum Deus co-  
gnoscat malum per bonum.

### ARTICULUS II.

*Utrum Deus cognoscat malum per bonum. — (De Ver.,  
quaest. 3, art. 4; et 1 part, quaest. 15, art. 3, ad 1,  
et quaest. 18, art. 4, ad 4.)*

Et videtur quod non. Quia cognoscere unum per aliud  
pertinet ad defectum cognitionis. Sed in divina cognitione  
nullus potest esse defectus. Ergo videtur quod Deus non co-  
gnoscat malum per bonum.

2. Praeterea, cognoscere unum per aliud est in cognoscendo  
discurrere. Sed in divina cognitione non est discursus. Ergo,  
cum cognoscere malum per bonum sit cognoscere unum per  
aliud, videtur quod Deus non cognoscat malum per bonum.

3. Praeterea, quidquid Deus cognoscit, cognoscit per essen-  
tiam suam. Sed malum nec est effectus divinae essentiae,  
neque est ei oppositum, ut dicit Augustinus. Ergo videtur  
quod Deus non cognoscat malum per bonum.

4. Praeterea, Philosophus dicit in iii de Anima (text. com. 20),  
quod intellectus qui semper est actu, non cognoscit privationem.  
Sed intellectus divinus est semper in actu. Ergo etc.

5. Praeterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per ali-  
quam similitudinem in ipso cognoscente existentem. Sed ma-  
lum non habet aliquam similitudinem in Deo. Ergo Deus  
non cognoscit malum per aliquod bonum quod in eo existat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod malum cogno-  
scitur secundum quod ab ipso bono discordat.

Respondeo dicendum, quod propria cognitio uniuscuiusque  
rei est secundum quod cognoscitur per propriam rationem. In  
cognoscibilibus autem quaedam sunt quae habent rationem  
propriam absolutam, ut homo et lapis, quorum propria ratio  
non dependet ex alio; quaedam vero sunt quae non habent  
propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut  
est in relativis et privativis et in negativis, quorum ratio de-  
pendet ex ordine quem habent ad alia: nam ratio caecitatis  
non est absoluta, sed dependens, in quantum habet ordinem  
ad visum, cuius est privatio. Cum ergo Deus omnia cognoscat  
secundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio est  
absoluta, cognoscit absolute, et non per aliquod aliud; illa vero  
quorum ratio est dependens et in ordine ad aliud, cognoscit  
secundum ordinem ad illa ex quibus dependet. Cum ergo  
ratio mali non sit absoluta, sed dependens, in quantum scilicet  
discordat a bono creato; cognoscit malum secundum ordinem  
ad bonum, secundum quod scilicet discordat ab ipso bono.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis quae habent ra-  
tionem absolutam, est ad defectum cognitionis cognoscere unum  
per aliud, sed non illis quorum ratio est ad aliud, ut dic-  
tum est.

Ad secundum dicendum, quod cognitio discursiva est co-  
gnoscerere unum cognitum per aliud cognitum absolute; sed  
cognoscere unum incognitum per aliud cognitum ad quod or-  
dinatur, non est discurrere cognoscendo; et hoc modo cogno-  
scitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non sit oppositum  
divinae essentiae, tamen est oppositum effectui divinae essen-  
tiae; nam bonum increatum non habet malum oppositum; sed  
bonis effectibus qui causantur a bono increato, opponitur ma-  
lum; et in quantum discordat ab eis effectibus cognoscitur.

Ad quartum dicendum, quod illud habet locum in illo in-  
tellectu qui cognoscit res per adaequationem et species suas;  
et iste modus cognoscendi non est in Deo, qui cognoscit omnia  
per essentiam suam.

Ad quintum dicendum, quod licet malum non habeat ali-  
quam similitudinem in Deo, tamen oppositum mali, id est bo-  
num creatum, habet similitudinem in Deo sicut in causa sua;  
et ita bonum cognoscitur per ipsum, malum vero per bonum.

## QUAESTIO III.

Circa praedestinationem quaerebatur, utrum praedestinatio imponat necessitatem.

## ARTICULUS III.

*Utrum praedestinatio imponat necessitatem. — (Art. 118, ad 1; et 1 part., quaest. 23, art. 6, et quaest. 16, art. 8, corp.)*

Et ostendebatur quod sic. Constat enim quod praedestinatus omnino salvatur. Sed hoc non est, nisi necessarium esset praedestinatum salvari. Videtur ergo quod praedestinatio necessitatem imponat.

2. Praeterea, ad Rom. ix, 16, dicit Apostolus: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Ergo videtur quod quidquid est de salute sit ex sola praedestinatione divina, et ex nullo alio; et sic videtur necessitatem imponere.

Contra, Augustinus dicit: *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.*

Respondeo dicendum, quod praedestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In praedestinatione enim tria sunt consideranda: quorum duo praesupponit ipsa praedestinatio, scilicet praescientiam Dei, et dilectionem, idest voluntatem qua vult praedestinatum salvare; et tertium est ipsa praedestinatio, quae nihil aliud est quam directio in finem, quem vult Deus rei dilectae. Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. Et quod praescientia divina certitudinem habeat, patet. Deus enim cognoscit res nobiliori modo quam nos cognoscamus. Nam cognitio nostra est in tempore; et ideo intuitus noster respicit res secundum rationem temporis, scilicet praesentis, praeteriti, et futuri; ut scilicet cognoscat praeterita ut praeterita, praesentia ut praesentia, futura ut futura, et certitudinaliter. Cognitio vero divina est supra tempus, et mensuratur aeternitate solum; et ideo non cognoscit res prout sunt in tempore, sed prout sunt in aeternitate, scilicet prout praesentia; et hoc tam necessaria quam contingentia; unde omnia cognoscit tamquam praesentia in sua praesentialitate. Cum ergo etiam intellectus noster certitudinaliter cognoscat praesentia, multo magis Deus omnia sibi praesentia certitudinaliter cognoscit; ex quo nulla necessitas rebus cognitis inducitur: sicut videmus quod aliquis existens in loco eminenti, videt certitudinaliter ordinem venien-

tium aliorum, et euntium per vias; et alius in plano existens, non videt nisi quae sunt sibi praesentia; et tamen hominibus istis ex hoc nulla necessitas imponitur: nam hoc non est nisi ex hoc quod in alto existens intuetur omnia ut praesentia quae eunti in plano sunt praeterita, scilicet illa quae retro sunt; praesentia, illa scilicet quae sunt iuxta se; et futura, illa scilicet quae anteriora sunt.

Quod autem voluntas divina certitudinem habeat, et tamen necessitatem non imponat, sic patet. Voluntas enim Dei est efficax et perfecta causa omnium rerum; quia omnia quaecumque voluit, Dominus fecit. Cujus perfectio et efficacia apparet ex hoc, quod non solum movet et causat res, sed etiam dat eis talem modum causandi, in quantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo suos effectus produceret. Unde, quia ipse voluit quaedam esse in universo necessaria, et quaedam contingentia, constituit quaedam causas quibus contulit ut contingenter causarent, et quaedam quibus contulit ut necessario causarent effectus. Unde voluit istum vel illum effectum non solum esse, sed etiam illo modo esse, scilicet vel contingenter, vel necessario; sicut quod voluit Petrum non solum currere, sed etiam contingenter currere; et similiter voluit istum hominem salvare, sed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet. Et sic quod Petrus vel Martinus salvetur, habet duas causas; unam scilicet voluntatem divinam, et haec habet certitudinem; aliam liberum arbitrium, et haec habet contingentiam. Et sic est in aliis rebus: quia quod sint contingentia provenit eis ex causa proxima, quod vero sint certa et necessaria, provenit eis ex causa prima. Unde prima causa rerum, scilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet: ex qua quidem certitudine non imponitur ipsis rebus aliqua necessitas; quia non solum vult ea esse, sed tali modo esse scilicet necessario vel contingenter, ut dictum est.

Quod vero praedestinatio certitudinem habeat, et necessitatem non imponat, similiter patet. Modus enim vel directio vel propositum dirigendi in finem, quod est ipsa praedestinatio, est secundum constitutionem et ordinem causarum a Deo constitutarum. Constat autem quod, quando sunt duae causae ordinatae, quarum una est necessaria et alia contingens, effectus semper est contingens. In praedestinatione autem sunt duae causae, quarum una est necessaria, scilicet ipse Deus; et alia est contingens, scilicet ipsum liberum arbitrium: et ideo oportet effectum praedestinationis contingentem esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, praedestinatio certitudinem habet; quia vero Deus vult ut secundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo huiusmodi certitudo nullam praedestinatio necessitatem imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod hic praedestinatus omnino salvatur ex certitudine divinae praedestinationis: non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis: quia si talis est praedestinatus, necessario salvatur, non autem est necessarium simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod verbum Apostoli non est sic intelligendum quin sit necessarium velle et currere ex parte nostra; sed quia principium primum bene operandi non est a nobis, sed misericordia divina infundente gratiam; nihilominus tamen oportet quod ex parte nostra sit aliquod principium.

#### QUAESTIO IV.

Circa Angelos quaesitum fuit de motu Angeli, scilicet utrum motus ejus sit in instanti.

##### ARTICULUS IV.

*Utrum motus Angeli sit in instanti.* — (Art. 181; et 1 part. quaest. 58 art. 3, corp. et quaest. 63, art. 6, ad 4; et 3 part., quaest. 33, art. 1, ad 3.)

Videtur quod sic. Constat enim quod mutatio Angeli simplicior est omni mutatione corporali. Sed invenitur aliqua mutatio corporalis in instanti, sicut illuminatio, et hujusmodi. Ergo multo magis motus Angeli est in instanti.

2. Praeterea, nobilissimae creaturae competit nobilissimus motus. Nobilissimus autem motus est ille qui fit in instanti. Ergo competit nobilissimae creaturae, scilicet Angelo.

Contra, omnis motus habet prius et posterius. Prius autem et posterius in motu est numerus temporis. Ergo in omni motu est tempus: ergo nullus motus etiam Angeli est in instanti.

Respondeo dicendum, quod omnis mutatio habet terminos, quos non contingit simul esse: unde impossibile est quod aliquis motus vel mutatio sit in instanti hoc modo quod idem instans ambos terminos complectatur.

Unde sciendum, quod in rebus corporalibus duo termini motus vel mutationis dupliciter possunt se habere. Uno modo quod sit assignare instans in quo terminus *ad quem* primo est; et aliud instans in quo terminus *a quo* ultimo est: et sic, cum inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequitur quod de uno termino motus in alium fiat transitus per tempus; et sic talis mutatio est in tempore, et non in instanti. Hoc autem contingit quando inter duos terminos motus est aliquod

medium accipere sicut inter album et nigrum, et inter esse hic et ibi. Sed aliqui termini mutationis sunt inter quos non est accipere medium, sicut inter album et non album; inter ignem et non ignem; inter tenebrosam et luminosam: quia affirmatio et negatio sunt secundum se immediata, et similiter privatio et forma in subiecto determinato; et in talibus licet sit accipere instans in quo primo est terminus *ad quem*, non tamen est accipere instans in quo ultimo est terminus *a quo*. Cum enim inter quaelibet duo instantia sit tempus medium, sequeretur quod in illo tempore medio, in neutro extremorum esset; quod est impossibile, cum sint extrema omnino immediata. Oportet ergo dicere, quod cum illud instans in quo primo est terminus *ad quem*, sit terminus alicujus temporis, in toto tempore praecedenti duret terminus *a quo*; et sic, cum inter tempus et instans quod est terminus temporis, non sit tempus medium, non fit transitus de una extremitate in aliam in tempore, sed in instanti. Primo enim desinit esse terminus *a quo*, et incipit terminus *ad quem*. Et hujusmodi mutationes dicuntur esse instantaneae, sicut illuminatio, generatio, et corruptio. Sed oportet quod istae mutationes sint termini motuum continuorum et in tempore existentium: quia tempus in quo est ultimo terminus *a quo*, mensurat aliquem motum, secundum quod subiectum accedit ad terminum *ad quem*; sicut per alterationem materia disponitur ad formam, et per motum localem corpus luminosum accedit ad situm in quo illuminat. Et secundum hoc dicitur quod generatio et corruptio sunt termini alterationis, et illuminatio motus localis. Sic ergo duae sunt mutationes corporalium; sed neutra harum potest esse in motu Angeli. Cum enim motus Angeli attendatur secundum diversos contactus virtuales Angeli ad diversa loca, qui quidem contactus non sunt continui; sequitur quod motus Angeli non sit continuus; et ita tempus quod proprie mensurat motum Angeli, non est continuum, cum continuus temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in iv Physic. (text. com. 104). Non enim potest dici quod motus Angeli mensuretur tempore continuo quod est numerus motus caeli, quia motus Angeli non dependet ex motu caeli: et sic sequitur quod motus Angeli mensuretur quodam tempore, in quo sunt instantia sibi succedentia sine continuatione: quia tempus ex hoc quod est numerus, non est continuum, sed ex hoc quod est numerus motus continui. Sic ergo in motu Angeli duo extrema motus non sunt in duobus instantibus inter quae sit tempus medium; neque iterum unum extremorum est in tempore et aliud in instanti quod terminat tempus; sed duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae non est tempus medium: et sic oportet

dicere, quod motus Angeli sit in tempore, licet alio modo quam motus corporales sunt in tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio Angeli secundum praedicta ostenditur esse simplicior quam aliqua mutatio corporalis. Est enim simplicior quam illa mutatio cujus duo extrema sunt in duobus instantibus, inter quae cadit tempus medium, tamen inter duo instantia motus Angeli non cadit, tempus medium: similiter etiam simplicior est quam illa cui unum extremum est in toto tempore continuo, cum unum extremum sit in instanti indivisibili, et tamen non intercidit tempus medium, sicut nec ibi. Et quia est simplicior, ideo etiam sequitur quod sit nobilior.

Unde patet solutio ad secundum.

### QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de homine; et circa hoc quaesitum est de partibus naturae humanae, de sacramentis gratiae, et de conversatione humanae vitae. Circa primum quaerebantur duo: 1<sup>o</sup> de anima; 2<sup>o</sup> de corpore.

#### ARTICULUS V.

*Utrum sint ejusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva. — (De anima art. 10, corp.)*

De anima autem quaesitum est, utrum sint ejusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva. Et ostendebatur quod non. Nam anima sensitiva educitur de potentia materiae, intellectiva vero est per creationem. Non est ergo eadem substantia utriusque.

2. Praeterea, in nulla substantia quae sit una et eadem, est eodem tempore motus ad opposita. Sed sensus et ratio eodem tempore moventur ad opposita, sicut dicit Apostolus ad Rom. vii, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Ergo sensitiva et rationalis non sunt unius substantiae.

3. Praeterea, corruptibile et incorruptibile non sunt ejusdem generis. Ergo nec idem numero. Sed anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis. Ergo sensitiva et intellectiva non sunt eodem numero, et sic nec ejusdem substantiae.

4. Praeterea, anima sensitiva est communis nobis et brutis. Sed in brutis educitur de potentia materiae. Ergo et in nobis: non est ergo eadem cum intellectiva, quae est per creationem.

Contra, unius perfectibilis una est perfectio. Sed corpus humanum est unum perfectibile. Ergo anima, quae est ejus perfectio, est una.

Respondeo dicendum, quod circa ordinem formarum est duplex opinio.

Una est Avicebrae, et quorundam sequacium ejus, qui dicunt, quod secundum ordinem generum et specierum sunt diversae formae substantiales sibi invicem advenientes, sicut est substantia, est corpus, est animatum, et est animal. Dicunt ergo, quod quaedam forma substantialis est per quam est substantia tantum, et postea est quaedam alia per quam est corpus, deinde est et alia per quam est animatum, et alia per quam est animal, et alia per quam est homo; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed haec positio stare non potest: quia, cum forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale: et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum. Simile etiam esset in potentis animae; nam sola prima, scilicet vegetabilis, esset forma substantialis, et faceret hoc aliquid; aliae vero essent accidentales: quod omnino est falsum.

Et ideo dicendum est, quod hujusmodi formae differunt secundum perfectum et imperfectum. Est enim aliqua forma quae non dat nisi esse corpus tantum; aliqua est magis perfecta, quae etiam dat esse et vivere quocumque modo vivendi; aliqua, quae cum his dat etiam sensum. Unde patet quod semper ultima est perfectior primis, et habet se ad priores sicut perfectissima ad imperfectissimas; et ideo quidquid continetur in ipsis, totum est virtute in ultima.

Unde dicendum est, quod una et eadem essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed intellectiva habet se ad sensitivam sicut perfectum ad imperfectum. Quod autem specialiter anima sensitiva et intellectiva sint unius essentiae, signum est, quia nisi vires humanae radicarentur in una essentia, nunquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. Item cum intellectus non habeat determinatum organum in corpore, quo mediante exerceat operationes suas; ad quid uniretur corpori, nisi esset ejusdem essentiae cum anima sensitiva?

Sic ergo patet quod una essentia est animae sensitivae et intellectivae; sed differunt secundum perfectum et imperfectum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensitiva educitur de potentia materiae in brutis: in nobis vero non, sed est per creationem; cum ejus essentia sit essentia animae rationalis, quae est per creationem.

Ad secundum dicendum, quod non est conveniens aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita: et ideo, licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita; ut scilicet sensus moveatur ad ea quae sunt sibi propria, et ratio ad ea ad quae ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod licet incorruptibile non sit idem cum corruptibili, tamen invenitur aliquid incorruptibile quod habet aliquam proprietatem communem corruptibili; et sic est in anima rationali: nam ipsa substantia animae est incorruptibilis, nihilominus tamen habet aliquid in se, scilicet sensitivum, quod est commune etiam corruptibili.

Ad quartum dicendum, quod licet anima sensitiva sit communis in nobis et brutis quantum ad rationem generis, tamen quantum ad rationem speciei alia est in homine et alia in brutis; et similiter alia in asino, et alia in equo et in bove; et secundum quod differunt aliqua specie, ita etiam differt in eis anima sensitiva; et ideo non sequitur, si in brutis educatur de potentia materiae, quod etiam in homine: quia in homine est altioris speciei, et est per creationem.

## QUAESTIO VI.

De corpore autem quaesitum est, utrum resurgat idem numero.

### ARTICULUS VI.

*Utrum corpus resurgat idem numero. — (4, dist. 44, quaest. 1, art. 1, quaest. 1, corp.)*

Et ostendebatur quod non. Quia, secundum Philosophum in Top., illud dicitur idem numero quod est idem proprium, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habet eadem propria, quia modo risibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, crispus, niger, et hujusmodi, quae tunc non erunt; non eadem etiam definitione; quia modo definitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non resurgat idem numero.

2. Praeterea, identitas materiae facit idem numero. Sed materia corporis resurgentis non erit eadem cum corpore quod

nunc est, cum multae formae reiterentur in ea. Ergo corpus non resurgat idem numero.

3. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de Anima, quod non est eadem statua numero quae destruitur, et de eodem aere reficitur. Pari ergo ratione corpus quod modo corrumpitur, non erit idem numero cum eo quod resurgat.

4. Praeterea, constat quod homo humanitate est homo, et una humanitate unus homo. Sed in corpore quod nunc est, et quod resurget, erunt duas humanitates; quia per mortem destruitur forma totius. Ergo erunt duo homines; et sic videtur quod corpora non resurgant eadem numero.

Contra, Job xix, 37: *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiritur identitas principiorum essentialium. Unde quodcumque principiorum essentialium, etiam in ipso individuo, varietur, necesse est etiam identitatem variari. Illud autem est essentialia cujuslibet individui quod est de ratione ipsius; sicut cuilibet rei materiali sunt essentialia materia et forma: unde si accidentia varientur et mutantur, remanentibus principis essentialibus individui, ipsum individuum remanet idem. Cum ergo principia essentialia hominis sint anima et corpus, et haec remaneant, quia resurgat eadem anima et idem corpus; dicendum, quod corpus hominis resurgat idem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falso intellectu litterae. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc et postea, et idem proprium; sed illud est idem numero quod est idem cum accidente et idem cum proprio, sicut cum subjectum est idem cum accidente, proprio, et definitione; et non illa quae habent idem accidens, idem proprium, et unam definitionem. Unde patet quod obiciens falso intellexit textum. Dato autem quod secundum illum intellectum procedat obiectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuantiibus, scilicet de dimensionibus; et erunt haec in corporibus glorificatis. Itam erit ibi idem proprium, scilicet risus; Job viii, 21: *Implebitur os tuum risu, et labia tua júbilo.* De definitione vero dicendum, quod licet resurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi quae ex se habet quod sit mortalis.

Ad secundum dicendum, quod licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quae facit principium in numero; sed una materia secundum quod est sub dimensionibus terminantibus ipsam, facit idem numero; unde licet multae formae reiterentur in anima corporis resurgentis, tamen resurgat corpus sub eisdem dimensionibus, et cum eisdem principis essentialibus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit contrarium: ipse enim vult, si statua reficiatur ex eodem aere, quod sit eadem numero. Nihilominus tamen dicendum, quod omnia artificialia ponuntur dupliciter in genere vel in specie; quia vel per materiam suam, vel per formam suam. Naturalia autem ponuntur in genere vel specie tantum per formam suam; formae autem artificiales, quia sunt accidentia, ideo oportet quod collocentur in genere vel specie per materiam; naturales vero non, quia sunt substantiales. Dico ergo, quod si consideretur statua prout ponitur in genere vel specie per materiam suam, sic reficitur eadem statua; si vero consideretur prout ponitur in genere vel specie per formam, sic dico, quod non reficitur eadem, sed alia; quia alia est forma hujus, et alia illius. In corpore autem non est sic; quia in corpore erit eadem forma.

Ad quartum dicendum, quod non sunt duae humanitates in corpore quod corrumpitur et quod resurgit, sed una: quia principia essentialia non mutantur, sed sunt eadem.

#### QUAESTIO VII.

De sacramentis vero gratiae quaesita sunt tria: 1<sup>o</sup> de sacramento confirmationis; 2<sup>o</sup> de sacramento Eucharistiae; 3<sup>o</sup> de sacramento matrimonii.

#### ARTICULUS VII.

*Utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius. — (4, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quaest. 2.)*

Circa primum quaeritur, utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius; et videtur quod non solum Episcopus, sed etiam quod quilibet sacerdos possit conferre. Constat enim quod in confirmatione confertur gratia spiritualis. Sed hujus gratiae collatio sic est ordinata, ut non possit impedi: constat autem quod per absentiam Episcoporum multoties impeditur, quia non sunt ubique praesentes. Ergo debet conferri per ministerium sacerdotum qui sunt praesentes.

2. Praeterea, sacramenta instituta sunt propter utilitatem. Ergo debent eo modo conferri quo competit utilitati omnium. Non autem competeret utilitati, si solus Episcopus conferret hoc sacramentum, in quo datur robur Spiritus sancti; quia non omnes habent opportunitatem Episcopi. Ergo debet fieri per

sacerdotes, per quos possunt omnes consequi hanc utilitatem.

3. Praeterea, constat quod sacramentum baptismi est majus quam sacramentum confirmationis. Sed baptismus potest conferri per quoslibet sacerdotes. Ergo multo magis confirmatio. In contrarium est Ecclesiae consuetudo.

Respondeo dicendum, quod proprius minister sacramenti confirmationis est Episcopus; et hoc probatur ratione et auctoritate.

Ratione quidem; quia confirmatio ad hoc fit ut homo in quadam perfectione constituatur: cum detur ad robur Spiritus sancti, ut scilicet homo ex hoc fiat fortis et robustus ad confitendum et proponendum fidem coram regibus et principibus; unde et propter hoc fit in fronte, ut non pertinescat nec confundatur proponere fidem coram omnibus et defendere. Sicut autem Dionysius dicit, tres sunt actiones hierarchicae; purgare illuminare et perficere. Purgare est proprium diaconorum; illuminare praesbyterorum, et hoc consistit maxime in Eucharistia; perficere vero est Episcoporum; et ideo omnia sacramenta quae ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem Episcopi; quae sunt collatio ordinum, consecratio virginum, vasorum, et confirmationis sacramentum. Unde alius non potest conferre confirmationis sacramentum nisi Episcopus.

Hoc etiam patet auctoritate Scripturae. Confirmatio enim successit in locum impositionis manuum: hoc autem non poterat fieri nisi per solos Apostolos; unde et per Philippum, qui praedicaverat verbum Domini in Samaria, non imponebantur manus; sed Apostoli qui erant Hierosolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem: et postea sequitur (Act. viii, 17): *Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum.* Unde, cum Episcopi succedant in locum Apostolorum, solis Episcopis debetur collatio sacramenti confirmationis.

Invenimus tamen quod aliqua quae in quadam perfectione constituunt, ex dispensatione committuntur simplicibus sacerdotibus, sicut collatio minorum ordinum, et hujusmodi; quod etiam de confirmatione fieri posset cum dispensatione, sine qua nullus debet conferre hoc sacramentum nisi solus Episcopus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia sacramenta in quibus confertur gratia spiritualis, potest conferre sacerdos; unde licet in sacramento confirmationis conferatur gratia spiritualis, non tamen competit sacerdoti, quia perfectiori modo in sacramento ordinis confertur gratia spiritualis, quod reservatur, solis Episcopis propter perfectionem in qua constituit. Nec obstat de impedimento; quia possunt recurrere ad civitates, in quibus sunt Episcopi praesentes.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod sacramentum baptismi est majus necessitate, non perfectione: et ideo propter ejus necessitatem non solum sacerdotes, sed etiam quilibet christianus potest baptizare in articulo necessitatis, ubi non habetur copia sacerdotis, servata nihilominus forma sacramenti. Confirmatio vero, quia non est adeo necessaria et constituit in quadam perfectione, ut dictum est, majoribus reservatur, scilicet solis Episcopis.

### QUAESTIO VIII.

Circa sacramentum Eucharistiae quaesita sunt duo: 1<sup>o</sup> de illis qui excluduntur a consecratione per fornicationem; 2<sup>o</sup> de illis qui excluduntur a participatione sacramenti per excommunicationem.

#### ARTICULUS VIII.

*Utrum aliquis possit audire missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. — (3 part. quæst. 82, art. 9; et 4, dist. 5, quæst. 2, art. 2, quæst. 4, corp.)*

Ad primum quaesitum est, utrum aliquis possit audire Missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. Videtur quod non possit audire sine peccato mortali. Ecclesia enim præcepit sub anathemate quod nullus audiat Missam a fornicario sacerdote. Sed facere contra hujusmodi mandatum, est peccatum mortale. Ergo etc.

Contra est quod in multis locis per mundum sustinetur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est considerandum, quod aliquid quantum ad jus naturale est per se malum, et aliquid malum est quantum ad jus positivum. Quicumque enim sacerdos in peccato mortali existens celebrat, peccat mortaliter; unde si constaret mihi cum esse in peccato mortali, et inducerem eum ad celebrandum, peccarem mortaliter: et hoc est secundum ipsum jus naturale, quia hoc est provocare eum ad peccatum mortale. Jus autem positivum addit plus, quod non solum non debeam inducere eum ad celebrandum, sed etiam si audiam ejus Missam, pecco mortaliter; quod quidem institutum est in poenam sacerdotis fornicarii.

Attendendum tamen est, quod hoc non intelligitur de quolibet sacerdote fornicario, sed de publicis fornicariis, qui proprie dicuntur publici, quando judicio et sententia Ecclesiae vocantur publici. Unde quicumque a tali fornicario publico audit Missam, peccat mortaliter.

Ad illud quod objicitur, dicendum, quod si sustinetur a praelatis, propter hoc non excusatur: quia hoc est vel propter negligentiam, vel propter miseriam et defectum ipsorum praelatorum, qui non sunt ausi corrigere alios, cum in se multa corrigenda cognoscant; vel etiam propter timorem aliquando: unde non excusantur propter hoc.

### ARTICULUS IX.

*Utrum aliquis loquendo, comedendo, seu stando cum excommunicatis, peccet mortaliter. — (4, dist. 18, quæst. 1 art. 4, quæst. 3.)*

Circa secundum quaesitum fuit, utrum aliquis loquendo, comedendo seu stando cum excommunicatis peccet mortaliter. Et videtur quod sic: quia multi magistri Doctorum et magni hoc dicunt.

2. Præterea, facere contra præcepta Ecclesiae est peccatum mortale. Sed ecclesia mandat quod nullus loquatur nec comedat cum excommunicatis. Hoc ergo qui facit, peccat mortaliter.

3. Præterea, quaedam Decretalis dicit, ubi consulebatur summus Pontifex, utrum posset participari excommunicatis, quod *hoc etiam pro vitando dispendio mortis non debet facere*; et hujus assignat causam, dicens: *quia est peccatum mortale*. Videtur ergo quod quicumque in aliquo participat cum eis, peccet mortaliter.

Contra est quod nos videmus multos perfectos viros hoc facientes, qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod aliquis per excommunicationem separatur a communione fidelium, non autem hominum, nisi per accidens: quia in tantum separatur a communione hominum, in quantum convenit separari a communione fidelium. Dico ergo, quod aliquis potest communicare seu participare cum excommunicato directe et indirecte. Directa quidem in his quae sunt fidelium: et sic ille qui hoc modo ei communicat, peccat mortaliter. Et hoc contingit tripliciter. Quia si communico secum in divinis; sicut si orem pro eo, vel audiam Missam cum eo, et in aliis spiritualibus. Item si ex contemptu; et hoc in quocumque communicat quis cum eo quasi contemnens mandatum Ecclesiae, peccat mortaliter. Item quicumque participat secum in crimine et in causa. Indirecte vero communicat quis cum eo in his quae sunt hominis, sicut in verbo, in cibo, et in his quae sunt simpliciter humanae



conversationis; et secundum hoc non peccat mortaliter, sed venialiter nisi faciat ex contemptu, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Decretistarum non est vera: quia ipsi plus assentiunt in his et sequuntur ius humanum quam divinum cum plus sit assentiendum divino quam humano: et ideo melior est opinio aliorum qui dicunt contrarium.

Ad secundum dicendum, quod communicare cum excommunicato directe, est contra praeceptum Ecclesiae, et est peccatum mortale; sed indirecte non est contra, sed praeter praeceptum Ecclesiae: et hoc non est peccatum mortale, sed veniale. Unde sciendum est, quod quaedam sunt per se malum; et haec non possunt fieri sine peccato; sicut communicare excommunicato in his quae sunt excommunicati; et ideo non possunt fieri sine peccato mortali. Quaedam vero sunt occasiones malorum tantum; et ista possunt fieri sine peccato mortali; et sic est loqui vel comedere cum excommunicatis.

Ad tertium dicendum, quod non solum quis debet subire mortem antequam peccet mortaliter, sed etiam antequam peccet venialiter: quia peccatum in quantum peccatum nunquam est eligibile: si enim esset eligibile nunquam esset peccatum; et sic non peccarem; si facerem. Et ideo per hoc non concluditur quod ideo non sit participandum eis quia est peccatum mortale et qui hoc facit, peccat mortaliter: quia etiam si esset veniale, non esset participandum eis; et tamen non peccaret mortaliter participando. Vel dicendum est, quod Decretalis illa intelligitur de illis qui directe communicant excommunicatis.

### QUAESTIO IX.

Circa sacramentum matrimonii quaesita sunt duo: 1<sup>o</sup> de maleficiis; 2<sup>o</sup> de frigidis.

#### ARTICULUS X.

*Utrum maleficia impediunt matrimonium.*

(4, dist. 34, quaest. 4, art. 3.)

Ad primum quaesitum est, utrum maleficia impediunt matrimonium; et videtur quod non. Quia opus Dei est fortius quam diaboli. Sed matrimonium est opus Dei, maleficium vero opus diaboli. Ergo matrimonium est fortius maleficio: non ergo impeditur per ipsum.

Contra, major est potestas daemnis quam hominis. Sed homo potest matrimonium impedire. Ergo et daemones.

Respondeo dicendum, quod matrimonium est quasi quoddam pactum: nam per matrimonium unus tradit potestatem sui corporis alteri ad carnalem copulam. Constat autem quod pactum de impossibili nullum est, cum nullus possit se obligare ad impossibile; et ideo quando aliquis obligat se per matrimonium ad carnalem copulam, si hoc sit ei impossibile, matrimonium nullum est.

Sed notandum est, quod impossibilitas carnalis copulae ex aliquo impedimento proveniens potest dupliciter considerari: quia vel illud impedimentum est superveniens matrimonio jam consummato, vel praecedens. Si est superveniens, tunc matrimonium jam consummatum nunquam solvitur; si vero impedimentum praecedat, tunc matrimonium nondum consummatum solvitur.

Item circa hoc sciendum, quod impedimenta huiusmodi vel sunt perpetua, vel ad tempus. Si sunt perpetua, tunc matrimonium illud simpliciter impeditur: si vero sunt temporalia, tunc matrimonium non impeditur simpliciter, sed ad tempus; ita tamen quod impedimentum in utrisque praecedat.

De maleficiis autem sciendum est, quod quidam dixerunt quod maleficium nihil est et quod hoc proveniebat ex infidelitate: quia volebant quod daemones nihil sunt nisi imaginationes hominum, in quantum scilicet homines imaginabantur eos, et ex ista imaginatione terri laedebantur. Fides vero catholica vult quod daemones sint aliquid, et possint nocere suis operationibus, et impedire carnalem copulam. Et ideo huiusmodi impedimenta si praecedant et sint perpetua, ut dictum est, simpliciter impediunt matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam diabolus est opus Dei, et non solum matrimonium; et inter opera Dei unum est fortius alio, et unum impeditur per aliud magis forte. Unde, cum diabolus sit fortius quam matrimonium, nihil prohibet, per ipsum matrimonium impediri.

#### ARTICULUS XI.

*Utrum frigiditas impediatur matrimonium.* — (4, dist. 34, art. 4, ad 3, et dist. 36, art. 1, et dist. 39, art. 4, ad 3.)

Circa secundum quaesitum est, utrum frigiditas impediatur matrimonium. Videtur quod non. Quia senes sunt frigidi, et tamen contrahunt matrimonium.

In contrarium est, quia nullus obligat se ad impossibile. Sed impossibile est frigidus carnaliter alicui copulari. Ergo si ad hoc obligant se, pactum huiusmodi nullum erit.

Respondeo dicendum, quod frigiditas eadem ratione impedit matrimonium sicut maleficium; cum sit eadem impossibilitas in utroque: nihilominus tamen differt frigidus et maleficiatus. Frigidus enim est impotens simpliciter quantum ad omnes; maleficiatus vero est quidem impotens, non tamen quoad omnes, sed quoad unam tantum. Nam maleficium consistit in imaginatione viri respectu unius mulieris; in quantum scilicet operatione daemonis fit illi abominatio alicujus mulieris, quam propter horrorem refugit et respuit. Et ideo aliter impedit frigiditas, et aliter maleficium. Nam frigiditas impedit aliquem, ita quod oportet quod remaneat absque omni spe contrahendi, si ab una impediatur. Unde si aliquando aliquis efficitur potens, oportet reintegrare primum matrimonium. Unde frigiditas solvit contractum, et impedit contrahendum. Maleficiatus vero impeditur quantum ad istam tantum; unde datur ei licentia nubendi alteri, et mulieri similiter. Unde maleficium solvit contractum, sed non dirimit contrahendum, ut jam patet.

Ad primum ergo dicendum, quod senes sunt frigidi non quidem ad actum generationis, sed ad generationem prolis: et ideo cum possint carnaliter copulari, non solvitur matrimonium. Frigiditas vero quae omnino carnalem copulam impedit, solvit matrimonium.

### QUAESTIO X.

Circa conversationem vero humanae vitae quaesita sunt quaedam per comparisonem ad proximum, quaedam vero per comparisonem ad res quae in usum hominum veniunt. Per comparisonem vero ad proximum quaesitum est de correctione fraterna; circa quam duo quaesita sunt.

#### ARTICULUS XII.

*Utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum vel fratrem suum. — (3 part., quaest. 60, art. 1, ad 1, de Mal. quaest. 3, art. 2, ad 1.)*

Primo utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum, vel fratrem suum. Videtur quod occulte; Matth. 18, 15: *Si peccaverit in te frater tuus, vade et corripie*

*eum inter te et ipsum solum.* Videtur ergo quod occulte sit corrigendus frater delinquens.

1. Contra, I ad Tim. v, 20: *Peccantem coram omnibus argue.*

2. Praeterea, aliquae constitutiones hoc habent, ut scilicet publice corrigatur.

Respondeo dicendum, quod huiusmodi correctio ex caritate debet procedere; et inde est quod dicitur fraterna correctio; et ideo oportet ordinem fraternae correctionis sumere secundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis est ut quis bono proximi praeferat commune bonum: item ut velit bonum proximi et conscientiae et famae; et in his magis velit bonum conscientiae, quando utrumque haberi non potest. Et ideo his consideratis, credo quod si esset aliquod peccatum carnale seu spirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, statim est revelandum; cum praeponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum est, bono proximi, sive sit famae sive conscientiae. Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque custodire, scilicet bonum famae et conscientiae, corrigendo occulte inter se et ipsum. Si autem ex hoc correctio non sequatur, tunc secundum ordinem Evangelii debet secum adhibere alium vel etiam referre Ecclesiae. Nihilominus tamen in hoc servandus est ordo; ut si peccatum sit publicum, publice corrigatur, si vero occultum, occulte; et ideo dicitur: *Si peccaverit in te frater tuus, id est te sciente solum etc.* quantum ad occultum; quantum vero ad publicum dicitur: *Peccantem, scilicet publice, coram omnibus argue.*

Et sic patet solutio ad primum utriusque partis.

Ad aliud vero dicendum, quod illud constitutionibus ordinatum est et servari debet in his quae vergunt in periculum et detrimentum societatis et collegii.

#### ARTICULUS XIII.

*Utrum, si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim praelato suo. — (Art. 13, 16.)*

Secundo quaeritur, utrum si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim praelato suo. Videtur quod sic. Quia facere contra ordinem Evangelii est peccatum mortale. Sed statim referre praelato est contra ordinem Evangelii. Ergo peccat mortaliter.

2. Contra est, quia hoc faciunt multi viri perfecti; qui nullo modo hoc facerent, si esset peccatum mortale.

