





THOMAE AQUINAE
—
OPUSCULA
PHILOSOPHICA
ET THEOLOGICA



2

BX890
T5
v. 2
1886

00B



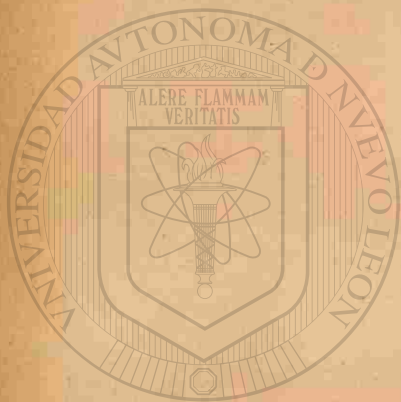
EX LIBRIS

HEMETHERI VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis



1080015598



A. M. D. G.

SANCTI THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SELECTA OPUSCULA

ACCEDUNT

QUESTIONES QUODLIBETALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

8
200
9



SANCTI THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI

OPUSCULA PHILOSOPHICA ET THEOLOGICA

AD USUM STUDIOSAE JUVENTUTIS SELECTA
ET JUXTA ORDINEM RERUM QUAE IN SCHOLIS TRACTANTUR
NUNC PRIMUM DIGESTA ET EXACTA

ACCEDUNT
QUAESTIONES QUODLIBETALES

EDITIO ACCURATE RECOGNITA
ET NORMULIS QUAESTIONUM AD SEMOLAS ADCTA
A MICHAELE DE MARIA S. I.
IN FORTIFICA UNIVERSITATE GERONIMIANA
PHILOSOPHIAE PROFESSORE

VOLUMEN SECUNDUM
SOMPTIBUS OFFICINAE DE VERONICA TRINCONI
ET ALII CONDITA



UANI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA *Capilla Alfonso
Biblioteca Universitaria*

TIFERNI TIBERINI
(CASA di Castello)
EX OFFICINA TYPOGRAPHICA S. LAZI
1886

44732

67.890
75
4.2
1886



FONDO ELETTERIO VALVERDE Y TELLEZ



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL

SEITE

OPUSCULUM XXXI.

DE REGIMINE PRINCIPUM AD REGEM CYPRI

(Escr. Ros. XX.)

DE AUTHENTIA HUIUS OPUSCULI

CRITICA DISQUISITIO

Opusculum "De Regimine Principum ad Regem Cypri", quod in Romana Editione viceesima numeratur, fuisse ab Aquinate exaratum omnes veteres ad unum testantur, notatis etiam verbis, ex quibus exordia erant.

1.^o Ut a vetustioribus incipiamus, placet in primis citare Ptolemaeum Lucensem S. Thomae discipulum, qui in sua Hist. Eccl. (Lib. 23, Cap. 13) ait: "Item tractatus de Regimine Principum, quibus auctor: Cogitant mihi, quid offerrem: Quem librum scripsit ad Regem Cypri."

2.^o Bernardus Guidonis meminit: "Tractatus de Regimine Principum ad Regem Cypri, qui incipit: Cogitant mihi quid offerrem Regi, et tradit dignum."

3.^o Apud Bartholomaeum Logothetam et Nicolai Triverni inter Angelli Doctoris Opera recemetur, "Tractatus de Regno ad Regem Cypri."

4.^o Dignus est qui prae ceteris nominetur Joannes de Colmar civitaneus S. Thomae, qui testatur Aquinatem scripsisse: "De Regimine Regum ad Regem Cypri: quod quidem opus minime complectit!"

5.^o Auctoribus nuper memoratis consentiunt Pignonus, Lullavicus Vallisolanus, S. Antoninus, Natalis Mexander et alii complures.

Haece relatum scripturam testimonio ita perspicua sunt explorata, ut nemini fess sit adducere tractatum "de Regimine Principum", qui alio nomine "de Rege et Regno", inseritur solet, inter germanae S. Thomae opera adnumerandum esse.

Nihilominus non leves exortuntur hac in re difficultates, quae in caetera fuere quamobrem nonnulli Auctores memoratam Opusculum a S. Thomae scripturis, illudque inter supposititia amandare moliti sunt. Cum enim integer tractatus quatuor complectatur libros: in tertio et quarto, talia sunt congesta historica sphacelata, quae, uti recte notavit Petrus Pellucan, fuisse ab Aquinate exolata, nempe sine magna injuria affirmant. Satis ergo visum est quibusdam totum opus alioi adscribere Auctori.

Huius conjecturae roboratus accedit argumentum, si advertatur antea Auctorem nonnulla meminisse, quae plures annos post mortem S. Thomae evenere. Etenim Lib. 3, Cap. 20 electionem memorat Rodolphi electionem Adalphi Nassavie Comitum an. 1203 et ejus occasionem ab Alberto Austriae Duce an. 1208. Haec autem facta sua aetate acclisae profertur libri Auctor, qui sane diversus a S. Thomae sit oportet, cum Aquinas mortuus sit an. 1274.

Ut haec critica quaestio rite solvatur et veterum documentorum, quae opus Aquinati tribuant, auctoritas vindicetur, affirmandum est cum P. Jacobo Echard (Scrip. Ord. Praed. T. 1, P. 536) et Natali Alexandro, quibus Bernardus de Rubis et inter recentiores Jourdain (La Philosophie de S. Thomas Lib. 1, Cap. 6) adstantur, tractatum de Regimine Principum esse in duo opuscula tribuendum, quorum primum

008935

duos priores libros, petronum duos alios continet. Secundum operum hunc procul dubio ab Aquinate abjudicandum est, quemadmodum argumenta mox recitata perspicue censent. Primum vero duos completiones priores libros S. Thomae tribuendum est, si quaedam libri secundi excipiuntur capita. Hoc testantur praecipue antiquitatis documenta ex Collicibus MSS. haec, quae citabimus inferius. Sic videtur utriusque et error eorum qui quatuor libros adscribunt S. Thomae, qui scilicet Jo. Paulus Naxarius, et eorum imitator censoria qui totum opus Auctori ab Aquinate diverso tribuunt, uti de Ambrósio Barlavera et in primis Casimiro Oudinus, qui Romae (De Supp. Eccl. T. 8) opus de Regimine Principum ad Aegidium Romanum seu de Columna pertinet. Quae in re vir sane eruditus fuit egregio falsus, cum apud omnes constet Aegidium exarasse utriusque librum de Regimine Principum, sed ab hoc Aquinatis tractatu plane diversum. Exstant quippe variae editiones libri Aegidii, qui incipit "Classis Politicorum sententia omnes principatus non esse aequaliter dignos".

Discendum ergo cum probatissimis operum S. Thomae Nonneculatoribus Iudicationem ad Regem Cyprae ad Aquinatem pertinere, eandemque ab ipso non fuisse absolutam; quemadmodum disertis verbis testatur Joannes de Columna. Hujus tractatus autem testis est erudita Richardus plura habebantur exemplaria MSS. quae hodie controversiae non mediocrem afferunt locum. In codicibus MSS. Florentinis Malice Jacoe habentur "Liber de Rege et Regno inceptus a Ven. Doctore S. Thomae de Aquino Ordinis Praedicatorum, postea completus a Fr. Ptolomeo de Lucha ejusdem Ordinis, qui postea fuit episcopus Torcelanus.

In exemplari MSS. quod Italico versum pertinet ad Alexandrum VII. P. M. post verba "Opportunitum est igitur in conversatione humana modicum delectationis pro condimento habere, ut animus hominis recreetur, quae verba continentur Lib. 2, Cap. 4; leguntur in margini "Qui fuit secundo de Rege Thomae et in fine libri quartum notitia haec addita fuerit "qui compie il quarto libro del Re e del Regno cominciato dal Venerabile Dottor S. Tommaso d'Aquino, e poscia compiato da Fr. Tolomeo da Lucca del medesimo Ordine che fu Vescovo di Torcello. — Haec exponuntur accurate a Paulo Frigerio in vita S. Thomae Italico conscriptis Lib. 4, Cap. 19, ubi narrat se recepisse ab Alexandro VII. S. P. vetus exemplar MSS. Tractatus "de Regimine Principum", ubi adnotationes memoratae reperiebantur.

Accessit Codex MSS. Barberi XI. 142 pertinet ad saeculum decimum quartum, qui Operi hunc praepositum titulum "Tractatus de Rege et Regno S. Thomae de Aquino". Opus absolvit Capite sexto libri secundi. Verum caput est, et singularis maxime pretii in hac dirimenda controversia vetustissimus Codex MSS. Vatic. latini, in quo notatur etiam nomine Heide, pro quo conscriptus fuit tractatus. Codex pertinet ad finem saeculi decimi tertii, et Julius S. Thomae opus hunc tractatum sibi inquit Liber Fratris Thomae ad Henricum Regem Cyprae. Notata dignissimum est, opus perdit ad ea usque verba "Optimum est igitur in conversatione humana modicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animus hominum recreetur, quae reperitur Lib. 2, Cap. 4, et post ea nihil ulterius addi.

Quam ad rem, ut brevi in conspectu ponatur, quae a nobis disceptata sunt, affirmandum merito putamus 1. tractatum "de Regimine Principum", qui sub nomine S. Thomae circumferatur, esse in duo Opuscula tribuendum, quorum quodlibet doctus confabulatur libris. 2. Angelicum Doctorem esse Auctorem primi Opusculi, quod non absolvit, sed usque ad Cap. 4. secundi libri summatim perdidit. 3. Ptolomeum Lucensem S. Doctoris discipulum illud absolvisse ex ipsis forsitan scriptis a Magistro suo relicta. 4. Duos posteriores libros, nimirum tertium et quartum

opus plura diversam conficere, quod inerti est Auctoris, cum Ptolomeo Lucensi non tribui posse videtur: plura enim in ipsis asseruntur, quae adversa fronte pugnant cum illis, quae Ptolomeus in sua Historia Ecclesiastica tradidit.

ARGUMENTUM OPERIS

Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum, meaeque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno scriberem: in quo et regni originem, et ea quae ad regis officium pertinent, secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogmata, et exempla laudatorum principum diligenter deponerem, juxta ingenii proprii facultatem: principum, progressum, consummationem operis ex illius expectans auxilio, qui est rex regum et Dominus dominantium, per quem reges regnant, Deus, magnus Dominus, et rex magnus super omnes deos.

LIBER PRIMUS

CAPUT I.

Quod necesse est homines simul viventes ab aliquo diligenter regi.

Principum autem intentionis nostrae hinc sumere oportet ut quid nominis regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniat ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret, nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum. Homines autem est aliquis finis, ad quem tota vita ejus et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigat ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, inquantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini

duos priores libros, petronum duos alios continet. Secundum operum hunc procul dubio ab Aquinate abjudicandum est, quemadmodum argumenta mox recitata perspicue censent. Primum vero duos completiones priores libros S. Thomae tribuendum est, si quaedam libri secundi excipiuntur capita. Hoc testantur praecipue antiquitatis documenta ex Collicibus MSS. haec, quae citabimus inferius. Sic videtur utriusque et error eorum qui quatuor libros adscribunt S. Thomae, qui scilicet Jo. Paulus Naxarius, et eorum imitator censoria qui totum opus Auctori ab Aquinate diverso tribuunt, uti de Ambrósio Barlavera et in primis Casimiro Oudinus, qui scribit De Supp. Eccl. T. 8: opus de Regimine Principum ad Aegidium Romanum seu de Columna pertinet. Quia in re vir sane eruditus fuit egregio falsus, cum apud omnes constet Aegidium exarasse utriusque librum de Regimine Principum, sed ab hoc Aquinatis tractatu plane diversum. Exstant quippe variae editiones libri Aegidii, qui incipit "Classis Politicorum sententia omnes principatus non esse aequaliter dignos".

Discendum ergo cum probatissimis operum S. Thomae Nonneculatoribus Iudicationem ad Regem Cyprae ad Aquinatem pertinere, eandemque ab ipso non fuisse absolutam; quemadmodum disertis verbis testatur Joannes de Columna. Hujus tractatus autem testis est eruditus Richardus plura habebantur exemplaria MSS. quae hodie controversiae non mediocrem afferunt locum. In codicibus MSS. Florentinis Malice Jacoe habentur: "Liber de Rege et Regno inceptus a Ven. Doctore S. Thomae de Aquino Ordinis Praedicatorum, postea completus a Fr. Ptolomeo de Lucha ejusdem Ordinis, qui postea fuit episcopus Torcelanus.

In exemplari MSS. quod Italico versum pertinet ad Alexandrum VII. P. M. post verba "Opportunitum est igitur in conversatione humana modicum delectationis pro condimento habere, ut animus hominis recreetur, quae verba continentur Lib. 2, Cap. 4; leguntur in margini "qui fuit secundo de Rege Thomae" et in fine libri quartum notitia haec addita fuerit: "qui composuit illo quarto libro del Re e del Regno cominciato dal Venerabile Dottor S. Tommaso d'Aquino, poscia compiato da Fr. Tolomeo da Lucca del medesimo Ordine che fu Vescovo di Torcello." Haec exponuntur accurate a Paulo Frigerio in vita S. Thomae Italico conscriptis Lib. 4, Cap. 19, ubi narrat se recepisse ab Alexandro VII. S. P. vetus exemplar MSS. Tractatus "de Regimine Principum", ubi adnotationes memoratae reperiebantur.

Accessit Codex MSS. Barber. XI. 142 pertinet ad sacrum doctum quartum, qui Operi hunc praepositum titulum "Tractatus de Rege et Regno S. Thomae de Aquino". Opus absolvit Capite sexto libri secundi. Verum caput est, et singularis maxime pretii in hac dirimenda controversia vetustissimus Codex MSS. Vatic. latini, in quo notatur etiam nomine Heide, pro quo conscriptus fuit tractatus. Codex pertinet ad finem saeculi decimi tertii, et Julii S. Thomae operis sic inscribitur: "Incipit Liber Fratris Thomae ad Regem Iseum Cyprae." Notata dignissimum est, opus perdit ad ea usque verba "Optimum est igitur in conversatione humana modicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animus hominum recreetur, quae reperitur Lib. 2, Cap. 4, et post ea nihil ulterius addi.

Quam ad rem, ut brevi in conspectu ponatur, quae a nobis disputata sunt, affirmandum merito putamus 1. tractatum "de Regimine Principum", qui sub nomine S. Thomae circumferatur, esse in duo Opuscula tribendum, quorum quodlibet doctus confabulatur libris. 2. Angelicum Doctorem esse Auctorem primi Opusculi, quod non absolvit, sed usque ad Cap. 4. secundi libri summatim perdidit. 3. Ptolomeum Lucensem S. Doctoris discipulum illud absolute ex ipsis Iseum scriptis a Magistro suo relicto. 4. Duos posteriores libros, nimirum tertium et quartum

opus plura diversam conficere, quod incerti est Auctoris, cum Ptolomeo Lucensi non tribui posse videtur: plura enim in ipsis asseruntur, quae adversa fronte pugnant cum illis, quae Ptolomeus in sua Historia Ecclesiastica tradidit.

ARGUMENTUM OPERIS

Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum, meaeque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno scriberem: in quo et regni originem, et ea quae ad regis officium pertinent, secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum doctam, et exempla laudatorum principum diligenter deponerem, juxta ingenii proprii facultatem: principum, progressum, consummationem operis ex illius expectans auxilio, qui est rex regum et Dominus dominantium, per quem reges regnant, Deus, magnus Dominus, et rex magnus super omnes deos.

LIBER PRIMUS

CAPUT I.

Quod necesse est homines simul viventes ab aliquo diligenter regi.

Principum autem intentionis nostrae hinc sumere oportet ut quid nominis regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniat ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret, nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum. Homines autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigat ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, inquantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini

ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia: quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praepravit cibum, tegumenta pilorum, defensionem; ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura preparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare. Ad quae praeparanda unus homo non sufficit: nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat. Amplius, aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea, quae sunt eis utilis vel nociva; sicut ovis naturaliter aestinat lupum inimicum. Quaedam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales, et alia eorum vitae necessaria. Homo autem horum, quae sunt suae vitae necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principis ad cognitionem singulorum, quae necessaria sunt humanae vitae pervenire. Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occupentur, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimiunt intuitu passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal quod gregale videtur, ut grus, formica et avis. Hoc ergo considerans Salomon in Ecclesiaste 4. 9. ait: "Melius est esse duos quam unum: habent enim emolumentum mutuo societatis." Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus, et iniquoque id quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergetur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis et conjulibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intendat. (Quod considerans Salomon dicit Prov. 11. 14): "Ubi non est gubernator, dissipabitur populus." Hoc autem rationaliter accidit: non enim idem est quod proprium et quod commune: secundum propria quidem differunt, secundum autem commune ununtur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscujusque, esse aliquid

quod movet ad bonum commune multorum: propter quod et in omnibus, quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum. In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut eor aut caput. Oportet igitur esse omni multitudine aliquid regitivum.

Contingit autem in quibusdam, quae ordinantur ad finem, et recte et non recte procedere. Quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque, quando ad finem convenientem deditur; non recta autem, quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis convenientis multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est qui sui causa est; servus autem est qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur; erit regimen injustum atque perversum: unde et Dominus talibus rectoribus comminatur per Ezechielem (cap. 34. 2) dicens: "Vae pastoribus qui pascebant semetipsos, quasi sua propria commoda quaerentes." Nonne greges a pastoribus pascentur? Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectoris quilibet bonum multitudinis sibi subjectae. Si igitur regimen injustum per unum tantum fiat, qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subjectae; talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimat, non per justitiam regit; unde et apud antiquos, potentes quique tyranni vocabantur. Si vero injustum regimen non per unum fiat, sed per plures; si quidem per paucos; "Oligarchia" vocatur, id est principatus paucorum; quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, "Democratia" nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimat divites. Sic enim et populus talis erit quasi unus tyrannus. Similiter autem et justum regimen distingui oportet. Si enim administratur per aliquam multitudinem, communi nomine "Politia" vocatur, utpote cum multitudine bellatorum in civitate vel provincia dominatur. Si vero administratur per paucos, virtuosos autem, huiusmodi regimen "Aristocratia" vocatur, id est potentatus optimas, vel optimerum,

qui propterea optimates dicuntur. Si vero justum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur: unde Dominus per Ezechielem (cap. 37, 24) dicit: "Servus meus David rex super omnes erit, et pastor unius erit omnium eorum." Ex quo manifeste ostenditur, quod de ratione regis est, quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor, commune multitudinis bonum, et non solum commodum quaerens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis; et prois generandae, et altorum hujusmodi: in uno autem dico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae: sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis; et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur; habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges, populorum patres vocantur.

Ex dieis igitur patet quod rex est, qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune regit: unde Salomon in Eccl. 5, 8, dicit: "Universas terrae rex imperat servienti."

CAPUT II.

Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum, quam per plures.

His autem praemissis requirere oportet, quid provinciae vel civitati magis expediat, utrum a pluribus regi, vel uno. Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis.

Ad hoc enim cujuslibet regentis ferri debet intentio ut ejus quod regendum suscepit, salutem procuret. Gubernatoris enim est, navem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quae dicitur pax; qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudine dissensiens sibi ipsi fit onerosa. Hoc igitur est ad quod maximo rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recta consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subiecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nul-

lus enim consilium debet de fine quem intendere debet, sed de his quae sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate, "Solliciti," inquit (Ephes. 4, 3) "sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis." Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem, quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures; sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.

Amplius. Manifestum est quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentiant. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc quod quoquo modo regere possint; quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Unius autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus, quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.

Adhuc. Ea quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae, una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam; et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura; necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.

Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod Dominus per Prophetam conqueritur, dicens (Jerem. 12, 19): "Pastores multi demoliti sunt vineam meam." E contrario vero provinciae et civitates quae sibi uno rege reguntur, pace gaudent, justitia florent, et affluentia rerum laetantur. Unde Dominus pro magno munere per Prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.

CAPUT III.

Quod sicut dominium minus optimum est, quando est justum; ita oppositum ejus est pessimum: probaturque multis rationibus et argumentis.

Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur autem politicae quidem democratia: utrumque enim, sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiae vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyrannidi, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.

Adhuc. Virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa. Multi enim congregati simul trahunt, quod divisim per partes singulariter a singulis trahi non posset. Sicut igitur utilis est virtutem ad hominem, esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum; ita magis est nocivam, si virtus operans malum sit una, quam divisa. Virtus autem injuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet. Sicut igitur in regimine justo, quanto regens est magis unum, tanto est utilis regimen, ut regnum melius est quam aristocratia, aristocratia vero quam politia; ita e converso erit et in injusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum. Magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia.

Amplius. Per hoc regimen fit injustum quod, sprato bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatam regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis injustum. Plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius: omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum. Regimen igitur tyranni est injustissimum. Similiter autem manifestum fit considerantibus divinae providentiae ordinem, quo optime universa disponit. Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quae ad bonum jurare possunt; malum autem singillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulchritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint

decenter disposita; turpitudinem autem contingit, quodcumque membrorum indecenter se habent. Et sic turpitudinem ex pluribus causis diversimode provenit; pulchritudo autem uno modo ex una causa perfecta; et sic est in omnibus bonis et malis, tamquam hoc Deo providente, ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedi igitur ut regimen justum sit unius tantum, ad hoc ut sit fortius. Quod si in injustitiam declinat regimen, expedi magis ut sit multorum, ut sit debilius, et sic invicem impediatur. Inter injusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannidis.

Idem etiam maxime apparet, si quis consideret mala quae ex tyrannis proveniunt. Quia cum tyrannus, contempto communi bono, quaerit privatam, consequens est, ut subditos diversimode gravet, secundum quod diversis passionibus subiacet ad bona aliqua affectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit; unde Salomon (Proverb. 29, 4): "Rex justus erigit terram, vir avarus destruet eam." Si vero iracundiae passioni subiacet, pro nihilo sanguinem fundit; unde per Ezech. (22, 27), dicitur: "Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem." Hoc igitur regimen fugiendum esse, Sapiens monet dicens (Ecc. 9, 18): "Longe esto ab homine potestatem habente occidendi," quia scilicet non pro justitia, sed per potestatem occidit pro libidine voluntatis. Sic igitur nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta, cum a jure disceditur; nec firmari quidquam potest, quod positum est in alterius voluntate, ne dicam litidine. Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit; quia qui plus praeseesse appetunt quam procedere, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suae iniquae dominationi praejudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur praedicti tyranni ne ipsorum subditi virtuosos effecti magnanimitatis concipiant spiritum, et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitias foedus firmetur, et pacis emolumento ad invicem gaudeant; ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quae ad foederationem hominum pertinent, ut convivia et convivias, prohibent, et cetera hujusmodi, per quae inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam non potentes aut divites fieri, quia de subditis secundum suae malitiae conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiae eis noivae reddantur.

Unde et Job (15, 21), de tyranno dicitur: "Sonitus terroris semper in auribus ejus; et cum pax sit, nullo scilicet malo ei intendant, ille semper insidias suscipitur." Ex hoc autem contingit ut dum presidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequit invident, et eam pro posse impediunt, sub tyrannos pauci virtuosos inveniuntur. Nam juxta sententiam Philosophi apud illos inveniuntur fortes viri apud quos fortissimi quique honorantur, et, ut Tullius dicit, "jacent semper et parum vigent quae apud quosque improbantur." Naturale etiam est ut homines sub timore nutriti, in servitio degenerent animam, et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strennum; quod experimento patet in provinciis quae dum sub tyrannia fuerunt. Unde Apostolus Colossen. 3, 21, dicit: "Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ne pusillo animo fiant."

Haec igitur documenta tyrannidis, rex Salomon considerans dicit (Prov. 29, 12): "Regnantes impiis ruinae hominum; quia scilicet per nequitiam tyrannorum subiecti a virtutum perfectione delinunt; et iterum dicit (ib. 29, 2): "Cum impij sumserint principatum, gemit populus quasi sub servitute ductus; et iterum (ibid. 28, 28): "Cum surrexerint impij, abscondentur homines," ut tyrannorum crudelitatem evadant. Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animae suae libidinem praesidens nihil differt a bestia: unde Salomon (ibid. 28, 15): "Leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperum." Et ideo a tyrannis se abscondunt homines, sicut a crudelibus bestiis; idemque videtur tyranno subijci, et bestiae saevient subterni.

CAPUT IV.

Quomodo variatum est dominium apud Romanos, et quod interitum apud eos magis aucta est respublica ex dominio plurium.

Qua igitur optimum et pessimum consistunt in monarchia, id est principatu unius; multis quidem propter tyrannorum malitiam redditur regia dignitas odiosa; quidam vero dum regni regis desiderant, incidunt in servitium tyrannorum; retoresque quamplures tyrannidem exercent sub praetextu regiae dignitatis. Horum quidem exemplum evidenter apparet in Romana republica. Regibus enim a populo Romano expulsis, dum regnum, vel potius tyrannicum factum ferre non possunt, instituerunt sibi consules et alios magistratus, per quos regi coeperunt et dirigi, regnum in aristocratiam commutare volen-

tes; et sicut refert Sallustius, incredibile est memoratu, quantum, adepti libertate, in brevi Romana civitas creverit. Plerumque namque contingit ut homines sub rege viventes, sequis ad bonum commune nitantur, utpote acstimates id quod ad commune bonum impendunt, non sibi ipsis conferre, sed alteri, sub cuius potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum: unde experientia videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interitum quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitates; parvaeque servitia exacta a regibus gravius ferunt quam magna onera, si a communitate civium imponantur; quod in promotione Romanae reipublicae servatum fuit. Nam plebs ad militiam scribebatur; et pro militantibus stipendia exolvebantur, in usus publicos exsolvendis non sufficeret commune aerarium, in usus publicos opes venere privatae, adeo ut praeter singulos annulos aureos, singulaeque bullas, quae erant dignitatis insignia, nihil sibi auri ipse etiam senatus reliquerit. Sed cum dissenionibus fatigabantur continuis, quae usque ad bella civilia excreverunt; quibus bellis civilibus eis libertas ad quam multum stenderant, de manibus erepta est, sub potestate Imperatorum esse coeperunt, qui se reges a principio appellari noluerunt, quia Romanis fuerat nomen regum odiosum. Horum autem quidam more regum bonum commune fideliter procuraverunt, per quorum studium Romana respublica et aucta et conservata est; plurimi vero aciem in subditos quidem tyranni, ad hostes vero affectu desides et imbecilles, Romanam reipublicam ad nihilum redegerunt. Similis etiam processus fuit in populo Hebraeorum: Primo quidem dum sub iudicibus reguntur, undique diripiebantur ab hostibus. Nam unusquisque quod bonum erat in oculis suis, hoc faciebat. Regibus vero eis divinitus datis ad eorum instantiam, propter regum malitiam, a cultu unius Dei recesserant, et finaliter ducti sunt in captivitatem. Utrique igitur pericula imminet: sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium; sive dum hoc desideratur, potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.

CAPUT V.

Quod in dominio plurium magis saepe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est.

Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est, ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur. Dissensio enim quas plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali; quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis, quod in totam communitatem desaeviat. Magis igitur praecipuum est unius regimen, quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula.

Adhuc illud magis fugiendum videtur, ex quo pluries sequi possunt magna pericula. Frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus praesidentibus divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentantibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur, ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex gubernatione multorum quam ex gubernatione unius. Amplius. Non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum, quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensio per regimen plurium, contingit saepe unum super alios superare, et sibi soli multitudinis dominium usurpare; quod quidem ex his quae pro tempore fuerunt, manifeste inspicit potest. Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum, ut in Romana republica manifeste apparet. Quae cum diu per plures magistratus administrata fuisse; exortis si-

¹ An impediuntur?

² Ad statum ex gubernatione unius.

multatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidit: et universaliter si quis praeterita facta, et quae nunc fiunt, diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur per unum. Si igitur regimen¹ quod est, optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem; tyrannis autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expeditius sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium.

CAPUT VI.

Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum.

Ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia conferenda est ei occasio ne tyrannizet, et quod etiam in hoc est tolerandus propter majus malum vitandum.

Quia ergo unius regimen praeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsam in tyrannidem converti, quod est pessimum, ut ex dictis patet; laborandum est diligenti studio ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum.

Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis ad quae huc spectat officium, promovatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. Unde Samuel Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait I Regum 18, 14: ² Quaesivit sibi Dominus virum secundum cor suum. Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temporaria potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Quae quidem et fiat in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurrere.

Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilis est remissum tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis quae sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt, praevallere non possint, et sic provocatus tyrannus, magis desaeviat. Quod si praevallere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multoties gravissimae dissensiones in

¹ An regium?

populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive dum post dejectionem tyranni erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam ut interdum dum alicujus auxilio multitudo expellit tyrannum, illo potestate accepta tyrannidem arripat, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviori servitute subditos opprimat. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior gravior fiat quam procedens, dum procedentis gravamina non deserit, et ipse ex sui cordis malitia nova excogitat; unde Syracusis quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quaedam, ut incolumis et sibi superstes esset, continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa, Puella, inquit, existens cum gravem tyrannum haberemus, mortem ejus cupiebam, quo interfecto aliquantum durior successit. Ejus quoque dominationem finire magnum existimabam. Tertium te importuniorum habere coepimus rectorem. Itaque si tu fueris assumptus, deterior in locum tuum succedet.

Et si, sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertinere tyrannum interimere, sequi pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis: cuius rei exemplum etiam in veteri testamento habetur. Nam Aioth quidam Egion regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sicut infixa in ejus femore intoremis ei factus est populi iudex. Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam dyabolis dominis reverenter subditos esse: (2 Pet.) 2. Haec est enim gratia, si propter conscientiam Dei sustineat qui tristitias patiens injuste. Unde cum multi Romani Imperatores fidem Christi persquererent tyrannice, magnaque multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo, sed mortem patienter et armati¹ sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet. Magisque Aioth iudicandus est hostem interemisisse, quam populi rectorem, licet tyrannus. Unde et in veteri testamento leguntur occisi fuisse hi qui occiderunt Joas regem Juda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorumque filii reservati² secundum legis praecipium. Esset autem hoc multitudini periculosum, et ejus rectoribus, si privata praesumptione aliquid attentarent praesidentium necem etiam tyrannorum. Plurimisque enim hujusmodi periculis magis exponuntur se mali quam boni. Malis autem solet esse grave dominium non minus regnum quam tyrannorum; quia secundum sententiam Salomonis (Prov. 20, 26): "Dissipat impios rex

¹ Ad quam tyrannum agendo.

² Ad se reservati.

³ Ad filios reservati.

sapiens. Magis igitur ex hujus praesumptione immineret periculum multitudini de amissione regis; quam remedium de subtractione tyranni.

Videtur autem magis contra tyrannorum savitiam non privata praesumptione alicquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem si ad jus multitudinis alicujus pertinet sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refragari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur: Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituentem, etiam si eodem in perpetuo se ante subjecerat; quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens, ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium superbum, quem in regem susceperant, propter ejus et filiorum tyrannidem a regno ejecerunt, substituta immo, scilicet consulari, potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis Imperatoribus Vespasiano Patri, et Tito fratri ejus successerat, dum tyrannidem exerceat, et Senatu Romano interemptus est, omnibus quae perverse Romanis fecerat, per senatusconsultum justa et salubriter in irritum revocatis. Quo factum est ut beatus Joannes Evangelista dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur. Si vero ad jus alicujus superioris pertinet multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Judaea pro Herode patre suo regnare jam coeperat, paternam malitiam imitantis, Judaeis contra eum querimoniam ad Caesarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur ablato sibi regio nomine, et mediocritate regni sui inter duos fratres suos divisa; deinde cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Caesare relegatus est in exilium apud Lugdunum Galliae civitatem. Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in operumtibus in tribulatione. Ejus enim potentia subest ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem secundum Salomonis sententiam Proverb. 12, 1: "Cor regis in manu Dei: quocunque voluerit, inclinabit illud." Ipse enim regis Assetri crudelitatem, qui Judaeis mortem parabat, in mansuetudinem vertit. Ipse est qui ita Nabuchodonosor crudelem regem convertit, quod factus est divinae potentiae praedicator. Nunc igitur, inquit, ego Nabuchodonosor laudo et magnifico et glorifico regem caeli: quia opera ejus vera, et viae ejus iudicia, et gradientes in superbia potest humiliare. Dan. 4, 34. Tyrannos vero quos reputat conversione indignos, potest auferre de medio, vel ad infimum statum reducere, secundum illud Sa-

pientis Ecl. 10, 17: "Sedem ducum superbiorum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis." Ipse est qui videns afflictionem populi sui in Aegypto, et audiens eorum clamorem, Pharaonem tyrannum deiecit cum exercitu suo in mare. Ipse est qui memoratum Nabuchodonosor prius superbientem non solum eiecit de regni solio, sed etiam de hominum consortio in similitudinem bestiae commutavit. Nec enim abbreviata manus eius est, ut populum suum a tyrannicis liberare non possit. Promittit enim populo suo per Isaiam requiem se daturum a labore et confusione, ac servitute dura, qua ante servierat: et per Ezech. 34, 10, dicit: "Liberabo meum gregem de ore eorum, et succiet pastorum qui pascent se ipsos. Sed ut hoc beneficium populo a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione incipit accipere principatum, dicens Dominus per Oseam 13, 11: "Dabo tibi regem in furore meo;" et in Job 34, 30, dicitur, quod "regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi." Tollenda est igitur culpa, ut cesset tyrannorum plaga.

CAPUT VII.

Hic quaerit sanctus Doctor, quid praecipue movere debeat regem ad regendum; utrum honor vel gloria: et ponit opiniones circa hoc, quid sit intendendum.

Quoniam autem secundum praedicta, regis est bonum multitudinis quaerere, nimis videtur onerosum regis officium, nisi ei aliquid proprium bonum ex hoc proveniat. Oportet igitur considerare, quale sit boni regis conveniens praemium.

Quibusdam igitur visum est non esse aliud nisi honorem et gloriam. Unde et Tullius de republica definit principem civitatis esse splendendam gloria: cuius rationem Aristoteles in libro Ethic. assignare videtur, quia princeps cui non sufficit honor et gloria, consequitur tyrannus efficitur. Inest enim animis omnium ut proprium bonum quaerant. Si ergo contentus non fuerit princeps gloria et honore, quaeret voluptates et divitias: et sic ad rapinas, et subditorum injurias converteretur.

Sed si hanc sententiam receperimus, plurima sequantur inconvenientia. Primo namque hoc regibus dispendiosum esset, si tot labores et sollicitudines patenterent pro mercede tam fragili. Nihil enim videtur in rebus humanis fragilius gloria, et honore favoris hominum, cum dependeat ex opinionibus hominum, quibus nihil mutabilis in vita hominum: et inde est

quod Isaias Propheta cap. 20 huiusmodi gloriam nominat forem feni. Deinde humanae gloriae cupido animi magnitudinem aufert. Qui enim favorem hominum quaerit, necesse est ut in omni eo quod dicit aut facit, eorum voluntati deserviat; et sic dum placere hominibus studet, fit servus singulorum. Propter quod et idem Tullius, in libro de Officiis, "cavendam," dicit "esse gloriae cupidinem: eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio." Nihil autem principem, qui ad bona peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo. Est igitur incompetens regis officio humanae gloriae praemium. Simul etiam est multitudini nocivum, si tale praemium statuatur principibus. Pertinet enim ad boni viri officium ut contemnat gloriam, sicut alia temporalia bona. Virtuosi enim et fortis animi est pro justitia continere gloriam, sicut et vitam: unde fit quiddam mirabile; ut, quia virtuosos actus sequitur gloria, ipsa gloria virtuosos contemnat, et ex contemptu gloriae homo gloriosus reddatur, secundum sententiam Fabii dicens: "Gloriam qui spererit, veram habebit;" et de Catone dixit Sallustius: "Quo minus petebat gloriam, tanto magis assequabatur illam;" ipsique Christi discipuli se sicut Dei ministros exhibebant per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam. Non est igitur boni viri conveniens praemium gloria, quam contemnant boni. Si igitur hoc solum bonum statuatur praemium principibus, sequitur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint, impraemiatos esse. Amplius ex cupidine gloriae periculosa mala proveniunt. Multi enim dum immoderate gloriam in rebus bellicis quaerunt, se ac suos perdidissent exercitus, libertate patriae sub hostili potestate redacta: unde Torquatus Romanus princeps in exemplum huius vitandi discriminis, filium qui contra imperium suum provocatus ab hoste juvenili ardore pugnavit, licet vicisset, occidit; ne plus mali esset in praesumptionis exemplo quam utilitatis in gloria hostis occisi. Habet etiam cupido gloriae aliud sibi familiare vitium, simulationem videlicet. Quis enim difficile est, paucisque contingit veras virtutes assequi, quibus solis honor debetur; multi gloriam cupientes, virtutum simulatores fiunt. Propter quod, sicut dicit Sallustius, "ambitio multos mortales falsos fieri coegit: aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque vultum quam ingenium habere." Sed et Salvator noster eos qui bona opera faciunt, ut ab hominibus videantur, hypocritas, id est simulatores, vocat. Sicut igitur periculosum est multi-

¹ *Al.* in exemplo.

² *Al.* falso.

³ *Al.* ut raptor.

tudini, si principis voluptates et divitias quaerat pro praemio, ne raptor et contumeliosus fiat; ita periculosum est, cum detinetur gloriae praemio, ne praesumptuosus et simulator existat.

Sed quantum ex dictorum sapientium intentione apparet, non ea ratione honorem, et gloriam pro praemio principia creverant tamquam ad hoc principaliter ferri debeat boni regis intentio; sed quia tolerabilibus est si adversus quaerat, quam si pecuniam cupiat, vel voluptatem sequatur. Hoc enim vitium virtuti propinquius est: cum gloria, quam homines cupiunt, ut ait Augustinus, nihil aliud sit quam iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Cupido enim gloriae aliquid habet virtutis vestigium, dum saltem honorum approbationem quaerit, et eis displicere recusat. Paucis igitur ad veram virtutem perveniuntibus tolerabilis videtur, si praefatur ad regimen qui vel iudicium hominum metuens, si malis manifestis retrahitur. Qui enim gloriam cupit, aut vera via per virtutis opera nititur ut ab hominibus approbetur, vel saltem dolis ad hoc contendit, atque fallacis. At qui dominari desiderat, si cupiditate gloriae carens non timeat bene iudicantibus displicere, per apertissima scelera quaerit periculisque obtinens quod diligit: unde bestias superat sive crudelitatis sive luxuriae vitis, sicut in Nerone Caesare patet; cuius, ut Augustinus dicit, tanta luxuria fuit ut nihil putaretur ab eo virile metendum: tanta crudelitas, ut nihil molle habere putaretur. Hoc autem satis exprimitur per id quod Aristoteles de magnanimo in Ethicis dicit, quod non quaerit honorem et gloriam quasi aliquid magnum, quod sit virtutis sufficiens praemium, sed nihil ultra hoc ab hominibus exigit. Hoc enim inter omnia terrena videtur esse praecipuum, ut homini ad hominum testimonium de virtute reddatur.

CAPUT VIII.

Hic declarat sanctus Doctor, qualis est verus finis regis, qui nocere ipse debet ad bene regendum.

Quoniam ergo abundans honor et hominum gloria regis sollicitudinis non est sufficiens praemium, inquirendum restat quae sit eidem sufficiens. Est autem conveniens, ut rex praemium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium expectat a domino. Rex autem populum gubernando minister Dei est, dicente Apostolo Rom. 13, 1, et 4, quod omnis potestas a Domino Deo est, et quod est Dei minister, vindex in iram ei qui male agit; et in lib. Sup. reges, Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro

suo regimine praemium expectare a Deo. Remunerat autem Deus pro suo ministerio reges interdum temporalibus bonis; sed talia praemia sunt bonis malisque communia: unde Dominus, Ezech. 27, 18: "Nabuchodonosor rex Babylonis servire fecit exercitium suum servitutis magna adversus Tyrum: et merces non est reddita ei, nec exercitui ejus de Tyro, pro servitute qua servivit mihi adversus eam," ea scilicet servitute qua potestas, secundum Apostolum, "Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit;" et postea de praemio subdidit: "Propterea haec dicit Dominus Deus: Ecce ego dabo Nabuchodonosor regem Babylonis in terra Aegypti, et diripiet spolia ejus, et erit merces exercitui ejus." Si ergo reges iniquos contra Dei hostes pugnantes, licet non intentione serviendi Deo, sed sua odia et cupiditates exequendi, tanta mercede Dominus remunerat, ut de hostibus victoriam tribuat, regna subiciat, et spolia diripienda proponat; quid faciet bonis regibus, qui pia intentione Dei populum regunt, et hostes impugnant? Non quidem terrenam, sed aeternam mercedem eis promittit, nec in alio quam in se ipso, dicente Petro pastoribus populi Dei 1 Pet. 5, 3: "Pascite qui in vobis est gregem Domini... et cum venerit Princeps pastorum, id est rex regum Christus, peractis immarcescibile gloriae coronam;" de qua dicit Isa 38, 5: "Erit Dominus sortum exultationis et diadema gloriae populo suo." Hoc autem ratione manifestatur. Est enim meritibus omnium ratione utentium inditum, virtutis praemium beatitudinem esse. Virtus enim uniuscujusque rei describitur quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire, quod est maxime desiderio inditum. Hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle. Hoc igitur praemium virtutis convenienter expectatur, quod hominem beatum facit. Si autem bene operari virtutis est opus; regis autem opus est bene regere subditos; hoc etiam erit praemium regis, quod enim faciat esse beatum. Quid autem hoc sit, hinc considerandum est. Beatitudinem quidem dicimus ultimum desiderium finem. Neque enim desiderii motus usque in infinitum procedit; esset enim inane naturae desiderium, cum infinita pertransiri non possent. Cum autem desiderium intellectualis naturae sit mixtalis boni; hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepto nullum bonum restat quod amplius desiderari possit: unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehensum. Tale autem non est aliquid bonum terrenum; nam qui divitias habent, amplius habere desiderant: et simile patet in ceteris. Et si ampliora non quaerunt, desiderant tamen ut ea permanent, vel alia in locum eorum succedant: nihil enim permanens

invenitur in rebus terrenis. Nihil igitur terrenum est, quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquid beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens praeium.

Adhuc. Cujuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet: quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adunctione meliorum; pejora vero, si deterioribus miscentur: si enim argento miscetur aurum, argentum fit melius, quod ex plumbi admixtione impurum efficitur. Constat autem terrena omnia esse infra mentem humanam; beatitudo autem est hominis finalis perfectio, et bonum, completum, ad quod omnes pervenire desiderant. Nihil igitur terrenum est, quod hominem possit beatum facere. Nec igitur terrenum aliquid est praemium regis sufficiens. "Non enim," ut Augustinus dicit (de civit. Dei lib. 5, cap. 26): "christianos principes¹ ideo felices dicimus, quia diutius imperarunt, vel imperatores filios morte placida reliquerunt, vel hostes republicae domuerunt,² vel cives adversum se insurgentes et caecava³ et opprimere poterant.... Sed felices eos dicimus, si juste imperant.... si malunt cupiditatibus potius, quam gentibus quibuslibet imperare; si omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem sollicitatis aeternae.... Tales Imperatores christiano felices dicimus interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectatum advenerit." Sed nec aliquid aliud creatum est, quod beatum hominem faciat, et possit regi decerni pro praemio. Tendit enim uniuscujusque rei desiderium in suum principium, a quo esse⁴ suum causatur. Causa vero mentis humanae non est aliud quam Deus, qui cum ad suam imaginem facit. Solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest, et facere hominem beatum, et esse regi conveniens praemium.

Amplius. Mens humana universalis boni cognoscitiva est per intellectum, et desiderativa per voluntatem. Bonum autem universale non invenitur, nisi in Deo. Nihil ergo est quod possit hominem beatum facere, ejus implendo desiderium, nisi Deus, de quo dicitur in Ps. 102, 5: "Qui replet in bonis desiderium tuum." In hoc ergo rex suum praemium statuere debet. Hoc igitur considerans David rex dicebat Ps. 74, 24: "Quid mihi est in caelo, et a te quid volui super terram? Cui quaestioni postea respondens, subjungit: "Mihi autem adhaerere Deo bonum est, et ponere in Domino Deo spem meam." Ipse enim est qui dat salutem regibus, non solum temporalem, qua communitur salvat homines et jumenta, sed

¹ Verbo ideo felices dicimus supplimus ex Augustino.

² Al. dimoverant.

³ Al. suum principium causatur.

etiam eam de qua per Isa. 51, 6, dicit: "Salus autem mea in sempiternum erit:," qua homines salvat, eos ad aequalitatem Angelorum perducat.

Sic igitur verificari potest, quod regis praemium est honor et gloria. Quis enim mundanus et caducus honor huic honori similis esse potest, ut homo sit civis et domesticus Dei, et inter Dei filios computatus, et haereditatem regni caelestis assequatur cum Christo? Hic est honor quem concupiscens et admirans rex David dicebat, Psal. 138, 17: "Nimis honorati sunt amici tui, Deus." Quae insuper humanae laudis gloria huic comparari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interiori conscientiae testimonio producit, et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram Angelis Dei? Qui autem hanc gloriam quaerunt, eam inveniant, et quam non quaerunt gloriam hominum, consequuntur, exemplo Salomonis, qui non solum sapientiam, quam quaesivit, accepit a Domino, sed factus est super reges alios gloriosus.

CAPUT IX.

Hic declarat sanctus Doctor, quod praemium regum et principum tenet supremum gradum in beatitudine caelesti: et hoc multis rationibus ostenditur, et exemplis.

Considerandum autem restat ulterius, quod et eminentem obtinebunt caelestis beatitudinis gradum, qui officium regum digne et laudabiliter exequantur. Si enim beatitudo virtutis est praemium; consequens est ut majori virtuti major gradus beatitudinis debeatur. Est autem praecipua virtus qua homo aliquis non solum se ipsum, sed etiam alios dirigere potest: et tanto magis, quanto placium est regitiva: quia et secundam virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur, quanto plures vincere potest, aut pondera plura levare. Sic igitur major virtus requiritur ad regendam domesticam familiam quam ad regendum se ipsum, multoque major ad regimem civitatis et regni. Est igitur excellentis virtutis bene regum officium exercere. Debetur igitur ei excellens in beatitudine praemium.

Adhuc. In omnibus artibus et potentis laudabiliores sunt qui alios bene regunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent. In speculativis enim majus est veritatem aliis docendo tradere, quam quod ab aliis docetur, capere posse; in artificis etiam majus aestimatur, majorique conducitur pra-

tiō architector qui aedificium disponit, quam artifex qui secundum ejus dispositionem manualiter operatur: et in rebus bellicis majorem gloriam de victoria consequitur prudentia ducis quam militis fortitudo. Sic autem se habet rector multitudinis in his quae a singulis secundum virtutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis, et architector in aedificiis, et dux in bellis. Est igitur rex majori pretio¹ dignus, si bene subjectos gubernaverit, quam aliqui subditorum, si sub rege bene se habuerit.

Amplius. Si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, majoris virtutis esse videtur, quod majus bonum per eam aliquis operetur. Majus autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius: unde interdum malum unius suscinetur, si in bonum multitudinis cedat; sicut occiditur latro, ut pax multitudinē detur: et ipse Deus mala esse in mundo non sinit, nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium, ut bonum multitudinis studiosè procuret. Majus igitur praemium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro bona actione.

Hoc autem manifestus fiet, si quis magis in speciali consideret. Laudatur enim ab hominibus quaevis privata persona, et a Deo computatur in praemium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si alicui qualitercumque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et praemiandus a Deo, qui totam provinciam facit pacè gaudere, violentias cohibet, justitiam servat, et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et praeceptis? Hinc etiam magnitudo regiae virtutis apparet quod praecipuae Dei similitudinem gerit, dum agit in regno, quod Deus in mundo: unde in Exod. 22, iudices multitudinis, dñi vocantur. Tanto autem est aliquid Deo acceptius, quanto magis ad ejus imitationem accedit: unde et Apostolus monet Ephes. 5, 1: "Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi." Sed si secundum sapientis sententiam, omne animal diligit simile sibi, secundum quod causae aequaliter similitudinem habent consati; consequens igitur est, bonos reges Deo esse acceptissimos et ab eo maxime praemiandos. Simul etiam, ut Gregorii verbis utar, "quid est tempestas maris nisi tempestas mentis? Quietis autem mare recte navem etiam imperitus dirigit; turbato autem mare tempestatis fluctibus etiam peritus nauta confunditur: unde et plerumque in occupatione regiminis ipse quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur." Valde enim

¹ Al. Sequitur.
² An legendas, praemio?

difficile est, si, ut Augustinus dicit, inter linguas sublimitatum et honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerint. Et in Eccli. 31, 8, dicitur: "Beatus vir... qui post aurum non abiit; nec speravit in pecuniae thesauris: qui potuit, impune transgredi, et non est transgressus; et facere mala, et non fecit." Ex quo quasi in virtutis opere probatus invenitur fidelis. Unde secundum Biantis proverbium principatus virum ostendit. Multi enim ad principatus culmen pervenientes, a virtute delinunt, qui dum in statu essent infimo, virtuosì videbantur. Ipsa igitur difficultas quae principibus imminet ad bene agendum, eos facit majori praemio dignos; et si aliquando per infirmitatem peccaverint, apud homines excusabiliores redduntur, et facilius a Deo veniam promerentur; si tamen, ut Augustinus ait, pro suis peccatis humilitatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolari non negligunt. In cujus rei exemplum de Achab rege Israel, qui multum peccaverat, Dominus ad Eliam dixit (3 Reg. 21, 29): "Quia humilitas est mei causa, non inducam hoc malum in diebus suis."

Non solum autem ratione ostenditur quod regibus excellens praemium debetur, sed etiam auctoritate divina firmatur. Dicitur enim in Zach. 12, quod in illa beatitudinis die qua erit Dominus protector habitantibus in Jerusalem, idest in visione pacis aeternae, aliorum domus erunt sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt, et regnabunt cum Christo, sicut membra eum capite. Sed domus David erit sicut domus Dei: quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in praemio Deo propinquius erit, et inhaerebit. Hoc etiam fuit apud gentes aequaliter somnium, dum civitatum rectores atque servatores in deos transformari putabant.

CAPUT X.

Quod rex et princeps studere debet ad bonum regimen propter bonum sui ipsius, et utile quod inde sequitur; cujus contrarium sequitur regimen tyrannicum.

Cum regibus tam grande in caelestis beatitudine praemium proponatur, si bene in regendo se habuerint; diligenti cura se ipsos observare debent, ne in tyrannidem convertantur. Nihil enim eis acceptabilius esse debet, quam quod ex honore regio, quo sublimantur in terris, in caelestis regni gloriam transferantur. Errant vero tyranni, qui propter quaedam terrena commoda justitiam deserunt; qui tanto privataut praemio, quod

adipisci poterat justo regendo. Quam autem stultum sit pro hujusmodi parvis et temporalibus bonis maxima et sempiterna perdere bona, nullus nisi stultus aut infidelis ignorat. Adde- dum est etiam, quod haec temporalia commoda, propter quas tyranni justitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regi- bus, dum justitiam servant. Primo namque inter mundana omnia nihil est quod amicitiae dignae praefarendum videatur. Ipsa namque est, quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est qua omnes indigent in quibuscumque negotiis peragendis: quae nec prosperis impor- tune se ingerit, nec desertit in adversis. Ipsa est quae maximas delationes affert intantum, ut quaecumque delectabilia in taedium sine amicis vertantur. Quaelibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor: nec est alicujus tyranni tanta crudelitas ut amicitiam non delectetur. Dionysius enim Syracusa- norum tyrannus cum duorum amicorum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is qui occidendus erat, in- dacias impetravit ut domum profectus res suas ordinaret; alter vero amicorum sese tyranno obsidem pro ejus reditu dedit. Appropinquante autem promisso die, nec illo redeunte, unus- quisque fidejussorem suavitatis arguebat. At ille nihil se me- tuere de amici constantia praedicebat. Eadem autem hora, qua fuerat occidendus, rediit. Admirans autem anborum animum tyrannus, supplicium propter fidem amicitiae remisit, insuper rogans ut eum tertiam reciperent in amicitiae gradu. Hoc autem amicitiae bonum quamvis desiderent tyranni, consequi tamen non possunt. Dum enim commune bonum non quaerunt, sed proprium, fit parva vel nulla communitio eorum ad subditos. Omnis autem amicitia super aliquo communione firmatur. Eos enim qui conveniunt vel per naturae originem, vel per morum similitudinem, vel per cujuscumque societatis communionem, videmus amicitia conjungi. Parva igitur, vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi; simulque dum subditi per tyrannicam injustitiam opprimuntur, et se amari non sentiunt sed contemni, nequaquam amant. Nec habent tyranni unde de subditis conquerratur, si ab eis non diliguntur, quia nec ipsi tales se ipsi exhibent ut diligere ab eis debeant. Sed boni reges dum communi profectum studioso intendunt, et opum studio subditi plura commoda se assequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant: quia et hoc est majoris malitiae, quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici, et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit ut bonorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant. Cujus exemplum in Julio Caesare ap- paret, de quo Suetonius refert, quod milites suos usque adeo

diligebat, ut audita quorundam caede, capillos et barbam anto non demperit quam vindicasset: quibus rebus devotissimos sibi et strenuissimos milites reddidit; ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare ad- versus Caesarem vellent, recusarent. Octavianus etiam Au- gustus qui modestissime imperio usus est, intantum diligebatur a subditis, ut plerique morientes, victimas quas deoverant, immolari mandarent, quia eum superstitem reliquissent. Non est ergo facile ut principis pertubetur dominium, quem tanto consensu populus amat: propter quod Salomon dicit Prov. 29, 14: "Rex qui iudicat in justitia pauperes, thronus ejus in aeter- num firmabitur." Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest; cum sit multitudini odiosum. Non potest enim diu conservari, quod votis multorum repugnat. Vix enim a quoquam praesens vita transigitur, quin aliquas adversitates pa- tiatur. Adversitatis autem tempore occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi; et ubi adsit occasio, non desit ex multis vel unus qui occasione non utatur. Insurgentem autem populus votive prosequitur: nec de facili carebit effecta quod eum favore multitudinis attentatur. Vix ergo potest contin- gere, quod tyranni dominium protendatur in longum.

Hoc etiam manifeste patet, si quis consideret, unde tyranni dominium conservatur. Non enim conservatur amore, cum parva vel nulla sit amicitia subjectae multitudinis ad tyran- num, ut ex praehabitis patet. De subditorum autem fide tyran- nis confidendum non est. Non enim invenitur tanta virtus in multis, ut fidelitatis virtute repraemantur, ne indebitae servitutis iugum, si possint, excutiant. Fortassis autem nec fidelitatis contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si ty- rannicae nequitiae qualitercumque obvietur. Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur: unde et timere se a subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile fundamentum, nam qui timore subdantur, si occurrat occasio, quo possint impunitatem sperare, contra praesidentes insurgant eo ardentius, quo magis contra voluntatem ex solo timore cohilabentur; sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit, impetuosius fluit. Sed nec ipse timor caret periculo, cum ex nimio timore plerique in desperationem inci- derent. Salutis autem desperatio quidam ad quaelibet atten- tanda praecipitat. Non potest igitur tyranni dominium esse diurnum.

Hoc etiam non minus exemplis quam rationibus apparet, Si quis enim antiquorum gesta et modernorum eventos conside- ret, vix inveniet dominium tyranni alicujus diuturnum fuisse. Unde et Aristoteles in sua Politica multis tyrannis enumeratis, omnium demonstrat dominium brevi tempore fuisse finitum;

quorum tamen aliqui diutius praefuerunt, quia non solum in tyrannide excedebant, sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam.

Adhuc autem hoc magis fit manifestum ex consideratione divini iudicii. Ut enim in Job 34, 30, dicitur, "Regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi." Nullus autem verus hypocrita dici potest, quam qui regis assumit officium, et exhibet se tyrannum. Nam hypocrita dicitur qui alterius representat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus praefici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata. Talis autem poenitentia in Scripturis ira Dei consuevit nominari. Unde per Oseae 13, 11, Dominus dicit: "Dabo vobis regem in futuro meo." Infelix est autem rex qui populo in furore Dei conceditur. Non enim ejus stabile potest esse dominium: quia "non obliviscetur misereri Deus, nec continebit in ira sua misericordias suas;" (Psal. 76, 10); quinimo per Joel. 11, 13, dicitur, quod est "patiens, et multae misericordiae, et praestabilis super malitia." Non igitur permittit Deus cum regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos indictam populo, per eorum dejectionem tranquillitatem inducat. Unde Ezech. 10, 17, dicitur: "Sedes ducum superborum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis."

Experimento etiam magis apparet, quod reges per justitiam magis adipiscuntur divitias quam per rapinam tyranni. Quia enim dominum tyrannorum subjectae multitudinum displicet, ideo opus habent multos habere satellites, per quos contra subditos turbis reddantur; in quibus necesse est plura expendere, quam a subditis rapiant. Regum autem dominum quod subditis placeat, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habet, in quibus expendere opus non est; sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant, quam tyranni diripere possint; et sic impletur quod Salomon dicit Prover. 11, 24: "Alii, scilicet reges, dividunt propria, benefaciendo subjectis, et diutiores fiunt; alii, scilicet tyranni, rapiunt non sua, et semper in egestate sunt." Similiter autem justo Dei contingit iudicio, ut qui divitias injuste congregant, inutiliter eas dispergant, aut etiam juste auferantur ab eis. Ut enim Salomon dicit Eccle. 5, 9: "Avarus non implebitur pecunia; et qui amat pecunias, fructum non capiet ex eis;" quinimo, ut Prover. 15, 27, dicit, "conturbat domum suam qui sectatur avaritiam." Regibus vero qui justitiam quaerunt, divitiae adduntur a Deo; sicut Salomon, qui dum sapientiam quaesivit ad faciendam iudicium, promissionem de abundantia divitiarum accepit.

De fama vero superfluum videtur dicere. Quis enim dubitet bonos reges non solum in vita, sed magis post mortem quodammodo laudibus hominum vivere, et in desiderio haberi;

malorum vero nomen aut statim defecere, vel si excellentes in malitia fuerint, cum detestatione eorum rememorari? Unde Salomon dicit Proverb. 10, 7: "Memoria justi cum laudibus, nomen autem impiorum putrescet;" quia vel deficit, vel remanet cum foetore.

CAPUT XI.

Quod bona etiam mundana, ut sunt divitiae, potestas, honor, et fama, magis proveniunt regibus quam tyrannis; et de malis quae incurruunt tyranni etiam in hac vita.

Ex his ergo manifestum est quod stabilitas potestatis, divitiae, honor et fama magis regibus quam tyrannis ad votum proveniunt; propter quae tamen indebite adipiscenda declinat in tyrannidem princeps. Nullus enim a justitia declinat nisi cupiditate alicujus commodi tractus. Privatim insuper tyrannus excellentissima beatitudine, quae regibus debetur pro praemio; et quod est gravius, maximum tormentum sibi acquirit in poenis. Si enim qui unum hominem spoliat vel in servitutem redigit vel occidit, maximum poenam meretur; quantum quidem ad iudicium hominum mortem, quantum vero ad iudicium Dei damnationem aeternam; quanto magis putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium libertatem laborat, pro libere voluntatis suae quoscumque imperfici? Tales insuper raro poenitentem; vultu inflati superbiae, merito peccatorum a Deo deserti, et adulationibus hominum delibati, rarius digne satisfacere possunt. Quando enim restituent omnia quae praeter justitiam delictum abstulerunt? Ad quae tamen restituenda nullus dubitat eos teneri. Quando recompensabunt eis quos oppresserunt, et injuste qualitercumque laeserunt? Adiciunt autem ad eorum impoententiam, quod omnia sibi licita aestimant quae impia sine resistetia facere poterunt: unde non solum emendare non satagunt quae male fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posterum; et sic non solum suorum factorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus apud Deum peccandi occasione reliquerunt. Agravatur etiam eorum peccatum ex dignitate suscepti officii. Sicut enim terrenus rex gravius puniunt suos ministros, si invenit eos sibi contrarios; ita Deus magis puniunt eos quos sui regiminis executores et ministros facit, si nequiter agant. Dei iudicium in amaritudinem convertentes. Unde et in libro Sapientiae 6, 5, ad reges iniquos dicitur: "Quoniam

cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis, neque custodistis legem iustitiae, nec secundum voluntatem Dei ambulastis; horrende et cito apparebit vobis: quoniam iudicium durissimum his qui praesunt fiet. Xixigua enim concedite misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur. Et de Nabuchodonosor per Isa. 14, 15, dicitur: "Ad infernum detrahens in profundum lacu. Qui te viderint, ad te inclinabuntur, teque prospicient, quasi profundius in poenis submersum. Si igitur regibus abundant temporalia bona et proveniunt, et excellens beatitudinis gradus praeparatur a Deo; tyranni autem a temporalibus bonis quae capiunt, plerumque frustrantur, multis insuper periculis subjacentes, et quod eo amplius, bonis aeternis privantur, ad poenas gravissimas reservati; vehementer studendum est his qui regendi officium suscipiunt, ut reges se subditis praebant, non tyrannos. De rege autem quid sit, et quod expediat multitudini regem habere; adhuc autem quod praesidi expediat se regem multitudini exhibere subjectae, non tyrannum; tanta a nobis dicta sint.

CAPUT XII.

Procedit ad ostendendum regis officium: ubi secundum eiam naturas ostendit regem esse in regno, sicut anima est in corpore, et sicut Deus est in mundo.

Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regni officium, et qualem oporteat esse regem. Quia vero ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus; optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimines et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particularis autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine: qui et hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et ceterae vires animae a ratione reguntur; et sic quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. Sed quia sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale, in multitudine vivens; similitudo

¹ Al. iustitiae nostrae.

² Al. in bis.

divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc, quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis, dum, et in quibusdam animalibus quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur: non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae. Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore animae, et sicut Deus in mundo. Quae si diligenter recogitet; ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.

CAPUT XIII.

Assumit ex hac similitudine modum regiminis, ut sicut Deus unamquamque rem distinguit quodam ordine, et propria operatione et loco, ita rex subditos suos in regno: et eodem modo de anima.

Oportet igitur considerare, quid Deus in mundo faciat: sic enim manifestum erit, quid imminet regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit; alterum quo mundum institutum gubernat. Haec etiam duo opera anima habet in corpore. Nam primo quidem virtute animae informatur corpus; deinde vero per animam corpus regitur et movetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium: unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regiminis regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit: non enim omnes regnum aut civitatem instituant, in quo regnant; sed regno ac civitati jam institutis regiminis curam impendant. Est autem considerandum, quod nisi praecessisset qui institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni. Sub regis enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni: nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Ninivem, et Romulus Romam. Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet, ac eis utatur ad quod sunt constituta. Non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit, si institutionis ratio ignoretur. Ratio autem institu-

cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis, neque custodistis legem iustitiae, nec secundum voluntatem Dei ambulastis; horrende et cito apparebit vobis: quoniam iudicium durissimum his qui praesunt fiet. Xixigua enim concedite misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur. Et de Nabuchodonosor per Isa. 14, 15, dicitur: "Ad infernum detrahens in profundum lacus. Qui te viderint, ad te inclinabuntur, teque prospicient, quasi profundius in poenis submersum. Si igitur regibus abundant temporalia bona et provenerint, et excellens beatitudinis gradus praeparatur a Deo; tyranni autem a temporalibus bonis quae capiunt, plerumque frustrantur, multis insuper periculis subjacentes, et quod eo amplius, bonis aeternis privantur, ad poenas gravissimas reservati; vehementer studendum est his qui regendi officium suscipiunt, ut reges se subditis praebant, non tyrannos. De rege autem quid sit, et quod expediat multitudini regem habere; adhuc autem quod praesidi expediat se regem multitudini exhibere subjectae, non tyrannum; tanta a nobis dicta sint.

CAPUT XII.

Procedit ad ostendendum regis officium: ubi secundum eiam naturas ostendit regem esse in regno, sicut anima est in corpore, et sicut Deus est in mundo.

Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regis officium, et qualem oporteat esse regem. Quia vero ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus ut secundum rationem operari possimus; optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimines et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particularis autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine: qui et hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et ceterae vires animae a ratione reguntur; et sic quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. Sed quia sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale, in multitudine vivens; similitudo

¹ Al. iustitia nostrae.

² Al. in bis.

divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc, quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis, dum, et in quibusdam animalibus quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur huius regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur: non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae. Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore animae, et sicut Deus in mundo. Quae si diligenter recogitet; ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos, qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.

CAPUT XIII.

Assumit ex hac similitudine modum regiminis, ut sicut Deus unamquamque rem distinguit quodam ordine, et propria operatione et loco, ita rex subditos suos in regno: et eodem modo de anima.

Oportet igitur considerare, quid Deus in mundo faciat: sic enim manifestum erit, quid imminet regi faciendum. Sunt autem universaliter consideranda duo opera Dei in mundo: unum quo mundum instituit; alterum quo mundum institutum gubernat. Haec etiam duo opera anima habet in corpore. Nam primo quidem virtute animae informatur corpus; deinde vero per animam corpus regitur et movetur. Horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium: unde ad omnes reges pertinet gubernatio, et a gubernationis regiminis regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit: non enim omnes regnum aut civitatem instituant, in quo regnant; sed regno ac civitati jam institutis regiminis curam impendant. Est autem considerandum, quod nisi praecessisset qui institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni. Sub regis enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni: nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Ninivem, et Romulus Romam. Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet, ac eis utatur ad quod sunt constituta. Non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit, si institutionis ratio ignoretur. Ratio autem institu-

tionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est: in quo primo consideratur ipsarum rerum productio, deinde partium mundi ordinata distinctio. Ulterius autem singulis mundi partibus diversae rerum species distributae videntur, ut stellae caelo, volucres aeri, pisces aquae, animalia terrae: deinde singulis ea quibus indigent, abundanter divinitus provisae videntur. Hanc autem institutionis rationem Moyses subtiliter et diligenter expressit. Primo enim rerum productionem proponit dicens: "In principio creavit Deus caelum et terram." Deinde secundum ordinem convenientem omnia divinitus distincta esse denuntiat, videlicet diem a nocte, a superioribus inferiora, mare ab arida. Hinc caelum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, animalibus terram ornatae refert: ultimo assignatum hominibus terrae animaliumque dominium. Usus vero plantarum tam ipsis quam animalibus ceteris ex providentia divina denuntiat. Institutor autem civitatis et regni de novo producere homines, et loca ad inhabitandum, et cetera vitae subsidia non potest; sed necesse habet his uti quae in natura praexistunt, sicut etiam ceterae artes operationis suae materiam a natura accipiunt, ut fabri ferrum, aedificator ligna et lapides in artis usum assumunt.

Necesse est igitur institutori civitatis et regni primum quidem congruum locum eligere qui salubritate habitatores conservet, libertate ad victum sufficiat, amoenitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat. Quod si aliquid de dicta opportunitate deficiat, tanto locus erit convenientior, quanto plura vel magis necessaria de praedictis habuerit. Deinde necesse est ut locum electum institutor civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quae perfectio civitatis aut regni requirit: puta, si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris; ubi constituenda sunt studia litterarum, ubi exercitia militum, ubi negotiatorum conventus, et sic de aliis quae perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera detur, providere oportet quis locus sit sacris, quis juri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendum est ut singula necessaria suppetant secundum uniuscujusque constitutionem et statum: aliter enim nequaquam possit regnum vel civitas commanere.

Haec igitur sunt, ut summarie dicatur, quae ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni, ex similitudine institutionis mundi assumpta.

CAPUT XIV.

Quis modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinae: qui quidem modus gubernandi a gubernatione navis sumpsit initium: ubi et ponitur comparatio sacerdotalis domini et regalis.

Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est. Est tamen praecogitandum, quod gubernare est, id quod gubernatur, convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur, dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum; ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illaesan, sed quod ulterius ad finem perducatur. Si vero aliquid esset cuius finis non esset, extra ipsum ad hoc solum intendere gubernatoris intentio, ut rem illam in sua perfectione conservaret illaesan. Et quamvis nihil tale invenitur in rebus post ipsum Deum, qui est omnibus finis; erga id tamen quod ad extraneum ordinatur, multipliciter cura impenditur a diversis. Nam forte alius erit qui curam gerit ut res in suo esse conservetur; alius autem, ut ad altiore perfectionem perveniat: ut in ipsa navi, unde gubernationis ratio assumitur, manifeste apparat. Faber enim lignarius curam habet restaurandi, si qui collapsus fuerit in navi; sed nauta sollicitudinem gerit ut nave perducatur ad portum: sic etiam contingit in homine. Nam medicus curam gerit ut vita hominis conservetur in sanitate; oeconomus, ut suppetat necessaria vitae; doctor autem curam gerit ut veritatem cognoscat; institutor autem morum, ut secundum rationem vivat. Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficeret homini curae praedictae. Sed est quoddam bonum extraneum homini, quando mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem; quae, ut Apostolus ait 2 ad Corinth. 5, 6: "quando sumus in corpore, peregrinamur a Domino." Unde homo christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita, et qui pro ea assignanda Spiritus sancti arriam accepit, indiget alia spirituali cura, per quam dirigatur ad portum salutis aeternae. Haec autem cura per ministros Ecclesiae Christi fidelibus exhibetur. Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens; et regendae multitudinis finis ultimus

esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret, et in eo permaneret. Et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis vita et sanitas corporis; medicus esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oeconomicus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatae, vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis. Hujus autem signum est quod hi soli partes sint multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent; animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent; sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra jam diximus; oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Si quidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille ad quem pertinet ultimus finis imperato operantibus ea, quae ad finem ultimum ordinantur; sicut gubernator, ad quem pertinet navigationem disponere, imperat ei qui navem constituit, qualem navem navigationi aptam facere debeat; civilis autem qui utitur armia, imperat fabro qualia arma fabricet. Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, juxta illud Apostoli Rom. 6. 23: "Gratia Dei, vita aeterna;" perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo, sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Jesum Christum, qui homines filios Dei faciens in caelestem gloriam introduxit. Hoc igitur est regimen ei traditum quod non corrumpetur; propter quod non solum Sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicitur Jerem. 23, 5: "Regnabit rex, et sapiens erit." Unde ab eo regale sacerdotium derivatur: et, quod est

amplius, omnes Christi fideles, in quantum sunt membra ejus, reges et sacerdotes dicuntur. Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue immo Sacerdoti successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subditi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium, et ejus imperio dirigi. Quia igitur sacerdotum gentium, et totus divinarum cultus erat propter temporalia bona conquiritur, quae omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cujus regi cura incumbit; convenienter sacerdotes gentium regibus subdebantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a daemonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda; inde et in lege veteri sacerdotes regibus legantur fuisse subjecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti. Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est ut in Romana urbe, quam Deus praeviderat christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim incloresceret, ut civitatum rectores sacerdotibus subjacerent. Sicut enim Valerius Maximus refert, "omnis post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summae majestatis decus conspici voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum habitura regimen aestimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata." Quia vero etiam futurum erat ut in Gallia christiani sacerdoti plurimum vigeret religio, divinitus est permissum ut etiam apud Gallos gentiles sacerdotes, quod Druidas nominabant, totius Galliae jus definirent, ut refert Julius Caesar in libro, quem de Bello Gallico scripsit.

CAPUT XV.

Quod sicut ad ultimum finem consequendum requiritur ut rex subditos suos ad vivendum secundum virtutem disponat, ita ad fines meliores; et ponitur hic quae sunt illa quae ordinant ad bene vivendum, et quae impediunt; et quod relictum rex apponere debet circa dicta impedimenta.

Sicut autem ad vitam quam in caelo speramus beatam ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt:

ita ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facultas vel eruditio. Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet, praesse debet his qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio; manifestum ex dictis fit, quod rex sicut domino et regimini quod administratur per sacerdotis officium, subdi debet, ita praesse debet omnibus humanis officiis, et ea imperio sui regiminis ordinare. Cuiusque enim incumbit aliquid perficere quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini; sicut faber facit gladium ut pugnare conveniat, et aedificatur sic debet domum disponere, ut ad habitandum sit apta.

Quia igitur vitae quae in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis: ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam; ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fieri possibile, interdicit. Quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta ejus ex lege divina cognoscitur, ejus doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malachiae 2, 7: ¹ Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirunt de ore ejus. Et ideo in Deuter. 17, 18. Dominus praecipit: ² Postquam sederit rex in solo regni sui, describet sibi Deuteronomium legis hujus in volumine, accipiens exemplar a sacerdote Leviticae tribus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitae suae, ut doceat timere Dominum Deum suum, et custodire verba et caeremonias ejus quae in lege praeepta sunt. Rex legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat; quod quidem studium in tria dividitur; ut primo quidem in subjecta multitudine bonam vitam instituat, secundo ut institutam conserveat, tertio ut conservatam ad meliora promoveat.

Ad bonam autem vitam hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est quae bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporaliu bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur; multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem ut multitudo in unitate pacis consti-

¹ Al. ita bonum multitudinis ordinat sicut ad finem etc.

² Al. sacerdotum custodiam.

tuatur. Secundo ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum; sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita earum partium unitate; ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessarium ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est, ut ad ejus conservationem intendat.

Sunt autem tria quibus bonum publicum permanere non sinitur. Quorum quidem unum est a natura proveniens. Non enim bonum multitudinis ad unum tantum tempus institui debet, sed ut sit quodammodo perpetuum. Homines autem cum sint mortales, in perpetuum durare non possunt; nec dum vivant, semper sunt in eodem vigore, quia multis variationibus humana vita subicitur; et sic non sunt homines ad eadem officia peragenda aequaliter per totam vitam idonei. Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiori proveniens, in perversitate voluntatum consistit, dum vel sunt desides ad ea peragenda quae requirit respública, vel insuper sunt paci multitudinis nocivi, dum transgrediendo justitiam, aliorum pacem perturbant. Tertium autem impedimentum respúblicae conservandae ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax dissolvitur, et interitum regnum aut civitas funditus dissipatur. Igitur circa tria praedicta triplex cura imminet regi. Primo quidem de successione hominum, et substitutione illorum qui diversis officiis praesunt; ut sicut per divinum regimen in rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possunt, provism est ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi; ita per regis studium conservetur subiectae multitudinis bonum, dum solcite curat qualiter alii in deficientium locum succedant. Secundo autem ut suis legibus et praecipis, poenis et praemiis homines sibi subiectos ab iniquitate coerceat, et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens, qui hominibus legem dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus poenas retribuens. Tertio imminet regi cura ut multitudo sibi subiecta contra hostes tuta reddatur. Nihil enim proficere interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non possent.

Sic igitur bonae multitudinis institutioni tertium restat ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus; quod fit dum in singulis quae praemissa sunt, si quid inordinatum est, corrigere; si quid deest, supplere; si quid melius fieri potest, studet perficere. Unde et Apostolus 1 Corinth. 12, fideles monet ut semper nemulenter charismata meliora.

Haec igitur sunt quae ad regis officium pertinent, de quibus per singula diligentius tractare oportet.

LIBER SECUNDUS

CAPUT I.

Qualiter ad regem pertinet instituere civitatem, vel castra ad gloriam consequendam; et quod eligere debet ad hoc loca temperata; et quas commoda ex hoc, regno consequantur, et quae incommoda de contrario.

Primum igitur praecipue oportet exponere regis officium ab institutione civitatis aut regni. Nam sicut Vegetius dicit, potentissimae nationes et principes nominati nullam majorem poterunt gloriam assequi, quam aut fundare novas civitates, aut ab aliis conditas in nomen suum sub quadam amplificatione transferre: quod quidem documentis sacrae Scripturae emendat. Dicit enim Sapiens in Eccles. 40, 19, quod "aedificatio civitatis confirmabit nomen." Hodie namque nomen Romae nesciretur, nisi quia condidit Romam. In institutione autem civitatis aut regni, si copia detur, primo quidem est regio per regem eligenda, quam temperatam esse oportet. Ex regionis enim temperie habitatores multa commoda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incoluntatem corporis et longitudinem vitae. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conservabitur sanitas; simile namque suo simili conservatur. Si autem fuerit excessus caloris vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aëris, corporis qualitas immutetur; unde quadam naturali industria animalia quadam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursus tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione temporis temperiem consequantur. Rursus, cum animal vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exsiccat, et deficit vita, sicut lucerna cito exstinguitur, si humor infusus cito per ignis magnitudinem consumatur. Unde in quibusdam calidissimis Aethiopicum regionibus homines ultra triginta annos non vivere perhibentur. In regionibus vero frigidis in excessu, naturale humidum de facili congelatur, et calor naturalis exstinguitur. Deinde ad opportunitates bellorum, quibus fata redditur humanae societatis, regionis temperies plurimum valet. Nam, sicut Vegetius refert, omnes nationes quo vicinae sunt soli, nimio calore siccatæ, amplius quidem sapere, sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent; quia metuunt vulnera qui modicum sanguinem se habere noverunt. E contra septem-

trionales populi remoti a solis ardyribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. His qui temperatioribus habitant plagis; et copia sanguinis suppedit ad vulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, quae modestiam servet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consilii. Demum temperata regio ad politicam vitam valet. Ut enim Aristoteles dicit in sua Politica, quae in frigidis locis habitant gentes, sunt quidem plenae animositate, intellectu autem et arte magis deficientes, propter quod liberae perseverant magis; non vivunt autem politicae, et vicinis propter imprudentiam principari non possunt. Quae autem in calidis sunt, intellectivae quidem sunt, et artificiosae secundum animam, sine animositate autem; propter quod subjectae quidem sunt, et subjectae perseverant. Quae autem in mediis locis habitant, utroque participant; propter quod et liberae perseverant, et maxime politicae vivere possunt, et scunt aliis principari. Est igitur eligenda regio temperata ad institutionem civitatis vel regni.

CAPUT II.

Qualiter eligere debent reges et principes regiones ad civitates vel castra instituenda, in quibus aer sit salubris; et ostendit in quo talis aer cognoscitur, et quibus eligitur.

Post electionem autem regionis, oportet civitati constituendae idoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda. Conversationi enim civili praejacet naturalis vita, quae per salubritatem aeris servatur illaesa. Locus autem saluberrimus erit, ut Vegetius tradit, excelsum, non nebulosus, non prinosus, regionisque caeli spectans neque aestuosus neque frigidus, demum paludibus non vicinus. Eminencia quidem loci solet ad aeris salubritatem conferre; quia locus eminentiae ventorum perfationibus patet, quibus redditur aer purus; vapores etiam qui virtute radii solaris resolvuntur a terra et ab aquis, multiplicantur magis in convallibus et in locis demissis, quam in altis; unde in locis altis aer subtilior invenitur. Hujusmodi autem subtilitas aeris, quae ad liberam et sinceram respirationem plurimum valet, impeditur per nebulas et pruinas, quae solent in locis multum humidis abundare: unde loca hujusmodi inveniantur salubritati esse contraria. Et quia loca paludosa nimia humiditate abundant, oportet locum construendam urbi electum a paludibus esse remotum. Cum enim auras nativinae, sole oriente, ad locum ipsum perveniunt, et eis ortae a

paludibus nebulæ adjunguntur, flatus bestiarum palustrium, venenatarum cum nobilibus mixtos spargunt, et locum faciunt pestilentem. Si tamen moenia constructa fuerint in paludibus quæ fuerint prope mare, spectentque ad septentrionem, vel circa, hæque paludes excelsores fuerint quam litus marinum, rationaliter videbuntur esse constructa. Fossas enim ductas exiis aquæ patebit ad litus, et mare tempestatibus auctum in paludes refundendo non permittet animalia palustria nasci. Et si aliqua animalia de superioribus locis venerint, in consuetâ salsetudine occidentur. Oportet et locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperate disponi secundum aspectum ad plagas cæli diversas. Si enim moenia, maxime prope mare constituta spectabunt ad meridiem, non erunt salubria. Nam hujusmodi loca mane quidem erunt frigida, quia non respiciuntur a sole, meridie vero erunt ferventia propter solis respectum. Quæ autem ad occidentem spectant, orto sole tepescunt vel etiam frigent, meridie calent, vespere fervent propter caloris continuitatem et solis aspectum. Si vero ad orientem spectabunt, mane quidem propter solis oppositionem directam temperate calecent; nec multum in meridia calor augetur, sole non directe spectante ad locum, vespere vero totaliter radiis solis aversis loca frigescant. Eademque vel similis temperies erit, si ad æquilonem locus respiciat urbis, e converso est quod de meridiem respiciente est dictum. Experimento autem cognoscere possuntis quod in majorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur. Quæ enim a frigidis locis corpora traducuntur in calida, non possunt durare, sed dissolvuntur, quia calor, sugendo vaporem, naturales virtutes dissolvit: unde etiam in salubribus locis corpora æstate infirma redduntur. Quæ vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus requiritur, in hoc conferre oportet de loci salubritate qui constituendæ urbi eligitur, ut ex conditione ciborum discernatur qui nascuntur in terra: quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Quia enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum his, quæ nascuntur in terra, consequens est ut si occisorum animalium viscerum inveniantur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubribus possint nutriri. Si vero animalium occisorum apparent morbida membra, rationalibus accipi potest, quod nec hominibus illius loci habitatio sit salubris. Sicut autem aer temperatus, ita salubris aqua est requirenda. Ex his enim maxime dependet sanitas corporum, quæ sæpius in usum hominum assumuntur. Et de aëre quidem manifestum est quod quotidie ipsum aspirando introrsum attrahimus usque ad ipsa vitalia: unde principaliter ejus salubritas ad incolumitatem corporum confert. Item quia inter ea quæ assu-

muntur per modum nutrimenti, aqua est quæ sæpiusque utitur tam in potibus quam in cibis; ideo nihil est præter aëris puritatem magis pertinens ad loci sanitatem quam aquarum salubritas. Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas; si videlicet hominum in loco commorantium facies bene coloratæ appareant, robusta corpora, et bene disposita membra; si pauci multi et vivaces, si senes multi repariantur ibidem. E converso, si facies hominum deformes appareant, debilia corpora, exinanita membra vel morbida, si pauci et morbidi pueri, et adhuc pauciores senes; habitari non potest locum esse mortiferum.

CAPUT III.

Qualiter necesse est talem civitatem construendam a rege, habere copiam rerum victualium, quia sine eis civitas esse perfecta non potest; et distinguit duplicem modum vitæ copiae, primam tamen magis commendat.

Oportet utem ut locus construendæ urbi electus non solum talis sit qui salubritate habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat. Non enim est possibile multitudinem hominum habitare, ubi victualium non suppetit copia. Unde, ut vult Philosophus, cum Xenocrates architector peritissimus Alexandro Macedoni demonstraret in quodam monte civitatem egregiæ formæ construi posse, interrogasse fertur Alexander, si essent agræ qui civitati possent, frumentorum copiam ministrare. Quod cum dedecere inveniret, respondit vituperandum esse, si quis in tali loco civitatem construeret. Sicut enim natus infans non potest ali sine nutricia lacte, nec ad incrementum perducii; sic civitas sine ciborum abundantia frequentiam populi habere non potest. Duo tamen sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus, qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis, quæ humanæ vitæ requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitæ ex diversis partibus adducuntur. Primus autem modus convenientior esse manifeste convincitur. Tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur; quia quod alio indiget, deficiens esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas cui circumjacens regio sufficiens est ad necessaria vitæ, quam illa quæ indiget ab aliis per mercationem accipere. Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet.

Cum hoc etiam videtur esse securius; quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio, et sic civitas per defectum victualium opprimeretur. Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem. Nam civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convivium patiantur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua Politica; quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus emittiti, in multis aliter agant, quam sunt civium mores; et sic dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, paudetur pluribus vitis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad laerum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur, ex qua convenit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta locus fraudibus aperitur, publico bene contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficientque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferatur; unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi. Est etiam negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant; et dum fruuntur deliciis, mollescent animo, et corpora redduntur debilia, et ad labores militares inepta; unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica cuius populus rarius congregatur, minusque intra urbis moenia resident. Ex frequenti enim hominum concursu datur occasio litibus, et seditiosis materia ministratur; unde secundum Aristotelis doctrinam utilius est quidem quod populus extra civitates exerceatur, quam quod intra civitatis moenia jugiter commoretur. Si autem civitas sit mercationibus dedita maximo necesse est ut intra urbem cives resident, ibique mercationes exercent. Melius igitur est quod civitatem victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitae necessarius abundat, quod non indigeat aliis aliunde illatis, eorumque quae in eodem loco superabundant, eodem modo reddatur multis damnosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderata mercatoribus utatur.

CAPUT IV.

Quod regio quam rex eligit ad civitates et castra instituenda debet habere amoenitates; in quibus cives sunt arcenti, ut moderate eis utantur, quia saepius sunt causa dissolutionis, unde regnum dissipatur.

Est etiam constituendis urbibus eligendus locus qui amoenitate habitatores delectet. Non enim facile describitur locus amoenus, nec de facili ad locum illum conloqui habitantium multo, cui deest amoenitas; eo quod absque amoenitate vita hominis diu durare non possit. Ad hanc autem amoenitatem pertinet quod sit locus camporum planitie discentis, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemorosus gratus, et aquis irriguus. Verum quia nimia amoenitas superflue ad delicias homines allicit, quod civitati plurimum nocet; ideo oportet ea moderate uti. Primo namque homines vacantes deliciis, sensu hebetantur; immergit enim eorum sanctitas sensibus animam, ita quod in rebus delectantibus liberum iudicium habere non possunt. Unde secundum Aristotelis sententiam, prudentia iudicis per delectationem corrumpitur. Deinde delectationis superfluae ab honestate virtutis deficere faciunt: nihil enim magis perducit ad immoderatum augmentum, per quod medium virtutis corrumpitur, quam delectatio: tum quia natura delectationis est avida, et sic modica delectatione sumpta praecipitatur in turpium delectationum illecebras, sicut ligna sicca ex modico igne accenduntur, tum etiam quia delectatio appetitum non satiat, sed gustata citius sui magis inducit. Unde ad virtutis officium pertinet ut homines a delectationibus superfluis abstineant. Sic enim, superfluitate vitata, facilius ad medium virtutis perveniunt. Consequenter etiam deliciis superflue dediti mollescent animo, et ardua quoque attendenda, nec non ad telemandos labores et pericula abhorrenda pusillanimes fiunt; unde et ad bellicum usum deliciae plurimum nocent; quia, ut Vegetius dicit in libro de re Militari, minus timet mortem qui minus deliciarum se novit habuisse in vita. Denique deliciis resoluti plerumque pigrescunt, et intermissis necessariis studiis et negotiis debitis, solis deliciis adhibent curam, in quas quae prius ab aliis fuerant congregata, profusi dispergunt; unde ad paupertatem deducti, dum consuetis deliciis carere non possunt, se furtis et rapinis exponunt, ut habeant unde possint suas voluptates explere. Est igitur noxiam civitati, vel ex loci dispositione, vel ex quibuscumque aliis rebus, deliciis superfluis

abundare. Opportunum est igitur in conversatione humana medicum delectationis quasi pro condimento habere, ut animus hominum rectetur.

Hic explicit Tractatus de Rege et Regno secundum S. Thomam: cetera usque ad finem hujus secundi libri addita fuerunt a Ptolomæo Lucenti S. Doctoris discipulo, qui ea ex scriptis Magistri sui, uti fuit, deprompsit.
(Confer criticam dissertationem initio operis positam).

quia, ut Seneca dicit de tranquillitate animi ad Serenum, danda est animis remissio. Meliores enim aptioresque requieti resurgunt: quasi prosit animo temperate deliciis uti, ut sal in ciborum coctura pro ipsorum suavitate, quod superfine immisum illos corrumpit. Amplius autem, si id quod est ad finem, ut finis quaeritur, tollitur et destruitur ordo naturae; sicut si faber quaerit martellum propter se ipsum, aut carpentarius serram, sive medicus medicinam, quae ordinantur ad suos debitos fines. Finis autem quem rex in civitate sui regiminis debet intendere, est vivere secundum virtutem: ceteris autem quilibet uti debet sicut his quae sunt ad finem, et quantum est necessarium in prosequendo finem. Hoc autem non contingit in his qui superflue delectationibus inhiantur, quia tales delectationes non ordinantur ad finem jam dictum, immo quaeri videntur ut finis: quo quidem modo videntur velle uti illi impij qui in libro Sapientiae (cap. 2, 6), dicunt, non recte cogitantes, ut dicta. Scriptura testatur: "Venite, fruamur bonis quae sunt, quod ad finem pertinet, et utamur creatura, tanquam in juventute celeriter, et cetera quae ibidem sequuntur. In quibus immoderatus usus delectabilium corporis ut juvenilis aetatis ostenditur, et digne a Scriptura reprehenditur. Hinc est quod Aristoteles in Ethicis usum delectabilium corporis, usui ciborum assimilat: qui amplius minusve sumpti sanitatem corrumpunt: qui autem commensurati sunt, et salvant et augent. Haec de virtute contingit circa amoenitates et delicias hominum.

CAPUT V.

Quod necessarium est regi et cuicumque domino abundare deliciis temperabilibus, quae naturales vocantur: et ponitur causa.

His igitur sic deductis, quae ad substantiale esse civitatis, sive politicae, seu regalis regiminis requiruntur, ad quorum institutionem et providentiam rex principaliter debet intendere; agendum est de quibusdam quae ad regem pertinent in relatione ad subditos, unde et suum regimen quietius gubernetur. Et quamvis supra aequaliter sit actum in genere, nunc in specie est tractandum ad majorem declarationem eorum quae sunt agenda per principem.

Primum quidem ut in singulis partibus sui regiminis abundet in divitiis naturalibus, quas sic vocat Aristoteles in 1 suo Politicae, vel quia naturalia sunt, seu quia homo ipsis naturaliter indiget, ut sunt vinea, nemora, silvae, vivaria diversorum animalium, et avium genera, de quibus Paladius Palatinus Comes Valentiniano Imperatori, ad praefata exhortatus, luculentissimo stilo ac diffusivo documentum tradidit. Hinc etiam Salomon rex volens ostendere magnificentiam sui regiminis, "Aedificavi," inquit (Ecc. 3, 4), "mibi domos, plantavi vineas, feci hortos et pomeria, et consevi ea onneti generis arboribus: extruxi mihi piscinas ad irrigandum silvam lignorum germinantium." Cujus quidem triplex ratio sumi potest. Una sumitur ex parte usus ipsius rei, qui quidem delectabilior esse videtur in se propria quam aliena, eo quod magis unita. Unio enim est amoris proprietas, ut tradit Dionysius. Ad amorem autem sequitur delectatio. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum affert. Amplius autem ipsa diligentia operis exercita circa praedicta: in qua quidem homo sibi cogaudet, quanto est opus difficilius: magis enim amamus cum non est facile quod sumitur, ut Philosophus dicit. Ex qua ratione et filios diligimus et quamlibet nostram facturam secundum mensuram operis. Adhibendo igitur sollicitudinem circa propria divitias naturales jam dictas, gratiores jam sunt quam alienae: et si gratiores, delectabiliores ipsas dicemus.

Secunda ratio sumitur ex parte officiorum regis. Si enim ipsos oporteat recurrere ad convivaneos pro necessariis vitae sui domini, interdum scandala generantur in subditis vel ex rerum commercio: in quo vel laedit avaritia, quae ementem vel vendentem concomitat, vel fraus conturbat. Unde in Prov. 20, 14, dicitur: "Malum est, dicit omnis emptor: et cum

recesserit, tum gloriabitur, quasi fraude vendentum praevenerit: et in Ecclesiastico monemur cavere a corruptione emptio- nis et negotiatorum, quasi hoc sit proprium eorum in mercando. Amplius autem ex commercio contrahitur familiaritas ad feminas, per quod, vel ex incauta locutione in alterum, aut aspectu aut gestu causatur zelotypia inter cives, et inde contra regimen provocantur.

Sed etiam tertia ratio hoc idem confirmat, quam accipimus ex parte rerum venalium. Victualia enim quae venduntur, ut in pluribus non carent sophisticato; et ideo non sunt tantae efficaciae sicut propria ad nutriendum: unde idem Salomon in Prov. 5, 15; "Bibe," inquit, "aquam de cisterna tua"; in hoc comprehendens omne nutrimentum, sed praecipue potum; quia facilius potest sophisticari, et ipsum minus a sua natura et puritate remotum, citius de ipsis malitia indicat. Rursus propria victualia sunt majoris securitatis in sumendo, quia possunt foedius ab extraneo venenari vel esse nociva, quam si in proprio horreo vel cellario reponantur. Unde et Propheta Isa 38, 6, in exaltationem retributionis viri justi, "Panis," inquit, "datus est ei, et aquae ejus fideles sunt;," quasi, propria cilia et potabilia securiora sunt ad sumendum.

CAPUT VI.

Quod expedit regi habere alias divitias naturales, ut sint armenta et greges, sine quibus domini bene regere terram non possunt.

Non solum autem praedicta ad naturales divitias pertinent, sed et diversa genera animalium ex eadem ratione et causa, ut in praecedentibus est ostensum: in quibus primo patri tamquam praedominantia tota humanae naturae, datum est privilegium regendi et dominantis, ut in Gen. 1, 28, scribitur: "Crescite," inquit Dominus, "et multiplicamini, et replete terram, et dominamini piscibus maris et volatilibus caeli, et cunctis animantibus quae moventur super terram." Unde ad regiam majestatem pertinet tui omnibus tui et abundare; et quanto plus in his dominatur, tanto plus primi domini principatum habet similitudinem, cum omnia sint ad usum hominis deputata in creationis primordio. Propter quod Philosophus dicit in 1 Pol, quod venatio animalium silvestrium naturaliter est justa; quia per eam homo sibi vindicat quod suum est; et de piscatione et aucupatione similiter dici potest: unde et natura aves rapaces prohibet et canes ad hujusmodi officium exercendum. Quia

vero in piscibus non est aptitudo loci ad talia ministeria, loco canum et avium homo retia admittit. Ad supplementum igitur et decorem regni, rex indiget supradictis: quibusdam quidem ad usum et esum, ut sunt pisces et aves, armenta bovum, et greges ovium, quibus Salomon abundavit, ut scribitur in Ecclesiaste et in 3 libro Regum, ad sui magnificentiam ostendendam; aliis autem animalibus rex indiget ad ministerium, ut sunt equi et muli, asini et camelii ad diversa ministeria deputati, secundum varias consuetudines regionum. Horum igitur omnium rex copiam habere debet, quantum eidem esse possibile, sive de animantibus deputatis ad esum, sive ad ministerium, et propter causam jam dictam de aliis divitiis naturalibus: quia res propriae delectabiliores sunt, ut superius est ostensum, et tanto plus, quanto plus habent de ratione vitae: unde magis accedunt ad divinam assimilationem, quae est major causa amoris.

Adhuc aliae sunt causae in praedictis, propter quas expedit regi ipsis abundare ut propriis. Primo autem ad hoc movet natura, quae delectatur ex suo opere, dum considerat in eis novum continue modum procedendi in suis actibus, sive in vivendo sive in generando sive in parturiendo, ex quibus con- surgit in dominis admiratio, et ex admiratione delectatio. Quod autem nutritiva sit causa dilectionis, et per consequens delectationis, apparet in Exodo in filia Pharaonis, quae Moysen nutrire fecit, et postea ibidem subjungitur, quod post nutritio- nem ipsum sibi adoptavit in filium: qua ratione dicit Dominus in Osee 11, 3: "Ergo quasi nutritus Ephraim," in hoc insinuas suum affectum ad populum.

Amplius autem et ipsorum venatura sive silvestrium anima- lium, sive aliorum, pro quibus se principes et reges gymnasticis exponunt, et filios suos submitunt, valet ad robur accipiendum corporis, et conservandum sanitatem, et cordis vigorandam vir- tutem, si temperate utantur, ut Philosophus tradit in Ethicis; et hoc cum in pace quiescent ab hostibus, ut solent reges Franco- rum et Angliae talibus uti, et ut de Germanis in gestis Franco- rum scribit Ammonius.

Rursus equitatura ad hoc idem movetur, qua reges esse de- bent ornati ad decorem regni, et ejusdem contra hostes defen- sionem: ad quod aptiores redduntur et expeditiores, si propria habeant equorum armenta, ut mos est regibus ac principibus orientis, quemadmodum et de Salomone scribitur in 3 Regum 4, quod in sua florens prosperitate habebat quadraginta milia prae- septia equorum curalium, et undecim milia equorum equestrium, quos custodiebant supradicti regis praefecti.

Praeterea si de animantibus agatur quae ordinantur ad esum, adhuc magis competit habere propria, sive quadrupedia, sive

reptilia, idest pisces: quia omnibus his homo delectabilius utitur ex hoc quod melius nutriuntur, et aptiora efficiuntur ad esum: tum quia re cognita in utendo magis gaudemus: tum etiam quia securus et liberias nobis offeruntur ad esum, quod est actus magis nostrae proportionatus naturae, ex quo et delectabilius agit.

Amplius autem et causa communis jam dicta superius ad hoc facit, scilicet vitatio commercii cum civibus, quod potest esse scandalali adminiculum praevendendum officialibus regis.

Rursus hoc exigit magnificentia regis ut transeuntibus in cibis et potibus uberius administretur et largius: hoc autem fit expeditius, si reges abundant gregibus et armentis.

Concluditur ergo ex praedictis quod divitiae naturales necessariae sunt regi, ut in singulis regionibus proprias habeat ad sui regiminis et regni utilitatem.

CAPUT VII.

Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum et argentum, et numisma ex eis confictum.

Sed de artificialibus divitiis, ut est aurum et argentum et alia metalla, et ex ipsis conficta numismata, necessaria sunt regi ad animam regiminis sui. Supposito enim quod collegium sit necessarium secundum naturam ad regimen constituendum sive politiam, et per consequens rex, et quicumque dominus qui multitudinem regat; oportet ulterius concludere de sibi connexo, videlicet thesauro, ut est aurum et argentum, et ex eis confictum numisma, sine quo suum regimen rex congrue et opportune exercere non potest quod quidem ostendi potest multiplici via.

Prima quidem manifestatur ex parte regis. Homo enim in communicationibus faciendis, auro vel argento sive numismate utitur ut instrumento. Unde Philosophus dicit in 5 Ethic, quod numisma est quasi fidejussor futurae necessitatis, quia conuenet omnia opera sicut ipsarum pretium. Si ergo quilibet indiget, multo magis rex: quia si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis.

Rursus. Virtus proportionatur naturae, et opus virtutis. Natura autem status regalis quamdam habet universalitatem, et quod communis est populo sibi subjecto. Ergo et virtus et similiter opus. Si ergo status dominorum secundum suam naturam est communicativus: ergo virtus et operatio. Hoc

autem esse non potest sine numismate, sicut nec faber nec carpentarius sine propriis instrumentis.

Item ad idem. Secundum Philosophum in 4 Ethicor., virtus magnificentiae magnos sumptus respicit. Magni autem sumptus ad magnanimum pertinent, qui est rex, ut ipse Philosophus tangit ibidem: unde in Esther 1, scribitur de Assuero, qui in oriente dominabatur centum viginti septem provinciis, quod in convivio quod fecit principibus sui regni, ministrabatur in cibis et potibus prout exigebat magnificentia regis. Hoc autem sine instrumento vitae fieri non potest, quod est numisma, sive aurum vel argentum. Quare idem quod prius.

Concluditur ergo ex parte regis, eadem thesaurum esse necessarium, qui artificiales divitias continet.

Secunda via unitur in comparatione ad populum sive in genere sive in specie. Quia ad hoc debet rex abundare pecuniis, ut possit suae domui providere in necessariis, et suorum subvenire necessitatibus subditorum. Ut enim tradit Philosophus 8 Ethic., sic se rex habere debet ad populum, sicut pastor ad oves¹, et sicut pater ad filios. Sic se habuit Pharaon ad totam terram Aegypti, ut in Genesi scribitur: de publico enim aerario frumentum emit; quod ingrante fame distribuit secundum prudentiam Joseph, ne populus fame deficeret. Sallustius etiam narrat sententiam Catonis in Catilinario, qualiter republica profecti Romanis: quia aerarium publicum viguit Romae: quo deficiente ad nihilum est redacta, ut temporibus ejusdem Catonis dicit accidisse.

Amplius autem quodlibet regnum, sive civitas sive castrum sive quodcumque collegium assimilatur humano corpori, sicut ipse Philosophus tradit, et hoc idem in Polierato scribitur; unde comparatur ibidem commutae aerarium regis, stomacho, ut sicut stomacho recipiuntur cibi, et diffunduntur ad membra: ita et aerarium regis repletur thesauro pecuniarum et communicatur atque diffunditur, pro necessitatibus subditorum et regni.

Rursus et in specie hoc idem contingit. Turpe est enim, et multum regali reverentiae derogat, a suis subditis mutuari pro sumptibus regis vel regni. Amplius autem ex hac subiectione mutui sustinetur a dominis ut per subditos sive quoscumque fiat super regnum exactiones indebitae, unde status enervatur regni.

Item ad idem. In mutuis saepe mutrans scandalum patitur, quia haec est natura mutuantis ut difficile sit ei mutuum reddere. Unde sententia fertur esse Biantis unius de septem sapientibus: "Amico a te mutante pecuniam, et ipsum et pecuniam perdis." Necessarium est igitur regi artificiales divitias

¹ *Legi ad oves, aut quidpiam simile.*

congregare ex causis jam dictis in comparatione ad populum sive in genere sive in specie.

Tertia autem via ad hoc idem probandum accipitur in respectu ad res sive personas extra regis dominium constitutas: quarum quidem duo sunt genera. Unum videlicet inimicorum, contra quos oportet aerarium publicum regis esse plenum. Et primo pro sumptibus suae familiae: secundo pro stipendiis militum conditorum, cum contra hostes movet exercitum: tertio ad praesidia resarcienda vel constituenda, ne hostes invadant terminos sui regni. Aliud autem genus in augmentum tendit sui regni, unde ut necessarius regi est thesaurus. Contingit enim interdum regiones gravari vel penuria vel onere debitorum, aut etiam ab hostibus: et recurrunt tunc ad regni subsidium; quibus subveniendo cum instrumento vitae, quod est aurum vel argentum, vel quodcumque numisma, subveniuntur eidem, et sic augmentatur regnum.

Liquet ergo ex dictis, regi necessarias esse artificiales divitias ad conservationem sui regiminis ex tribus causis jam dictis. Unde etiam in Judith scribitur, quod Holofernes princeps Nabuchodonosor, quando invasit regiones Syriae et Ciliciae (cum exercitu magno, tulit aurum et argentum multum nimis de domo regis paratum, videlicet ad expeditionem contra suos hostes. Et hoc idem de Salomone scribitur in libro sapientiae allegato (Eccle. 2, 8) inter actus regalis magnificentiae: "Conservavi, inquit, mihi aurum et argentum et substantiam regum ac provinciarum, substantiam vocans numismatum thesauros propter tributa ab ipso exacta et patris sui David, ut patet 2 et 3 lib. Regum. Et hoc ideo quia secundum Philosophum in Ethicis, humanae vitae sunt instrumentum, ut dictum est supra.

Nec istud contradicit divino praecepto tradito a Domino in Deteronomio per Moysen quantum ad reges et principes populi. Ibi enim lex scribitur de rege, quod non habeat auri vel argenti immensa pondora. Quod quidem intelligendum est ad ostentationem sive fastum regalem ut de Craeso rege Indorum narrat historia: ex qua causa ruinam passus est, quia captus a Cyro rege Persarum, nudus in alto monte patibulo est affixus. Sed ad subventionem regni omnino est necessarium propter causas jam dictas.

CAPUT VIII.

Qualiter ad regimen regni et cujuscuque domini, necessarii sunt ministri: ubi incidenter distinguitur de duplici domino, politico et despótico; ostendens nullis rationibus quod politicum oportet esse suave.

Non solum autem divitiis oportet regem esse munitum, sed etiam ministris. Unde et ille magnus rex Salomon in praefato legato lib. (cap. 2, 7.) dicit de se ipso: "Possedi servos et ancillas et familiam multam nimis." Quod autem possidetur, in dominio videtur esse possidentis: et ideo hoc distingendum est circa dominium incidenter. Duplex enim principatus ab Aristotele ponitur in sua Politica (quorum quilibet suos habet ministros, licet plures ponat in 5 Politicorum, ut supra est distinctum, et infra etiam declarabitur), politicus videlicet et despoticus. Politicus quidem, quando regio sive provincia sive civitas sive castrum, per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta, ut in regionibus contingit Italiae, et praecipue Romae, ut per senatores et consules pro majori parte ab urbe condita. Horum autem dominium convenit amplius quadam civitate regere, eo quod in ipso sit contentus de civibus sive extraneis alternatio; sicut de Romanis scribitur in 1 Machab. 8, ubi dicitur, quod per singulos annos committunt uni homini magistratum suum dominari universae terrae suae. Unde duplex est in tali dominio ratio quare subditi non rigide possint corrigi, ut in regali dominio.

Una sumitur ex parte regentis, quia temporaneum est ejus regimen. Ex hoc enim dimittitur ejus sollicitudo in subditis, dum considerat suum tam brevi tempore dominium terminari. Propter quod et pater populi Israel, qui politice judicabant, moderatores fuerunt in iudicando, quam reges sapientes. Unde Samuel, qui dictum populum certis judicavit temporibus, sic ait ad ipsos, volens ostendere suum regimen fuisse politicum et non regale, quod elegerat, 1 Regum 12, 3: "Loquimini, inquit, de me coram Domino et Christo ejus, utrum bovem cujusquam tulerim, aut asinum: si quempiam calumniatus sum; si oppressi aliquem; si de manu alienius munus accepi; quod quidem qui regale dominium habent, non faciunt, ut infra patet et in 1 lib. regum dictus Propheta ostendit. Amplius autem modus regendi in partibus ubi politicum est dominium, mercenarius est: mercede enim domini conducuntur. Ubi autem merces pro fine praefigitur, non tantum intenditur

regimini subditorum, et sic per consequens temperatur correctionis rigor. Unde et Dominus in Joan. 10, 12, dicit de talibus: "Mercenarius autem, et qui non est pastor, cui non est cura de ovibus, quia scilicet ad tempus praeponitur, videt lupum et fugit." Mercenarius autem fugit, quia mercenarius est, quasi ipsa merces sit sibi finis regiminis, et subditos sibi postponat: propter quod et antiqui Romani duces, ut scribit Maximus Valerius, curam gerebant reipublicae sumptibus propriis, ut M. Curius et Fabricius, et multi alii: unde reddebantur ad curam politicae auidaciores et magis solliciti, quasi tota in hoc esset eorum intentio, et major effectus: et in talibus verificatur Catonis sententia, quam Sallustius refert in Catilinario: "Unde respublica ex parva effecta est magna, quia in istis domi fuit industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius."

Secunda autem ratio unde dominium politicum oportet esse moderatum, ac cum moderatione exercitum, sumitur ex parte subditorum: quia talis est eorum dispositio secundum naturam proportionata tali regimini. Probat enim Ptolomaeus in quadripartito, regiones hominum esse distinctas secundum constellationes diversas quantum ad morum regimen, circumscripto semper, secundum ipsum, super stellarum dominium imperio voluntatis. Unde regiones Romanorum sub Marte ponuntur ab ipso, et ideo minus subijcibiles: propter quod ex eadem causa praefata gens esse ponitur insueta pati cum suis terminis, et subdi nescia, nisi cum non possit resistere; et quia impatiens alieni arbitrii, et per consequens superioris invidia. Inter Romanos Praesides, ut 1 Machab. 8, cap. scribitur, nemo portabat diademata, nec induebatur purpura; et ulterius subditur effectus istius humilitatis, quia non est invidia nec zelus inter eos. Quaedam igitur placabilitate animi, ut natura requirit subditorum illius regionis, et moerore humili reipublicam gubernabant: quis, ut tradit Tullius in Philippicis, "nullam majus armorum praesidium caritate et benevolentia civium: quae oportet principem esse muniam, non armis." Et hanc etiam refert Sallustius de Catone quantum ad antiquos patres Romanos. Rursus ad dea. Confidentia subditorum sive de exoneratione domini regemium, sive dominandi in suo tempore congruo, reddit ipsos ad libertatem audaces, nec colla submittant regemibus: unde oportet politicum regimen esse suave. Amplius autem est certus modus regendi, quia secundum formam legum, sive communium, sive municipalium, cui rector adstringitur: propter quam causam et prudentia principis, quia non est libera, tollitur, et minus imitatur divinam. Et quamvis leges a jure naturae trahant originem; ut Tullius probat in tractatu de Legibus, et jus naturae a jure divino, ut testatur David Propheta Ps. 4, 7: "Si

gnatum est, inquit, "lumen vultus tui super nos Domine; deficient tamen in particularibus actibus, quibus omnibus legislator providere non potuit ex ignorantia subditorum futurorum. Et inde sequitur in regimine politico diminitio; quia legibus solum rector politicus judicat populum, quod per regale dominium suppletur, dum non legibus obligatus, per eam cessat quae est in pectore principis: propter quod divinam magis sequitur providentiam, cui est cura de omnibus, ut in libro Sapientiae dicitur.

Patet igitur qualis est principatus politicus et modus ejus regendi. Nunc videndum est de principatu despotico.

CAPUT IX.

De principatu despotico, quis est et qualiter ad regalem reducitur: ubi incidenter comparat politicum ad despoticum secundum diversas regiones et tempora.

Est autem hic advertendum, quod principatus despoticus dicitur qui est domini ad servum: quod quidem nomen graecum est. Unde quidam domini illius provinciae adhuc hodie despotae vocantur: quem principatum ad regalem possumus reducere, ut ex sacra liquet Scriptura.

Sed tunc est questio, quia Philosophus in 1 Politicorum dividit regale contra despoticum. Hoc autem in sequenti libro declarabitur, quia ibidem occurrit definiendi materia; sed nunc sufficiat per divinam Scripturam probare quod dicitur. Traduntur enim leges regales per Samuelem Prophetam Israelitico populo, quae servitutem important. Cum enim petivissent regem a Samuele jam aetate defecto, et filius suus non juste dominantibus modo dicitur politico, ut iudices alii dicit populi fecerunt, consulto Domino, respondit 1 Reg. 8, 7: "Audi, inquit, vocem populi in his quae loquuntur... Veramtemen contestare eos et praedicte eis jus regis: Filios vestros tollet et ponet in curribus suis, facietque sibi currus et equites et praecursores quadrigarum suarum: et constituet aratores agrorum suorum, et messores segetum, ac fabros armorum suorum: filias quoque vestras faciet sibi focarias, unguentarias, ac panificas; et sic de aliis conditionibus ad servitutem pertinetibus, quae in 1 lib. Regum traduntur: per hoc quasi volens ostendere quod regimen politicum, quod erat iudicum, et suum fuerat, fructuosius erat populo; cuius tamen superius contrarium est ostensum.

Ad cuius dubii declarationem sciendum est, quod ex duplici parte regimen politicum regali praeponeitur. Primo qui-

dem si referamus dominium ad statum integrum humanae, naturae, qui status innocentiae appellatur, in quo non fuisset regale regimen, sed politicum: eo quod tunc non fuisset dominium quod servitutem haberet, sed praecminentiam et subjectionem in disponendo et gubernando multitudinem secundum merita cuiuscumque, ut sic vel in influendo, vel in recipiendo influentiam quilibet esset dispositus secundum congruentiam suae naturae. Unde apud sapientes et homines virtuosos ut fuerunt antiqui Romani, secundum imitationem talis naturae regimen politicum melius fuit. Sed quia "perversi difficili corriguntur et stultorum infinitus est numerus, ut dicitur in Eccli. 1. 15; in natura corrupta regimen regale est fructuosius: quia oportet ipsam naturam humanam sic dispositam quasi ad sui fluxum, limitibus refrænare. Hoc autem facit regale fastidium; unde scriptum est in Prov. 20. 8; "Rex qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo." Virga ergo disciplinae, quam quilibet timet, et rigor iustitiae sunt necessaria in gubernatione mundi: quia per ea populus et indocta multitudine melius regitur. Unde Apostolus ad Rom. 13. 4, dicit loquens de rectoribus mundi, quod non sine causa gladium portat... vindex in iram ei qui mala agit. Et Aristoteles dicit in Ethicis, quod poenae in legibus institutae sunt medicinae quaedam. Ergo quantum ad hoc excellit regale dominium. Amplius autem et situs terrae secundum stellarum aspectum regionem disponit, ut dictum est supra: unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem. Propter quod Julius Celsus et Amonius qui describunt gesta Francorum et Germanorum, eos mores et actus attribuunt eisdem in quibus etiam nunc perseverant. Romani autem cives aliquo tempore vixerunt sub regibus, a Romulo videlicet usque ad Tarquinium superbum, cuius cursus ante- rum ducentorum sexaginta quatuor fuit, ut historiae tradunt. Sic et Athenienses post mortem Codri regis sub magistratibus vixerunt, quia sub eodem climate constituti. Considerantes enim quod dicta regio magis apta foret ex causis iam dictis ad politicum regimen, sic ipsam reverterunt usque ad tempora Julii Caesaris sub consulibus, dictatoribus, et tribunis, quod fuit quadringentorum quadraginta quatuor annorum. In quo quidem tempore, ut dictum est supra, tali regimine multum profecit respublica. Patet igitur qua consideratione politiam regno et regale dominium politicae praeposimus.

¹ Al. Dei.

CAPUT X.

Habita distinctione domini, hic distinguitur de ministris secundum differentiam dominorum: et quaedam genera ministrorum ostendit omnibus dominis communia: postea probat servitutem in quibusdam esse naturalem.

His igitur sic deductis, videndum est de ministris qui ad regiminis sunt complementum: quia sine eis quodcumque dominium transire non potest, ut per eos secundum gradum personarum exerceantur officia, distribuatur opera et administrentur necessaria sive in regno sive in quacumque republica, et secundum merita cuiuscumque in ea contenti. Unde et primus dux in Israelitico populo Moyses a Iethro cognato suo merito redarguitur, ut patet in Exod. 18. 17, quia ipse solus satisfaciebat populo suo sine ministris: "Stulto, inquit, labore consumeris tu et populus iste, qui tecum est; et ultra vires tuas est, nec poteris sustinere.... Provide, inquit, viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos et centuriones et quinquagenarios ac denarios, qui iudicent populum." Hoc et de Romanis invenitur: quia cum regni regimen cessasset ab urbe, Brutus factus consul, parum in consulatu solus urbem rexit, sed moventibus bellum Sabinis eidem per senatum adjunctis est dictator, qui dignitate consules praebat, quorum primus Lanius vocatus est. Hoc etiam tempore adjunctus est magister equitum, qui dictaturae obsequeretur, quorum primus Spurius Cassius. Post haec quasi circa idem tempus instituti sunt tribuni, qui in favorem populi essent: quod pro tanto sit dictum, ad ostendendum quod regimen cuiuscumque collegii, sive provinciae, sive civitatis vel castri, sine ministerio diversorum officiorum bene regi non potest.

Sed circa hoc distinguendum da eis videtur secundum diversitatem regiminis: quia oportet ministros dominis cuiuscumque regiminis esse conformes sicut membra capiti. Unde regimen politicum ministros requirit secundum qualitatem politicae. Propter quod hodie in Italia omnes sunt mercenarii, sicut et domini; et ideo agunt sicut mercede conducti, non ad utilitatem subditorum, sed ad iterum suum, praestitentes in mercede finem. Quando vero gratis ministrabant, ut antiqui Romani, tunc eorum sollicitudo fiebat ad rempublicam, sicut ad finem; et inde proficiebant, sicut Maximus Valerius narrat de Camillo, qui precatus est, quod si alicui decorum felicitas Romanorum nimia videretur, ejus invidia suo et non respublicae incommodo

satiaretur. Sed regalis regiminis alii sunt ministri perpetuis officii deputati ad ministrandum regi pro suo sui que populi fructu, ut sunt comites, barones et milites simplices, feudatarii, qui ex suo feudo et ipsi et sui successores ad regni gubernacula sunt obligati perpetuo. Unde patet et ministros esse necessarios omnique domino, et secundum ipsius dominantis conditionem ministros debere constitui. Propter quod et in Ecdl. 10, 2, dicitur: "Secundum iudicem populi, sic et ministri eius; et qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea." Distinguntur autem et alia quatuor genera ministrorum a Philosopho in Politica, qui haberi possunt regimini magis conjuncti. Quidam enim sunt, quos habet civitas sive regimen omnino necessarios ad vilia officia exercenda dominorum, de quibus natura providit, ut sint gradus in hominibus, sicut et in aliis rebus. Videmus enim in elementis esse infimum et supremum; videmus etiam in mixto semper esse aliquod prædominans elementum; in plantis etiam quaedam sunt deputata ad humanum cibum, quaedam ad firmum; et eodem modo in animalibus: sed et in homine inter membra corporis similiter erit. Hoc idem consideramus in relatione corpora ad animam, et in ipsis etiam potentis animae in alterutrum comparatis: quia quaedam ordinatae sunt ad imperandum et movendum, ut intellectus et voluntas, quaedam ad serviendum sicut secundum gradum ipsarum; ita inter homines erit: et inde probatur esse aliquos omnino servos secundum naturam. Amplius autem contingit aliquos deficere a ratione propter defectum naturae: tales autem oportet ad opus inducere per modum servile, quia ratione uti non possunt; et hoc justum naturale vocatur. Haec autem omnia Philosophus tangit in 1 Politicorum. Sunt autem et alii ministri ad idem deputati officium alia ratione: ut in bello devicti: quod lex humana non sine ratione sic statuit ad acuendum bellatores pro republica fortiter pugnandum, ut videlicet victi subiciantur victoribus iure quodam, quod Philosophus in praedicto loco justum legale appellat. Unde isti quamvis vigeant ratione, ad statum tamen rediguntur servorum quodam militari lege ad acuendum corda bellantium; et hunc modum observaverunt Romani. Unde tradunt historiae, T. Livium tantae eloquentiae virum a Romanis captum, in servitutem redactum; sed propter suam probitatem a Livio nobilissimo Romano, sub cuius ditione traditus erat, manumissus, ab ipso cognomen accipiens, Titus Livius est vocatus: quem libertati tradidit pro filis instituentis liberalibus artibus, cui ante non licuisset secundum principum instituta. Hoc etiam et lex divina praecepit, ut in Deuteronomio patet. Sunt autem et alia duo genera ministrorum in familia assistentium; videlicet vel mercede condu-

ctorum, seu servantium quodam benevolentia et amore ad sui honoris cumulatum, vel virtutis profectum, ut sunt ministrantes principi in domestica domo, sive de re militari, sive aequi, sive venationis, sive in aliis rebus familiaribus domus: de quibus non est modo dicendum per singula; et pro quibus quis captat vel amicitiam vel gratiam dominorum, vel mercedem reportat, vel virtutis laudem acquirit. Unde in proverbis (14, 35) dicitur, quod "accipias est regi minister intelligens;" et in Ecclesiastico (38, 31): "Si est tibi servus fidelis, sit tibi sicut anima tua."

Concludendum est igitur, quod ad complementum regni et fulcimentum regiminis, quae dicta sunt supra de divitiis et ministris, princeps debet esse munus; propter quod Philosophus dicit in 8 Ethic., quod non est rex qui per se non est sufficiens, et omnibus bonis superexcellens: quibus omnibus superabundavit rex Salomon, ut patet in 3 libro Regum (10, 7); sed praecipue in ornatu et ordine ministrorum: de quo admirata regina Saba, "Major est," inquit, "sapientia tua, quam rumor quem audivi. Beati viri tui et servi tui, hi qui astant coram te semper et audiunt sapientiam tuam."

CAPUT XI.

Quod necessarium est regi, ut cultet domino in sua jurisdictione munitiones habere fortissimas, et rationes quare ibi nullae ponantur.

Post haec autem ad robur domini sive regalis sive politici, necessariae sunt munitiones, ad quas se conferant domestici regis, vel ipse rex. Cujus rei documentum accipimus a rege David, qui postquam cepit Jerusalem, accepit montem Sion pro suo munimine, ibique arcem aedificavit, ubi domatum fistulae docebantur usque ad Mello, ipsamque arcem suam vocavit civitatem. Hoc autem ubique reges observant, quod in singulis civitatibus et castris speciale habent praesidium sive arcem, ubi degit regis familia et officiales ejusdem. Cujus quidem rei multae sunt causae.

Una sumitur ex parte principum, quia expedit eis esse in loco tuto, ut in regendo, corrigendo et gubernando sint magis securi et in exequendo justitiam efficaciter audaces. Unde et Romani consules et senatores tutiores elegerunt locum, videlicet Capitolium, de quo narrat historiae, quod tota occupata ab hostibus urbe Roma, in ipso permanserunt illaesi. Amplius autem et regis suaeque familiae major honestas hoc exigit, no-

vel eorum commercio cum subditis vilifectur in conspectu populi ipsorum majestas; vel ex incanto aspectu, ubi maxima requiritur pudicitia (sicut senes populi Trojani se habebant ad Helenam, ut Philosophus dicit in Ethicis), populus regis indignationem incurrat; vel ipse et sui se delonessandi in subdita occasione assumant: in quem casum lapsus est rex David circa uxorem Uriae sanctiferae Joab, quam lavantem vidit de scolario domus regiae, ut scribitur in 2 libro Regum.

Secunda ratio sumitur ex parte populi, qui magis sensibilibus movetur, quam ratione ducatur. Cum enim vident magnificos sumptus regum in munitionibus, facilius ex admiratione inclinantur ad obedientiam et ad suis parendum mandatis, ut Philosophus dicit in 6 Politicorum. Amplius autem minorem causam habent rebellandi, seu subijcendi se hostibus, dum nimium infestantur. Cum enim ministros reges munitionibus habent praesentes, sollicitantur audacius ad defensionem sui. Sic et Judas Machabaeus fecit de arce Sion, quam devictam cunctis muris fortissimè et turribus aliis pro defensione patriae contra hostes, ut scribitur in 1 Machabaeorum; et similiter in Bethsuram munitiones fortissimè extraxit contra faciem Idumaeae. Rursus ad idem necessariae sunt munitiones principibus pro conservandis divitiis, quibus abundare debent, ut dictum est supra, et ut eisdem possint cum sua familia liberius uti; unde et ministri hant ad praeparandum necessaria promptiores: quod est delectabilis ac honorificentissimum etiam in domestica domo. Hoc enim est proprium in humanis actibus quod ex ordine debito causant speciem sive pulchritudinem tanquam in re proportionata et commensurata in suis partibus: unde consequitur in nobis spiritualis laetitia, quae ex se quasi extasim facit quam passa videtur regina Saba in aspectu ordinis ministrorum curiae Salomonis, ut superius est ostensum.

CAPUT XII.

Quod ad bonum regimen regni sive cuiuscumque domini pertinet stratos sive quascumque vias in regione vel provincia habere securas et liberas.

Est aliud necessarium regi ad bonum regimen regni, ad quod ordinantur ipsae munitiones; ut videlicet stratas faciant securas et aptas ad transundum sive pro advenis, sive pro indigenis, vel regalibus suis. Viae enim communes sunt omnibus quodam jure naturae et legibus gentium: propter quod prohibentur a nemine occupari, nec ulla praescriptions, ne quocumque temporum cursu jus de eisdem posset alieni acquiri.

Unde in libro Numericorum, via publica via regia nominatur ad significandum ejus communitatem: ubi Augustinus in Glossa dictum verbum exponit, quia pro tanto sic appellatur, quia debet esse libera cuilibet transeuntis innoxio, ratione humanae societatis. Propter quod et ibidem scribitur, quod Amorrhaeis contradicentibus, ne filii Israel transirent per eos, cum sola via regia gradi permitterent, hoc est sine laesione aliqua regionis, Dominus mandavit ipsos deleri. Ut autem stratae in sua communitate sint liberae, et transeuntibus forent securae, jura principibus permittunt pedagia. Unde et eis servantibus quae viatoribus sunt praedicta, officiales principum ipsa merito possunt exigere, et proficiscentes debite obligantur persolvere. Amplius autem et viarum securitas in regimine regni principibus est fructuosa, quia illae magis conflunt mercatores cum mercibus, unde et regnum in divitiis crescit: qua ratione in urbe aucta fuit respublica propter vias, circa quas sollicitabantur expeditas habere, et stratae vocabantur Romanae, ut homines magis redderent securi ad deferendum merces; ac sub simulatione callida sub nominibus librarii permutatis, ut latrones ignorerent tempus, sicut comicustae scribunt, cum in urbe celebrarentur mundinae, sic eos decipiant. Quaedam etiam extra urbem institutae fuerunt per Romanos principes, eorumque sunt intitulatae nominibus, ut ex hoc majorem obtinerent firmitatem, et loca tutiora advenientibus redderentur; ut Forum Julii, quod in confinibus multarum provinciarum, et diversis regionibus adhuc nomen remansit. Amplius autem et per diversos consules ac senatores Romanos stratae sunt institutae, extendentes se ad diversas provincias, quarum titulis authenticari viderentur, ad liberiores ac securiores accessum ad urbem, vel ad ipsorum memoriam clariorem, ut via Aurelia ab Aurelio principe, via Appia ab Appio senatore, quarum prima tendebat versus Restem, ubi historiae provinciam Aureliam ponunt; secunda vero in Campaniam suam habebat progressum: ac sic de singulis aliis sive consulis, sive senatoribus, ut Flaminius vel Aemilio, a quibus stratae vel provinciae sunt nominatae propter causam jam dictam. Rursus et divinus cultus in hoc augetur, propterea quod promptiores sunt homines ad reverentiam divinam, cum liber est aditus viarum ad indulgentiam sive ad aditum sanctorum. Unde et praecipuum motivum Romanorum fuit stratas faciendi securas, divinus videlicet idolorum cultus, pro quo multum zelabat respublica, ut Maximus Valerius scribit in principio libri sui. Sacra etiam Scriptura in Esdra refert reverentiam templi impeditam fuisse propter hostes in circuitu, propter quod tardata fuit aedificatio templi, juxta quod Do-

mino dicitur in Joan. 2, 20: "Quadragesima et sex annis aedificatum est templum hoc, et tu in triduo reaedificabis illud?"

CAPUT XIII.

Qualiter in quolibet regno et quocumque dominio necessarium est numi sua proprium; et quot bona ex hoc sequantur, et quae incommoda, si non habeatur.

His igitur expletis agendum est de numismate, in cuius usu vita hominis regulatur, et sic per consequens omne dominium, sed praecipue regnum, propter varios proventus quos ex numismate percipit. Unde et Dominus quaerens a phariseis simulatorie tentantibus ipsam, "Cujus est," inquit (Math. 22, 20): "imago, haec et superscriptio?" Cumque respondissent, "Caesaris," sententiam quaesiti super ipsos retorsit, dicens: "Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo;" quasi ipsum numisma sit causa, ut in pluribus, tributa solvendi. De materia autem numismatus, et qualiter sit regi necessarium talibus abundare, supra satis est pertractatum. Sed nunc ipsum accipiamus prout est mensura quaedam, per quam superabundantia et defectus reducuntur ad medium, ut Philosophus in 5 Ethic. dicit. Ad hoc enim inventum est numisma ut solvantur lites in commerciis, et sit mensura in commutationibus. Et licet multa sint genera commutationum, ut ex Philosopho habemus 1 Politicorum; ista tamen expeditior est inter omnes, propter quod inventum dicitur esse numisma. Unde et pollitia Lycurgi, qui Parthis et Lydis primo leges tradidit, in quibus numisma prohibebat, solum commutationem ex alterutrorum mercibus permittere per Philosophum reprobatum, ut ex jam dictis apparet. Unde et ipse concludit eodem lib. Ethic., numisma constitutum propter commutationis necessitatem, quia per ipsum expeditius fit commercium, ac tollitur in commutando materia litis. Quam quidem habemus ab Abraham patre nostro, qui per multa tempora fuit ante Lycurgum et omnes philosophos. Unde de ipso scribitur in Genesi, quod agrum emiit pro sepultura stromi pretio quadringentorum siclorum publicae ac probatae monetae.

Sed quamvis ex se numisma sit necessarium, proprium tamen in omni regimine, sed praecipue regis; cuius duae sunt causae. Unam accipimus ex parte regis; aliam vero ex parte populi subjecti. Quantum ad primum, numisma, sive moneta propria ornamentum est regis et regni et cujuslibet regiminis,

quia in ea representatur imago regis, ut Caesaris, sicut dictum est supra; unde in nulla re tanta potest esse claritas memoriae ejus, eo quod nihil sic per manus hominum sequentur quod ad regem vel quancumque dominum pertineat, quantum numisma.

Amplius autem inquantum moneta regula est et mensura rerum venalium, intantum monstratur sua excellentia, ut videlicet imago ipsius sit in nummo regula hominum in ipsorum commerciis. Unde moneta dicitur, quia monet mentem, ne fraus inter homines, cum sit mensura debita, committatur: ut imago Caesaris sit in homine quasi imago divina, sicut Augustinus exponit pertractans dictam materiam. Numisma vero dicitur, quia nominibus Principum effigieque designatur, ut tradit Isidorus. Per quod manifeste apparet, quod ex numismate majestas dominorum reducet: et ideo civitates, sive principes sive praesules hoc pro sua gloria singulariter ab imperatoribus impetrant, ut habeant speciale numisma.

Rursus numisma proprium cedit in commodum principis, ut dictum est supra: quia per ipsum mensurantur tributa, et quaecumque exactiones quae fiunt in populo, ut in lege mandabatur divina: circa oblationes videlicet et redemptiones quascumque sacrificii loco.

Amplius autem ipsius figura propter auctoritatem principis causatur commodum regi: quia nulli alii licet sub eadem figura et superscriptione cadere, ut jura gentium mandant. In qua quidem, etsi liceat suum jus exigere, inveniendum numisma, moderatus tamen debet esse princeps quicumque vel rex sive in mutando sive in diminuendo pondus vel metallum: quia hoc cedit in detrimentum populi, cum sit rerum mensura, sicut supra dictum est: unde tantum est mutare monetam sive numisma, quantum stateram sive quocumque pondus. Hoc autem quomodo Deo displicet, in Prov. 20, 10, scribitur. "Pondus," inquit, "et pondus, statera et statera, utrumque abominabile est apud Deum;" de quo et graviter rex Araguntum reprehenditur ab Innocentio Papa, quia numisma mutaverat diminuendo in populi detrimentum. Propter quod et filium obligantem se per juramentum dictam servare moneta, a dicto absolvit juramento, eidem mandans, ut ipsam ad pristinum statum reformaret. Jura etiam in numismatibus inventum, et pactionibus quibuscumque: mandant enim selvi mutua, et pacta servari juxta illius temporis numisma in omni mensura qualitatis et quantitatis. Concluditur ergo qualiter unicuique regi numisma proprium est necessarium.

Sed etiam ex parte populi adhuc numisma Regis proprium est necessarium, ut etiam ex jam dictis apparet. Primum quia expeditior est in commutationibus mensura. Rursus quia

certior inter populares est. Multi enim sunt qui alias monetas ignorant, et de facili possunt simplices praeveneri fraude, quod est contra formam regalis regiminis: circa quod Romani principes providerunt. Unde tradunt historiae, quod tempore Domini nostri Jesu Christi in signum subjectionis Romanorum thum erat numisma in toto orbe terrarum, in quo erat Caesaris imago: quem statim cognoverunt pharisaei seiscitati a Domino Jesu Christo ad disceptandum eorum fraudem: et istud numisma decem assulas valebat denarios: quod solvebat quilibet telonearius praedictorum principum, sive eorum gerentibus vicem in provinciis vel civitatibus seu castris.

Rursus proprium numisma fructuosius est. Cum enim extraneae monetae communicantur in permutationibus, oportet revertere ad artem campensiam: cum talia numismata non tantum valeant in regionibus extraneis quantum in propriis: et hoc sine damno esse non potest. Et praecipue accidit in partibus Theutoniarum et regionibus circumstantibus, propter quod coguntur cum de loco ad locum transeunt, massam auri vel argenti secum deferre, et quantum in commutationibus rerum venalium indigent, tantum vendunt. Unde Philosophus in lib. 4 species pecuniarum distinguens, sive artis pecuniarum, sive numismaticam, sive campensiam obolosticam et cathos; primam solum dicit esse naturalem, quia ad commutationem rerum naturalium ordinatur: quod facit proprium numisma, et non aliud, ut ex jam dictis apparet. Propter hoc ipsam solum commendat aliis supradictis spreis, et de quibus infra dicitur.

Concludendum est igitur, in omni regimine pro conservatione domini, et praecipue regalis, necessarium esse numisma proprium, sive ex parte populi, sive ex parte regis vel regiminis cujuscumque.

CAPUT XIV.

Qualiter ad bonum regimen regni et cujuscumque domini sive politicae, pondera et mensurae sunt necessariae, exemplis et rationibus persuadetur.

Post haec autem agendum est de ponderibus et mensuris, quae necessariae sunt ad domini cujuscumque regimen conservandum, sicut et numisma, quia cum eis solvuntur tributa, seu etiam quia per ipsa lites dimittuntur et in emptionibus fidelitas servatur: vel quia, sicut et numismata, vitae sunt humanae instrumenta, immo plus imitantur naturalem actionem

quam numisma, quia scriptum est in lib. Sapientiae 11 cap. quod omnia disposuit Deus in numero, pondere et mensura. Si ergo omnes creaturae his tribus limitibus terminantur, magis videtur quod pondus et mensura a natura trahant originem quam numisma; et ideo magis necessaria in republica sive in regno.

Amplius autem pondus est mensura, in quantum talia, semper ordinantur ad mensurata et ponderata; aliter per se nihil sunt. Sed numisma, quamvis sit mensura et instrumentum in permutationibus, tamen per se aliquid esse potest; puta, si consistat, erit aliquid, videlicet aurum vel argentum. Ergo semper non ordinabitur ad permutationes. Et hoc etiam habet veritatem in aliis speciebus pecuniarum, immo amplius, ut in campensia, quae non proprie ordinatur, ut sit mensura rerum venalium, sed magis ad permutationem numismaticam. Item in obolostica, quae consistit circa ponderis excessum in permutationibus: quibus inventis supra pondus in metalla resolvuntur, ut sunt ponderatores in trabuchetis, et aliis ponderibus. Item nec cauehos, id est ars furnaria, quae magis ordinatur ad numisma sicut ad finem, aliis permutationibus exclusis: de quibus spectibus in 4 Politicorum agit Philosophus, et infra dicitur, et supra est tactum.

Rursus. Illi actus sunt maxime necessarii in republica sive in regno, qui ex jure naturae procedunt: quia leges institutae per principes idem habent initium, alias justae leges non essent. Sed talia sunt de jure naturae, quia adaequant naturalem justitiam. Sic ergo ad naturam regni sive politicae, mensurae et pondera sunt necessaria.

Hinc est quod primus dux Israelitici populi, videlicet Moyses, ut describit Isidorus, tradendo leges divinas, quae primae fuerunt, simul cum illis pondera et mensuras constituit, sive pro cibis et potibus, ut ephi, et gomor, et modius, et sextarius; sive in terris et pannis, quae cubitales habent mensuras, sive in auro et argento et numismatibus, quae sunt statera et alia pondera. Unde cum dicitur Moyses in Levitico exhortaretur populum ad justitiam faciendam, statim subjungit regulas naturalis justitiae, ut Origenes ibidem exponit. "Non facietis," inquit, "iniquum aliquid in pondere et mensura. Statera justa, et aequa sint pondera, justus modius, aequusque sextarius." Refert iterum Isidorus, quod Sidon Argus Graecis mensuras dedit, ubi tunc florebat Argivorum regnum circa tempore praefati ducis Moysis. Narrat etiam historiae Cerearem mensuras agriculturae, et frumenti Graecis Sicione tradidisse. Unde et dea frumentaria et demetria est vocata.

Ex his ergo apparet, quod naturaliter oportet regem vel quemcumque dominum ad bonum ipsorum regimen mensuras

certior inter populares est. Multi enim sunt qui alias monetas ignorant, et de facili possunt simplices praeveneri fraude, quod est contra formam regalis regiminis: circa quod Romani principes providerunt. Unde tradunt historiae, quod tempore Domini nostri Jesu Christi in signum subjectionis Romanorum thum erat numisma in toto orbe terrarum, in quo erat Caesaris imago: quem statim cognoverunt pharisaei seiscitati a Domino Jesu Christo ad disceptandum eorum fraudem: et istud numisma decem assulas valebat denarios: quod solvebat quilibet telonearius praedictorum principum, sive eorum gerentibus vicem in provinciis vel civitatibus seu castris.

Rursus proprium numisma fructuosius est. Cum enim extraneae monetae communicantur in permutationibus, oportet revertere ad artem campensiam: cum talia numismata non tantum valeant in regionibus extraneis quantum in propriis: et hoc sine damno esse non potest. Et praecipue accidit in partibus Theutoniarum et regionibus circumstantibus, propter quod coguntur cum de loco ad locum transeunt, massam auri vel argenti secum deferre, et quantum in commutationibus rerum venalium indigent, tantum vendunt. Unde Philosophus in lib. 4 species pecuniarum distinguens, sive artis pecuniarum, sive numismaticam, sive campensiam obolosticam et cathos; primam solum dicit esse naturalem, quia ad commutationem rerum naturalium ordinatur: quod facit proprium numisma, et non aliud, ut ex jam dictis apparet. Propter hoc ipsam solum commendat aliis supradictis spreis, et de quibus infra dicitur.

Concludendum est igitur, in omni regimine pro conservatione domini, et praecipue regalis, necessarium esse numisma proprium, sive ex parte populi, sive ex parte regis vel regiminis cujuscumque.

CAPUT XIV.

Qualiter ad bonum regimen regni et cujuscumque domini sive politicae, pondera et mensurae sunt necessariae, exemplis et rationibus persuadetur.

Post haec autem agendum est de ponderibus et mensuris, quae necessariae sunt ad domini cujuscumque regimen conservandum, sicut et numisma, quia cum eis solvuntur tributa, seu etiam quia per ipsa lites dimittuntur et in emptionibus fidelitas servatur: vel quia, sicut et numismata, vitae sunt humanae instrumenta, immo plus imitantur naturalem actionem

quam numisma, quia scriptum est in lib. Sapientiae 11 cap. quod omnia disposuit Deus in numero, pondere et mensura. Si ergo omnes creaturae his tribus limitibus terminantur, magis videtur quod pondus et mensura a natura trahant originem quam numisma; et ideo magis necessaria in republica sive in regno.

Amplius autem pondus est mensura, in quantum talia, semper ordinantur ad mensurata et ponderata; aliter per se nihil sunt. Sed numisma, quamvis sit mensura et instrumentum in permutationibus, tamen per se aliquid esse potest; puta, si consistat, erit aliquid, videlicet aurum vel argentum. Ergo semper non ordinabitur ad permutationes. Et hoc etiam habet veritatem in aliis speciebus pecuniarum, immo amplius, ut in campensia, quae non proprie ordinatur, ut sit mensura rerum venalium, sed magis ad permutationem numismaticam. Item in obolostica, quae consistit circa ponderis excessum in permutationibus: quibus inventis supra pondus in metalla resolvuntur, ut sunt ponderatores in trabuchetis, et aliis ponderibus. Item nec cauehos, id est ars furnaria, quae magis ordinatur ad numisma sicut ad finem, aliis permutationibus exclusis: de quibus speciebus in 4 Politicorum agit Philosophus, et infra dicitur, et supra est tactum.

Rursus. Illi actus sunt maxime necessarii in republica sive in regno, qui ex jure naturae procedunt: quia leges institutae per principes idem habent initium, alias justae leges non essent. Sed talia sunt de jure naturae, quia adaequant naturalem justitiam. Sic ergo ad naturam regni sive politicae, mensurae et pondera sunt necessaria.

Hinc est quod primus dux Israelitici populi, videlicet Moyses, ut describit Isidorus, tradendo leges divinas, quae primae fuerunt, simul cum illis pondera et mensuras constituit, sive pro cibis et potibus, ut ephi, et gomor, et modius, et sextarius; sive in terris et pannis, quae cubitales habent mensuras, sive in auro et argento et numismatibus, quae sunt statera et alia pondera. Unde cum dicitur Moyses in Levitico exhortaretur populum ad justitiam faciendam, statim subjungit regulas naturalis justitiae, ut Origenes ibidem exponit. "Non facietis," inquit, "iniquum aliquid in pondere et mensura. Statera justa, et aequa sint pondera, justus modius, aequusque sextarius." Refert iterum Isidorus, quod Sidon Argus Graecis mensuras dedit, ubi tunc florebat Argivorum regnum circa tempore praefati ducis Moysis. Narrat etiam historiae Cerearem mensuras agriculturae, et frumenti Graecis Sicione tradidisse. Unde et dea frumentaria et demetria est vocata.

Ex his ergo apparet, quod naturaliter oportet regem vel quemcumque dominum ad bonum ipsorum regimen mensuras

et pondera populo sibi subiecto tradere propter causas jam dictas, et exemplo dierum principum, de quibus nunc est actum.

CAPUT XV.

Hic sanctus Doctor declarat, quod oportet regem et quemlibet dominum ad conservationem sui status assilbere sollicitudinem, ut de aerario publico providentur pauperibus: et hoc exemplis et rationibus probat.

Est autem et aliud quod est ad bonum regimen pertinens regni sive provinciae, vel civitatis, vel cujuscumque principatus: ut videlicet de communi aerario provideatur per principem qui praesens indigentibus pauperum, pupillorum et viduarum, ac advenis et peregrinis assistat. Si enim natura quascumque non deficit in necessariis, ut Philosophus dicit in 3 de cael. et Mundo, multo minus et ars, quae imitatur naturam. Inter omnes autem artes ars vivendi et regendi superior et amplior est, ut tradit Tullius in Tusculanis quaestionibus. Ergo reges et principes in necessariis deficere non debent indigentibus, immo potius subvenire.

Praeterea. Reges et principes vices Dei gerunt in terris, per quos Deus mundum gubernat sicut per causas secundas. Unde et Samuel Propheeta spiritus in dominio, cum querelam proponeret coram Deo, responsum habuit, quod non ipsum Israeliticus populus spreverat, sed Deum, cuius videlicet vices gerabat, et in Prover. 18, 15, dicitur: "Per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt." Sed Deo specialiter est cura pauperum, ad n. iura ipsorum defectum supplendum: propter quod sic agit divina providentia circa indigentem sicut pater erga filios impotentes, de quibus amplius incumbit sollicitudo propter amplioris necessitatem. Unde et ipse Dominus sibi repugnat fieri specialiter, quod fit pauperi: ipso attestante, qui dicit (Matth. 25, 40): "Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis." Ergo ad istum defectum pauperum supplendum, sicut vices Dei gerentes in terris, principes et praelati sunt debitores, et sicut patres, quos cogit officium esse auxiliatores subditorum, ut Philosophus dicit in 8 Ethic. ipsorum cum effectu beneficii specialiter debent curam habere. Talent autem sollicitudinem habuit Philippus rex Macedo circa Phisiam: quem, ut scribit Vegetius lib. 3 de re Militari, cum prius haberet offensum, audiens ipsam licet nobilem habere tres filias, et cum ipsis inopia premi, ab admonitionibus de hoc, quaerens utrum melius

foret partem aegram corporis abscondere quam curare, familiariter accersivit, et accepta de facultatum domesticarum pecunia instruxit, et fideliores habuit.

Amplius autem quia reges et principes communes habent actiones, et universalem diligentiam subditorum, cum non sufficiat homo solus ad proprias actiones, oportet quod in multis deficient: quia talis actio, sive actiones, quae sunt populum gubernare, ac unicuique suorum subditorum secundum merita providere, transcendit virtutem naturae: propter quod dicitur quod est ars artium regimen animarum: et arduum est, valde ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex fiat vitae alienae. Secundum quam causam Sauli assumpto et uncto in regem per Samuelem Prophetam praecipitur quod ascenderet ad eunum Prophetarum, ut ibidem per elevationem mentis prophetaudo cum eis, circa populum gubernandum ex divina influenza haberet notitiam agendorum: quod et factum fuit, ut patet 1 Reg. 10. Unde impossibile est reges et principes non errare propter dictam causam, nisi ad illum qui omnia gubernat et omnium est conditor, se convertant. Et propter hanc causam dicitur in Ecclesiastico de regibus Israelitici populi, quod praeter David, Ezechiam et Josiam, qui fuerant viri spirituales et a Deo illuminati, omnes peccaverunt Domino. Isti autem defectus subvenitur per eleemosynae beneficium, unde pauperes sustententur, sicut per Danielum Prophetam dictum est illi principi ethnico regi Babylonis Nabuchodonosor, qui in toto oriente generalis erat monarcha (Dan. 4, 24): "Peccata tua eleemosynis redime et iniquitates tuas in misericordiam pauperum converte." Sunt ergo ipsae eleemosynae, quas faciunt Principes indigentibus, quasi quidam fidejussor coram Deo pro ipsis ad solvendum debita peccatorum, ut Philosophus dicit de munisitate respectu rerum venalium. Et sicut munisima est mensura in permutacionibus pro vita corporali, ita eleemosyna in vita spirituali: propter quod in Eccl. 17, 18, dicitur: "Eleemosyna viri quasi saeculus cum ipso, et gratiam hominis quasi pupillam oculi conservabit."

Ex his igitur satis est manifestum, qualiter opportunum est regibus et cuicumque domino in ipsorum dominio de communi aerario reipublicae, sive regali, pauperibus providere. Hinc est quod in singulis provinciis, civitatibus et castris, ad talia ministeria exerenda sunt ospitalia instituta sive per reges, sive per principes et cives, ad pauperum inopiam sublevandam, et non solum apud fideles, sed etiam infideles. Domos enim instituebant hospitalitatis ad pauperum subventionem, quas Jovis hospitalia nominabant, ut patet in libro 2 Machab., propter effectum benevolentiae et pietatis qui eidem attribui-

tar planetarum, secundum astrologos. De Aristotele etiam tradunt historiae, quod Alexandro exhortatorias litteras destinavit, quod pauperum inopiae memor esset, ad prosperitatem sui regiminis augmentandam.

CAPUT XVI.

Hic sanctus Doctor docet qualiter oportet regem et quemcumque dominantem, ad cultum divinum intendere; et quibus fructus ex hoc sequatur.

His habitis agendum est de cultu divino, ad quem reges et principes studere debent toto conatu et solitudine sicut ad finem debent; et ideo hic in hoc ultimo capitulo traditur de quo rex ille magnificus Salomon in Eccl. 12, 13. scribit: "Finem loquendi omnes pariter audiamus. Deum time, et mandata eius observa: hoc est enim omnis homo." Et quamvis iste finis omnibus sit necessarius, divinus videlicet cultus et reverentia per observantiam mandatorum, ut iam dictum est; regi tamen magis competit, et huius rei est magis debitor propter tria, quae sunt in ipso; quia videlicet homo, et quia dominus, et quia rex.

Quia homo singulariter a Deo creatus: ceteras enim creaturas Deo dicendo fecit; cum vero hominem creavit, dixit (Gen. 1, 26): "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram." Unde Apostolus in Act. Apostolorum 17, 28. refert verba Arati Poetae dicentis: "Ipsius enim genus Dei sumus." Ex hac ergo parte debiores sumus omnes Deo in generali ad divinam reverentiam, quod est primum praeceptum primae tabulae: unde dicitur populo Israelitico in Deuter., cap. 6, 4. per Moysen, et per consequens nobis: "Audi Israel: Dominus Deus tuus, Deus unus est: quasi ipse solus sis cui debetur reverentia, et honor, inquam ab ipso solo creati sumus, et singulari quadam prerogativa producti. Et propter hoc, habita consideratione tanti beneficii, subdit Moyses in eodem statim loco, dicens: "Dilige Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota fortitudine tua: in hoc vultis ostendere quod totum Deo debeamus quod sumus. Et in recognitionem eius praeceptum de decimis fuit institutum, ad quod quilibet obligatur non in quantitate numeri, sed cuiuscumque rei, ex dicta iam causa. Sed quamvis quilibet ad hoc sit obligatus, plus tamen princeps, etiam sicut privata per-

sona, in quantum plus participat de nobilitate humanae naturae ratione sui generis unde trahit originem, et inde nobilitatem, ut Philosophus probat in sua Rhetorica. Qua consideratione motus Caesar Augustus, qui et Octavianus, ut historiae tradunt, divinos honores non esuriens, qui eidem exhibebantur a Romano populo propter corporis eius pulchritudinem, suum crearem et factorem quaesivit a Sylla Tyburina, quem et invenit et adoravit: prohibuitque edicto, ne ipsum ulterius aliquis de dicto populo adoraret, vel Deum aut Dominum vocaret.

Amplius autem in quantum dominus, quia non est potestas nisi a Deo, ut Apostolus dicit ad Romanos 13 cap., unde et vices Dei gerit in terris, ut dictum est supra. Propter quod tota virtus domini ex Deo dependet sicut eius ministri. Ubi autem est dependentia in dominio, necessaria est superioris reverentia, quia per se nihil est, ut in ministris regalium curiarum contingit. Propter quod in Apocalypsi quotiescumque agitur de caelestium spirituum ministerio, qui per seniores tamquam maturiores in actionibus, et animalia quae potius aguntur quam agant, ex vehementi irradiatione divina, et in ministerio consistunt, semper de eisdem subjungitur, quod "cecidissent in facies suas, et adoraverunt Deum: qui quidem duo actus sunt patriae, seu divini cultus. Unde et ille Nubuchodonosor monarcha in oriente, ut scribitur in Daniele, quia suum dominum non recognoscebat a Deo, secundum suam imaginationem, in bestiam est translatus, et dictum est ei (Dan. 4, 22): "Septem tempora mutabuntur super te, donec scias quod dominatur Exoelus in regno hominum, et cuiuscumque voluerit, dei illud." Circa quod etiam monitus Alexander, ut historiae tradunt, cum proposito vadens in Judaeam destruendi regionem, cum appropinquanti Jerusalem ei irato in altis summis Pontifex occurrisset cum ministris templi, mansuetus, et de equo descendens, ipse cum vice Dei reverentus est, et ingressus templum maximum honoravit donis, et gentem totam pro divina reverentia libertate donavit.

Non solum autem sicut homo et dominus ad divinam obligatur cultum, sed etiam sicut et rex, quia inunguntur oleo consecrato, ut patet de regibus Israelitici populi, qui oleo sancto inungebantur manibus Prophetarum: unde et Christi Domini vocabantur propter excellentiam virtutis et gratiae in conjunctione ad Deum, quibus praediti esse debebant: secundum quam unctionem consequantur quandam reverentiam et delationem honoris. Propter quod etiam David, quia praecidit: chlamydem regis Saulis, percussit pectus suum in poenitentiae signum, ut

¹ Al. a domino.

scribitur in 1 lib. Regum. Rex etiam David cum lamentabiliter deplorat mortem Saulis et Jonathae, ita querelam proponit de Allophylorum irreverentia, quod sic occiderant regem Saul, quasi non esset unctus oleo: ut in fine scribitur secundi libri regum. Cujus sanctitatis etiam argumentum assumimus ex gestis Francorum, de beati Remigii super Clodoveum regem primum Christianum inter reges Francorum, et delationis olei desuper per columbam, quo rex praefatus fuit unctus, et inunguntur posteriori signis et portentis, ac variis curis apparatus in eis ex unctione praedicta. Amplius autem et in dicta unctione, ut Augustinus ait de civitate Dei, figurabatur rex verus et Sacerdos, juxta Danielem Prophetam 9 cap. Cum veniit, inquit, Sanctus Sanctorum, cessabit unctio vestra. Inquantum igitur figuram gerunt in hac unctione illius, qui est Rex regum et Dominus dominantium, ut dicitur in Apocal. 19 capit. qui est Christus Dominus noster, debitores sunt reges ad ipsum imitandum, ut sit debita proportio figurae ad figuratum, umbrae, ad corpus: in quo verus ac perfectus cultus divinus includitur.

Patet igitur quam necessarium sit cuilibet domino ut sit Deo devotus et reverens, sed praecipue regi ad conservationem sui regiminis: cujus exemplum trahimus quidem a primo urbis rege, videlicet Romulo, ut historiae tradunt. In primordio enim sui regiminis in urbe Romana fabricavit asyllum, quod templum pacis nominabant, multis amplians gratis; pro cujus nomine et reverentia omnem sceleratum, qui ad ipsum confugeret, cujuscumque status esset, reddebat immunem. Qualem autem habuerint exitum posteriori ejus, qui in divino cultu fuerunt negligentes, et qui fuerunt ferventes, scribit Valerius Maximus in principio libri sui. Quid vero dicam de deicolis regibus sive veteris sive novi testamenti? Omnes enim qui ad divinam reverentiam fuerunt solliciti, feliciter suum consummaverunt cursum: qui vero e contra, infelicem consecuti sunt exitum. Tradunt etiam historiae, quod in qualibet monarchia ab initio saeculi tria se invicem per ordinem comitata sunt: divinus cultus, sapientia scholastica, et saecularis potentia. Quae quidem tria se invicem per ordinem consequuntur, et in rege Salomone ex suis meritis conservata sunt, quia per divinam reverentiam cum descendit in Hebron locum orationis, assumptus in regem consecutus est sapientiam, et ex utroque ultarius in regali virtute super reges sui temporis excellentiam. Cum vero a vero cultu Dei recessit, infelicem exitum habuit, ut patet in 3 libro Regum.

Haec igitur de pertinentibus ad regimen cujuscumque domini, sed praecipue regalis, in hoc libro in tantum sint dicta.

Duo qui sequuntur libri, tertius nimirum et quartus opus conficiunt a duobus aliis praecedentibus plane diversa, et ad incertum Auctorem, quemadmodum initio meminimus, pertinere dicendi sunt.

LIBER TERTIUS

CAPUT I.

Consideratur et probatur omnium dominium esse a Deo, considerata natura entis.

Et quia * cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud: ut in Proverb. 21, 1, scribitur: quod et ille magnus monarcha in oriente, Cyrus videlicet rex Persarum, per publicum confitebatur edictum: post victoriam enim de Babylonia consecuta, quam usque ad solum destruxit, ac occiso Balthasar rege ibidem, sicut historiae tradunt, sic ait, ut in principio libri Esdrae (1. 1, 2), patet: "Haec dicit Cyrus rex Persarum: Omnia regna mundi dedit mihi Dominus Deus caeli: inde manifesta apparet a Deo omnia provenire dominium sicut a primo dominante: quod quidem ostendi potest triplici via, quam Philosophus tangit: quia vel inquantum ens, vel inquantum motor, vel inquantum finis.

Ratione quidem entis: quia oportet omnem ens ad ens primum reducere sicut ad principium omnis entis, ut et omne calidum ad calidum ignis, ut patet per Philosophum in 2 Metaphys. Quia ergo ratione omne ens ex ente primo dependet, eadem et dominium: quia ipsum super ens fundatur, et tanto super nobilior ens, quanto et ad dominandum super homines in natura coaequales eidem praepositur. Unde et causam habet non superbiendi, sed humane suum populum gubernandi, ut Seneca dicit in Epistola ad Lucillum. Propter quod in Eccli. dicitur 32, 1: * Rectorem te posuerunt? noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex illis. Sicut ergo omne ens ab ente primo dependit quod est prima causa: ita et omne dominium creaturae a Deo sicut a primo dominante, et primo ente.

Amplius autem. Omnis multitudo ab uno procedit, et per unum mensuratur, ut patet per Philosophum in 10 prima Philosophiae. Ergo eodem modo et multitudo dominantium ab uno dominante trahit originem, quod est Deus: sicut videmus in regalibus curiis, quod in diversis officiis multa sunt dominantes, sed omnes ex uno dependent, videlicet regi. Propter quod Philosophus in 12 prima Philosophiae dicit, quod sic se habet Deus, sive prima causa ad totum universum, sicut dux ad exercitum a quo tota multitudo castrorum dependet. Unde et ipse Moyses in Exod. 15, 13. Deum ducem populi vocat. "Dux," inquit, "fiscisti in misericordia tua po-

pulo quem redimisti. A Deo igitur omne dominium habet infinitum.

Rursus ad idem. Virtus est proportionata enti cuius est virtus, et adaequatur ei: quia virtus fuit ab essentia rei, ut patet per Philosophum in 1 et 2 lib. de Caelo. Sicut ergo se habet ens creatum ad increatum, quod est Deus: ita virtus cuiuslibet entis creati ad virtutem increatam, quae etiam est Deus: quia quicquid est in Deo, Deus est. Sed omne ens creatum ab ente increato trahit originem. Ergo virtus creata ab increata. Hoc autem in dominio praesupponitur, quia non est dominium ubi non est potentia sive virtus. Ergo omne dominium erit ab increata virtute, et haec est Deus, ut supra dictum est: et sic idem quod prius. Unde Apostolus dicit ad Heb. 1, quod Deus portat omnia verbo virtutis suae. In Eccli. 1, 8, etiam scribitur, quod * unus est altissimus creator omnium, omnipotens, rex potens, metendens nimis, sedens super thronum, dominans Deus. In quibus verbis satis apparet, a quo omnis creatura habet esse, virtutem et operationem, et per consequens dominium: et multo amplius rex, ut superius est ostensum.

CAPUT II.

Hoc idem probat ex consideratione motus cuiuslibet naturae creatae.

Non solum autem ratione entis, sed ratione etiam motus probatur, a Deo provenire dominium.

Et primo quidem assumenda est ratio Philosophi in 8 Physicorum. Quia omne quod movetur, ab aliquo movetur; et in moventibus et motis non est abire in infinitum. Ergo oportet venire ad aliquod primum movens immobile, quod est Deus, sive causa prima. Inter omnes autem homines, qui plus habent de ratione motus, sunt reges et principes, et omnes qui praesunt, sive in gubernando, sive in iudicando, sive in defendendo, et sic de aliis actibus qui ad curam regiminis pertinent. Unde Seneca de consolatione fratris ad Polibium sic loquitur de Caesare, exhortans eum ad contemptum mundi: "Cum voles omnium rerum oblivisci, cogita Caesarem. Vide quantum huius vitae indulgentiae fidem, quantum indastriam debeas; intelliges non magis tibi incurvari licere quam illi. Si quis modo est fabulis traditus, cuius humeris mundus innititur; Caesari quoque ipse, cui omnia licent, propter hoc ipsum multa non licent. Omnium domos illius vigilia defendit, omnium otium illius

labor, omnium delicias illius industria, omnium vacationem illius occupatio. Ex quo se Caesar orbi terrarum dedicavit, sibi se eripuit; et siderum modo, quae irrequieta semper cursus suos explicant, nunquam illi licet nec subsistere, nec quidquam summi facere. Si ergo reges et alii domini tantum habent de ratione motus, ipsum non possunt perficere nisi per influentiam et virtutem moventis primi, quod est Deus; ut superius est probatum. Propter quod in lib. Sapient. ubi connumerantur effectus divinae virtutis per suam sapientiam, volens auctor ostendere qualiter omnia influentiam divini motus participant, subdit statim (Sap. 7, 24): "Omnibus mobilibus mobilior est sapientia; attingit autem ubique propter suam munditiam, munditiam vocans absolutam et supergredientem se immixtam divinam virtutem ad omnia movendum, ad similitudinem corporis lucis, quae ex hac parte naturam imitatur divinum."

Rursus ad idem. Omnis causa primaria plus est influens in suum causatum, quam causa secundaria. Causa autem prima Deus est. Ergo si virtute primae causae omnia moventur et influentiam primi motus omnia recipiunt, et motus dominorum erit ex virtute Dei et ex Deo movente.

Amplius autem. Si est ordo in motibus corporalibus, multo magis et in spiritualibus erit. Sic autem videmus in corporibus, quod inferiora per superiora moventur, et omnia reducuntur ad motum supremi, quod est nona sphaera, secundum Ptolomaeum in 1 distinct. Almagesti; sed secundum Aristotelem in 2 de Caelo, est octava. Si ergo omnes motus corporales regulantur per primum, et a primo habent influentiam; multo magis spirituales substantiae, propter majorem assimilationem quam habent in aetherum: nude aptiores sunt ad recipiendam influentiam primi et supremi moventis, sive motoris; quod est Deus: quem quidem motum nobis tradit beatus Dionysius in lib. de divinis Nominibus, et de caelesti Hierarchia, distinguens in eis motum sicut et in corporibus, videlicet circumlarem, rectum, et obliquum. Qui quidem motus sunt quaedam illuminationes quas recipiunt a superioribus ad agendum, ut idem Doctor exponit: ad quas quidem illuminationes recipiendas necessaria est dispositio mentis, in qua fit ista influentia motus. Inter omnes autem homines qui paratiores esse debeant, sunt reges et principes, et alii domitatores orbis: tum ex exercitio quod habent; tum ob universales actiones regiminis, ut et mens magis elevetur ad divinum; tum etiam quia hoc eis incumbit ut se disponant ut cura eis imposita in gubernando gregem,¹

¹ Al. deest vox repetita munditiam.

² Al. regem: forte regnum.

et alia quae sunt necessaria in actibus regiminis, quae supra ipsum sunt, et naturam particularem excedunt, per talem motum divinae influentiae sufficienter deducantur. Sic enim David rex se disposuit; propter quam causam ex motu illuminationis praefatae super omnes reges et Prophetas meruit in suis psalmis spiritum propheticae intelligentiae, ut doctores Scripturae sacrae tradunt. Ex cuius contrario actu principes ethnici, de quibus Daniel Propheta mentionem facit, ut Nabuchodonosor et Balthasar, pater et filius, meruerunt obumbrari; unde et influentia divinae illuminationis movit eorum phantasiam in imaginativis visionibus, ut in Daniele est manifestum, ut scirent quid circa regale regimen eis esset agendum; sed quia mens ipsorum non erat disposita, sed involuta tenebris peccatorum, ad ipsam notitiam non potuerunt venire. Propter quod insignito lumine prophetiae Danieli dictum est: Tibi datus fuit spiritus intelligentiae ad ista interpretandum; ut verificetur quod per Salomonem dicitur in Proverb. 8, 14: "Meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, et mea est fortitudo; per me reges regnant, et legum conditores juxta decernunt; per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam."

Et sic manifestum est, qualiter omne dominium est a Deo in consideratione motus.

CAPUT III.

Hic sanctus Doctor hoc idem probat per considerationem finis.

Sed et respectu finis adhuc hoc idem apparet. Si enim est hominis agere propter finem ratione sui intellectus, qui finem in unaquaque ejus actione praesinit, unaquaque natura quanto est magis intellectiva, tanto magis propter finem agit. Cum ergo Deus sit summa intelligentia et purus actus intelligendi, sua actio magis finem includit. Ergo oportet dicere, quod in unoquoque fine uniuscujusque rei creatae praecipitur actio intellectus divini, quam et nos divinam prudentiam vocamus, per quam Dominus cuncta disponit, et in debitum finem deducit, ut Boetius de consolatione Philosophiae ipsam nominat; secundum quam rationem dicitur in lib. Sapientiae, quod divina sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. Concluditur ergo ex hoc quod quaelibet res quanto ordinatur ad excellentiorem finem, tanto plus participat de actione divina. Hujusmodi autem est regnum cujuscumque communitatis seu collegii sive polittae, sive regalis, sive cujuscumque conditionis: quia cum intendat nobilissimum finem, ut

Philosophus tangit in Ethic., et in 1 Politicorum, in ipso divina praeintelligitur actio, et suae virtutis dominorum subicitur regimen. Et hinc forte trahit originem veritatis, quod bonum commune dicitur potentia a Philosopho in Ethic.

Amplius. In regimine legislatorum semper debet intendere ut cives dirigantur ad vivendum secundum virtutem; immo hic est finis legislatoris, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. Propter quod et Apostolus dicit ad Timotheum (1 cap. 1, 5) quod "finis praecepti est caritas." Sed ad istum finem venire non possumus sine motione divina, sicut nec calor calefacere sine virtute caloris ignis, nec lucidum lucere sine virtute lucis: et tanto altius et excellentius motio primi moventis, quanto virtus divina supergraditur et transcendit virtutem creatam, et omne genus operis: sed et fortius influit, in tantum, ut dicat illi Isaias Propheta 26, 12: "Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine," et vox evangelica (Joan. 15, 5): "Sine me nihil potestis facere."

Rursus ad idem. Finis movet efficientem; et tanto efficacius, quanto finis nobilior et melior reperitur, ut bonum gentis respectu boni civitatis vel familiae, sicut Philosophus dicit in 1 Polit. Finis autem ad quem principaliter rex intendere debet in se ipso et in subditis, est aeterna beatitudo, quae in visione Dei consistit. Et quia ista visio est perfectissimum bonum, maxime debet movere regem et quemcumque dominum, ut hunc finem subditi consequantur; quia tunc optime regit, si talis in ipso sit finis intentus. Tali autem modo suos regabat et gubernabat rex ille et Sacerdos Christus Jesus, qui dicebat in Joan. 10, 28: "Ego vitam aeternam do eis;" et iterum (ibid. 10): "Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant." Hoc autem maxime facit rex, quando super regem suum sicut bonus pastor invigilat: quia tunc super eum divina lux irradiat ad bene regendum, ut pastoribus in ortu regis nostri et Salvatoris. Et irradiationis jam dictae ad bonum regimen et in principem et in subditis motum circularum accipimus rectum et obliquum, de quibus distinctum est supra et beatus Dionysius loquitur in 4 cap. de divinis Nominibus. Hic enim motus ideo rectus dicitur, quia fit per divinam illuminationem super principem ad bene regendum et super populum meritis principis. Sed obliquus vocatur, quando per divinam illuminationem sic subditos regit, quod virtuosae vivunt et insurgit in eis divina laus et gratularum actio, ut si quasi quaedam arcualis figura ex chordis recta et arcu obliquo. Sed circularis motus divinum radiorum dicitur, quando divina illuminatio irradiat principem vel subditum: ex qua quidem elevatur ad Deum contemplandum et diligendum: qui ideo circularis motus vocatur, quia est ab eodem ad idem et a puncto ad punctum; quod circularis mo-

tus est proprium. Quem quidem motum Philosophus etiam ponit 12 Metaph., ubi dicitur, quod motor primus, sive causa prima, quod est Deus, movet alia sicut desideratum, hoc est ratione finis, qui est ipse. De quo et Propheta David loquitur in Psal. 76, licet secundum sacros doctores adaptetur ad Christum regem nostrum: "Deus," inquit, "iudicium tuum regi da, et iustitiam tuam filio regis; iudicare populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio. Suscipiant montes pacem populo et colles iustitiam." Quae quidem omnia deprecativa sunt regis et cuiuslibet domini ad Deum pro bono regimine populi, ad quod principaliter conari debet, ut dictum est supra. Et quia mentem sic dispositam habent ad divinam influentiam recipiendam pro salute subditorum, statim subditur: "Descendat sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia stillantia super terram. Orietur in diebus ejus iustitia et abundantia pacis." Per quae omnia satis manifestum est, quod dominum est a Deo in relatione ad finem sive remotum, qui est Ipse, sive propinquum; qui est operari secundum veritatem.¹

CAPUT IV.

Hic sanctus Doctor declarat, qualiter dominum Romanum fuit a Deo provisum propter zelum patriae.

Et quia inter omnes reges et principes mundi, Romani ad praedicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, ut et digne mererent imperium, ut probat Augustinus in lib. de civ. Dei diversis causis et rationibus, quas ad praesens perstringendo, ad tres reducere possumus, alias, ut tradatur compendiosius, reseratis, quarum intuitu meruerunt dominum. Una sumitur ex amore patriae, alia vero ex zelo iustitiae, tertia autem ex zelo civis benevolentiae.

Prima jam dicta virtus satis erat digna dominio: qua participabant quaedam usitram divinam, eo quod ad communitatem suam fortiter effectus: versatur enim ad universales actiones populi, sicut Deus est universalis causa rerum; unde et Philosophus dicit in 1 Ethic., quod bonum gentis est bonum divinum. Et quia regale regimen et quodcumque dominum communitatem imperat, communitatem diligens dominum, communitatem meretur ut sic ipsum concomitemur praemium secundum meriti qualitatem: et hoc requirit conditio divinae iustitiae unicuique mercedem rependere juxta virtutis opus, ut verbum scriptum in Apocalypsi impleatur in eis: "Opera eorum sequuntur illos;"

¹ An. secundum virtutem?

minio, sive turpis luci gratiam, neque delicto neque libidini obnoxii, pro quibus jam stans dominum dissipatur. Trahebant enim homines ad ipsorum amorem, ut propter ipsorum iustissimas leges se sponte eisdem subicerent. Unde et ipse Apostolus Paulus cum a Judaeis nimis injuriis vexaretur, cum Festo principe circa partes Caesareae Palaestinae, ut in Actibus Apostolorum traditur, ad Caesarem appellavit, ac se subiecti legibus Romanis. Quales autem fuerint eorum leges, et quam sanctae, sic in eisdem Actibus Apostolorum scribitur de dicto Festo, quia cum Hierosolymis esset, adierunt ipsum principes sacerdotum et sacerdotes, postulantes adversum Paulum damnationem mortis: quibus dictus Festus respondit, prout dictis legibus Romanorum subiectus, quod non est consuetudo Romanis damnare aliquem, sive donare, nisi praesentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina. Propter quod dicit idem Doctor Augustinus in 18 lib. praefato, quod Deo placuit orbem terrarum per Romanos debellare, ut in unam societatem republicae legumque productum longe lateque pacaret.

Amplius autem ad hoc. Quia de jure naturae est ut quis gerens curam alterius mercedem reportet, eo quod, ut scribitur in Proverb. (Ecclesi. 17, 12), " unicuique mandavit Deus de proximo suo. „ Ex qua quidem ratione jura concedunt, quod quis rem alienam contractare possit, et expensas deducere ac praesumit accipere juxta meritum actionis, cum dicta bona male tractantur a praedonibus, vel quibuscumque raptoribus. Hoc ergo supposito, consonum videtur naturae ut dominum sit concessum pro pace ac justitia conservanda, jurgis ac discordiis rescandis.

Item. Ad hoc videtur provisum, ut mali puniantur, et boni promoveantur: et hoc est officium dominorum, in hoc quasi officium parentum proximorum, ut inde etiam reportent mercedem; quia ex hoc sua recipiunt vectigalia et tributa. Unde cum Apostolus ad Romanos ostendisset a Deo provenire omnium dominum: " Non est, „ inquit (Rom. 13, 1), " potestas nisi a Deo, „ et cetera quae ibi ponuntur ad dominum pertinentia: ultimo concludit: " Ideo et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes. „ In quantum igitur homines virtutes, ac sua probitate praepollentes pro gubernanda populi multitudinis quae reges indiget, et rectorem non habet, curam assument, et sub legibus populum dirigunt: non tantum instinctu Dei moveri videntur, sed vicem Dei gerunt in terris, quia conservant hominum multitudines in civili societate, quae necessario homo indiget, cum sit animal naturaliter sociale, ut Philosophus dicit in 1 Politic. Unde et in isto casu dominum videtur esse legitimum. Quod quidem probat Augustinus in

4 de civit. Dei: dicit enim sic: " Remota justitia, quid sunt ipsa regna nisi quaedam latrocinia? „ Ergo ipsa supposita, regnum et quodlibet dominium esse videtur concessum. Introducit autem ad suum probandum intentum exemplum de quodam pyrata, qui vocabatur Diodices, qui cum fuisset captus ab Alexandro, quaesivit ab eo cur mare haberet infestum. Ipse libera contumacia respondit: " Quod tibi, ut orbem terrarum. Sed quia ego exiguo navigio il facio, latro vocor: tu vero quia magna classe, dicers Imperator. „ Ista ergo ratio Romanis a Deo collatum fuit dominum. Unde et idem Doctor in 5 ejusdem lib. dicit, quia propter leges ipsorum sanctissimas nisi sunt tamquam recta via ad honores, imperium et gloriam: nec habent unde conqueri debeant de summi et veri Dei justitia: peroperunt enim mercedem suam, justa videlicet dominando, ac legitime gubernando. Quentus autem fuerit zelus justitiae apud Romanos consules antiquos contra malos, de multis est manifestum. Unde scribit Augustinus in 5 saepe jam dicto libro, quod Brutus filios suos occidit, quia bella concitabant in populo: ex quo, vigore justitiae mortem merebantur. " Vicit „ enim in eo, ut ait Poeta (Virgilius Aeneid. 6), " amor patriae, laetundumque immensa cupido. „ Narrat etiam de Torquato, quod idem fecit de filio, quia contra edictum patris invasit hostes juvenili quodam provocatus ardore: et licet victoriosus extiterit; quia tamen castra suae gentis discrimini exposuit, ipsum morti adjudicavit iuxta militares leges: ubi idem Doctor causam suae mortis insinuat, dicens: " Ne plus mali esset in exemplo imperii contempti, quam boni in gloria hostis occisi. „ Maximus autem Valerius dicit de ipso, quod maluit proprio nato carere quam disciplinae militaris transgressionibus indulgere. Sic ergo patet qualiter zelo legalis justitiae Romani dominium meruerunt.

CAPUT VI.

Quomodo concessum est eis dominium a Deo propter ipsorum civitum benevolentiam.

Tertia vero virtus per quam subjugarunt Romani mundum, et meruerunt dominum, fuit singularis pietas, ac civilis benevolentia: quia, ut tradit Maximus Valerius lib. 5, humanitatis dulcedo barbarorum ingenis penetrat: et hoc experimentum habet. Unde et in Proverb. 6, cap. 6, 5, dicitur, quod " verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos. „ Item in eodem (Prov. 15, 1): " Responsio mollis frangit iram: sermo durus suscitatur iram. „ Cujus quidem ratio sumitur

CAPUT VII.

Hic sanctus Doctor declarat, qualiter Deus permittit aliquid dominum ad peccationem malorum; et quod tale dominum est quasi instrumentum divinae justitiae contra peccatores.

Fuit autem et alia causa, nuda dominum est a Deo permissum, quam a sacra scripturis Scriptura, nec Philosophorum et sapientum hujus saeculi sententia contraria, videlicet propter merita populorum: quam beatus Augustinus assignat in 19 de civit. Dei. Probat enim ibi servitutem introductam propter peccatum. Unde et sacra Scriptura dicit in Job 34, 56, videlicet quod "facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi." Quod quidem apparet, quia primo dominantes in mundo fuerunt homines iniqui, ut historiae tradunt, sicut Cain, Nembrot, Belus, Ninus, et Semiramis uxor ejus qui et dominum habuerunt in prima et secunda aetate mundi. Causa autem unde habuerunt istud dominum, assumi potest ex parte subditorum, vel dominantium: quia tyranni sunt instrumentum divinae justitiae ad puniendum delicta hominum, sicut rex Assyriorum super Israeliticum populum, et rex Gothorum flagellum Dei super Italiam, ut historiae narrant. Item Dionysius in Sicilia, sub quo captivatus est populus, et tandem ab ipso libertate donatus, ut scribit Maximus Valerius lib. 4. De rege vero Assyriorum quomodo ad puniendum delicta sui populi est destinatus, sic ostendit per Isaiam Prophetam (cap. 10, 5): "Assur virga furoris mei," unde "et baculus ipso est: in manu ejus indignatio mea; ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandato illi ut auferat spolia, et dividat praedam, et ponat illum in conculationem quasi intum platearum," quae omnia verificata sunt, quando Jerusalem obsessa est a Chaldaeis, per Nabuchodonosor regem Assyriorum capta et combusta, captis principibus ejus cum rege Sedecia, ejus confossis oculis, et occisis filiis, sicut in fine 4 lib. Regum traditur: per quae verba satis ostenditur, qualiter Deus punit peccatores per manus tyranni. Unde concluditur, ipsos esse instrumentum Dei sicut daemones, quorum potestas iuxta a sacris doctoribus ponitur, voluntas tamen semper iniqua. Quod etiam ostendit nobis tyrannicum regimen, quia non ordinatur nisi ad onus et molestiam subditorum. Tyranni enim proprietates est propriam et solam sui utilitatem et commodum quaerere, ut dictum est supra, et Philosophus tradit in 8 Ethic.: ubi ponit quod sic se habet ty-

rannus ad subditos sicut dominus ad servos, et sicut artifex ad organum et instrumentum. Hoc autem poenale est subditis, et contra naturam domini, sicut superius est probatum. Sed ex parte dominantium tale dominium videtur a Deo concessum primo in casu supposito, vel Deo disponente pro subditis quod est ad exitum meliorem, quando videlicet princeps ad Dei placitum staret quamvis peccator, ut de Cyro rege Persarum scribitur in Isa. (cap. 45, 1): "Haec," inquit, "dicit Dominus Christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram, ut subjiciam ante faciem ejus gentes, et dorsa regum vertam. Aperiam ante faciem ejus januas, et portas non claudentur." Quod quidem adimpletum fuit, ut historiae tradunt, quando subito desiccato alveo Euphratis et Tigris, qui per mediam Babylo-niam transibant, civitatem intravit, occiditque Balthassar ipsorum regem cum gente sua, ipsamque civitatem destruxit, ad Medos transferens monarchiam, ubi tunc regnabat Darius Cyri propinquus, ut Josephus scribit. Hoc autem Deus sic disposuit, quia dictus Cyrus humanitatem ostendit in suis fidelibus Judaeis, qui captivi tenebantur in Assyria, quos postea remisit liberos in Judaeam cum vasis templi, et ipsum templum reaedificari mandavit: ex quibus bonis et operibus virtutibus quae exerceat circa divinum cultum, et Dei populum, totius orientis obtinuit monarchiam, ut superius est ostensum. Praedictus vero Balthassar occisus fuit, ut ex sententia Danielis apparet, quia Deo ingratus, et quia vasis templi Domini in uno convivio est abusus: unde dictum est ei per Danielelem (cap. 5, 22): "Quia non humiliasti cor tuum, sed adversus dominatorem caeli elevatum est, et vasa domus ejus allata sunt coram te, et tu et optimates tui et uxores vinum bibistis in eis.... porro Deum caeli, qui habet statum tuum in manibus suis et omnes vias tuas, non glorificasti: idcirco ab ipso missus est articulus manus contra te: quod pro sententia divina accipimus contra ipsum, ut rei postea probavit eventus. Narrat enim historia Danielis, quod dnm Balthassar rex Babylo-niorum persisteret in Dei contumelia, ut ex dictis liquet, ex oppo- sito mensae sui convivii videbat digitos manus in pariete scribentis: ex qua Scriptura perterritus est, quasi ipsa esset nimis sua mortis. Refert enim Scriptura Danielis, quod ex aspectu scribentis, cujus imaginem non videbat, nisi digitorum manus, facies ejus perterrita est, et cogitationes ejus perturbabant eum, compages rerum ejus dissolvebantur, et genera ejus ad se invicem collidebantur: quae omnia insinuativa erant timoris immensis, et futuri judicii super eum. Sed hanc scripturam rex non discernens, vocatus Daniel, interpretatusque sub tribus nominibus, ipsum denuntiavit morturum, videlicet "Mane, Thecel, Phares:," quod exposuit scriptura. "Mane: Numeravit Deus re-

gnum tuum, et complevit illud., hoc est, in termino posuit, sicut res numerata, quae tollitur et separatur ab acervo pecuniae. ¹ Thecel: Appensus es in statera, et inventus es minus habens.; unde et dignus es morte. ² Phares: Divisum est regnum tuum, et datum est Madis et Persis., ut superius est ostensum. Ex quibus omnibus satis est manifestum quod illae clausulae non proprie sunt significativae secundum aliquod idioma linguarum, sed secundum dispositionem divinam, sicut et factum quoddam, in quo Propheta comprehendit divinam circa nos voluntatem. Sit ergo hoc conclusum, quod in illa scriptura suam insinavit sententiam contra Principem Babyloniae, quia propter peccata sua dignus erat morte et privatione regalis principatus, juxta illud (Eccli. 10, 8): "Regnum de gente in gentem transfertur propter injustitias.... et diversos dolos."

CAPUT VIII.

Ille sanctus Doctor declarat, quod interdum tale dominium cedit in malum dominantium, quia propter ipsorum ingratitude in superbiam elati graviter deprimuntur.

Sed adhuc insistendum est circa divinam providentiam in dominio. Contingit enim interdum quod, cum quis assumit principatum, erit homo virtuosus, et aliquo tempore perseverabit in eo. Sed aliquo tempore procedendo, ex favore humano et prosperitate rerum regalium elevatur quis in superbiam, et de beneficiis sibi a Deo collatis ingratus eidem efficitur. Unde Philosophus dicit 5 Ethic., quod principatus virtutem ostendit, sicut accidit de Saule, de quo scribitur 1 Regum, quod in tota tribu Benjamin non erat vir melior illo. Sed post duos annos a suo regimine factus est Deo inobediens: unde dictum est Prophetam Samueli de ipso (1. Reg. 16, 2): "Usquequo tu luges Saul, cum ego proiecero eum, ne regnet super Israel?," quasi ex divina sententia irrefragabili sit sepultus. Propter quod ultimo dictus princeps fuit occisus cum filiis, totaque ejus progenies a dominio est avulsa: unde in Paralipomenon de ipso concluditur, quod mortuus est Saul propter iniquitates suas. Hod autem et de Salomone accidit, qui magnificatus est super omnes reges qui fuerant ante eum, ut scribitur in Ecclesiaste, et universa terra desiderabat audire sapientiam Salomonis. Sed, ut dicit Augustinus, 17 de civit. Dei, secundae res praedicto regi fuerunt noxiae, quia lapsus in luxuriam, ruit in idololatriam: ex quo factus est abominabilis populo, intantum ut servi ejus

rebellarent ei diripientes spolia suae regionis et vastantes terram absque resistantia aliqua: cum tamen prius omnes obedirent ad nutum, sicut testatur regina Saba, ut patet in 3 lib. Reg. Ad magna igitur promotus in principio sui regiminis propter divinam reverentiam quam exhibuit, in fine sui regiminis decidit in villa propter delicta quae commisit: "quia miseros facit populus peccatum." (Prov. 14, 34). Tradunt tamen Hebraei, ut Hieronymus refert in commento super Ecclesiaste, quod in fine vitae suae ex multis vexatus sum recognovit errorem, sequē disposuit ad poenitentiam in commissis¹ librumque praefatum composuit, in quo sicut expertus cuncta definit vanitati subjacere, subjiciens se divino timore ad suorum observantiam mandatorum. Unde in fine praedicti libri (cap. 12, 13) concludit: "Finem loquendi pariter audiamus. Deum time, et mandata ejus observa, hoc est enim omnis homo." Sed et praeter reges deicolos quid de principibus ethnicis dicam? qui quamdiu fuerunt Deo grati virtutumque cultores, floruerunt in dominio; cum vero ex elatione domini ad contrarium se converterunt, mala morte vitam finierunt, sicut contigit de praefato Cyro rege Persarum monarcha. Tradunt enim historiae de ipso, quod cum totam subjugasset Asiam, Parthiam, Scythiamque ferro perdomuit, tandem longum certamen Scythiis inferens, dominante tunc Tamari regina dictae gentis, quae Massageta vocabatur, primo quidem cum filio dictae Reginae adolescentulo dimicavit, ipsunquē vicit et occidit, nullique parvens aetati, ingentem multitudinem peremit. Quia ergo crudelitatem exerceat et in Babylonia et in regno Lydiae, quia in utroque reges et principes mala morte trucidavit, et in regno Massagetarum similiter fecit: in hoc eodem judicio similiter eum Deus punivit. Narrant enim historiae, quod dicta regina congregavit exercitum contra ipsum, Scythas videlicet, Massagetas et Parthos, et in quibusdam montibus dicta regina, insidiis compositis, invasit castra ejusdem; et sic impetu armatorum absorbit, quod ducenta milia fuerunt occisa praefati principis, et ipse captus: cui amputato capite regina ipsum in utra sanguine pleno mandavit includi, et sic invecive acclamabatur eidem: "Sanguinem stisti: sanguinem bibe;" quasi ipsa mors ignominiosa quam passus est, fuerit argumentum suae atrocitatis. Omnes etiam monarchae ipsum sequentes, ut in Graecia magnus Alexander, quamdiu eum reverentia suos tractavit Macedones, vocans milites suos patres tamquam antiquiores, optime processit in monarchia; sed eisdem existens ingratus, a sorore venenatus est: et praecipuus quia post victoriam Darii, accepta

¹ Al. consentanea videtur.² An de commissis?

filia in conjugem, militaria coepit postponere, luxui vitae incedens, et sui immemor factus dolorosa morte vitam finivit. Ex sic de multis aliis principibus ethnicis exemplum potest adduci, ut de Julio Caesare et Hannibala, qui propter abusum domini diro necati sunt exiit, ut eis conveniat quod in Ecclesiaste (cap. 8, 9) scribitur: "Interdum dominatur homo homini in malum suum; nec non et illud Isaiae Prophetae, quod in omnibus tyrannus locum habet. Cum enim ostendisset ipse esse divinae justitiae exactores contra peccatores, sicut carnales dominorum, ut manifestum est supra, cum dixit (cap. 10, 5): "Assur virga furoris mei etc.; statim subdit: "Ipsae autem non sic arbitrabitur, et cor ejus non sic aestimabit; quasi sic agat ut Dei instrumentum: "ad conterendum erit cor ejus, et ad interfectionem gentium non paucarum: dixit enim: Numquid non principes nostri simul reges sunt?, attribuens videlicet suae virtuti, et non Dei, qui movet ipsum ad puniendum transgressores divinorum mandatorum. Hanc autem ingratitude¹ et praesumptionem tyrannorum Dominus statim ibidem redarguit et gravissime punit, ut in jam dictis principibus patet. Unde subdit Propheta in eodem loco: "Numquid gloriamur securis contra eum qui secat in ea? An exaltabitur serra contra eum qui se fecit? Quomodo si elevetur virga contra elevatam eam, et exaltetur baculus, qui utraq; lignum est. Ubi consideranda est similitudo, quia valde congrua est. Sic enim se habet virtus dominantis ad Deum, sicut virtus baculi ad percutientem, et sicut virtus serrae ad artificem. Constat autem quod virtus serrae vel securis in artificio nullis est nisi per artificem moventem et dirigentem: ita et de virtute dominantis contingit, quod nulla est sine Deo movente et gubernante. Ergo stultum et praesumptuosum est gloriari de sua virtute. Ista autem ratio satis aperta esse videtur, et haberi potest ex verbis Philosophi supra inductis. Quia virtus ejuslibet mobilis a virtute dependet primi moventis, et ejus instrumentum erit: et hinc est, quod Deo talis gloria est displicibilis, quia tales derogant divinae potentiae: propter quod scribitur in Judith, quod de sua virtute gloriantes Deus humiliet: et ideo subiungit dictus Propheta Isaias: "Propter hoc mitet dominator Dominus exercituum in pinguibus ejus tenuitatem, et subnas gloriam ejus succensa ardebit quasi combustio ignis. In quo significatur poena sensibilis, quae talibus infertur tyrannis, et annihilatio principatus, ut in praedictis est manifestum. Relinquitur igitur a Deo omne esse dominium, sive legitimum sive tyrannicum, secundum varias vias² suae investigabilis providentiae.

¹ Al. ingratitude ad praesumptionem.

² Al. vias.

CAPUT IX.

Hic sanctus Doctor declarat quod homo naturaliter dominatur animalibus silvestribus et aliis rebus irrationalibus, et quomodo: quod probatur multis rationibus.

Nunc igitur accedendum est ad diversas species dominandi secundum diversos modos et gradus in hominibus domini et principatus.

Et primus quidem generalis est omnium, qui competit homini secundum naturam, ut tradit Augustinus, 18 de civit. Dei: in quo casu et Philosophus concordat in 1 Politicorum. Hoc autem et Scriptura sacra confirmat, quando in sui creatione tanquam naturae inditae dicit (Gen. 1, 28): "Dominamini piscibus maris et volatilibus caeli, et universis animantibus quae moventur super terram; in quibus ostenditur quod naturae institutae humanae talem indidit potestatem. Qui enim dixit, "Germinet terra herbam virentem, et ex tali dicto data est potestas arboribus germinandi, dixit et nobis similiter; "Dominamini piscibus maris etc. Et sic ex jam dictis apparet quod dominium hominis super ceteras creaturas est naturale. Unde et Philosophus probat secundum eandem rationem, quod venationes et aucupia sunt a natura. Et Augustinus in praedicto libro hoc probat per dominium, quod antiqui patres soliti erant habere, ut pastores essent pecorum, quae et divitiae naturales definitae sunt supra. Et quavis tale dominium diminutum sit propter peccata, quia etiam vilia animalia dominantur in nobis, et facta sunt nobis nociva, quod non contingit in hominis nisi propter dietam causam; tanto magis tamen participans de dicto domino, quanto magis ad statum attingimus innocentiae: quod etiam vox evangelica nobis promittit, si ejus imitatores fuerimus in justitia et sanctitate. Cum enim Dominus exhortaretur discipulos ad animarum salutem, verbum Dei praedicando, sic de eisdem virtutem denuntiat dicens (Marc. 16, 17): "In nomine meo daemonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent: et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit. Quod experimento didicimus in virtuosis et perfectissimis viris, ut in gestis sanctorum patrum scribitur; et de beato Paulo traditur in Actibus Apostolorum, quia vipera ipsum non laesit, nec beatum Joannem Evangelistam, quia vipera et sic de multis aliis sanctissimis patribus, qui super coecidillos atrocissimas bestias sive venenosa reptilia Nilum vadabant,

¹ Forte sic eorum virtutem.

ut impleatur in eis quod Dominus in Luca dixit discipulis 10, 13: "Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici." Istius autem domini in prima hominis institutione collati ex triplici via ratio congruentiæ assignari potest. Primo quidem ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum naturalium intelligitur quidam ordo, quo de imperfecto ad perfectum proceditur: nam materia est propter formam, et forma imperfectior est propter perfectiorem: ita et in usu rerum naturalium; nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum: plantæ enim utuntur terra ad suum nutrimentum, animalia vero plantis, homo autem plantis et animalibus. Unde concluditur, quod homo naturaliter dominatur animalibus: propter quod, sicut superioris est tactum, Philosophus probat in 1 Politicorum, quod venatio animalium silvestrium est justa naturaliter, quia per eam homo sibi vendicat quod naturaliter est suum. Secundum apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat: unde cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter hominis gubernationi alia animalia subdantur. Tertio apparet idem ex proprietate hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine vero reperitur quedam universalis prudentia, quæ est ratio naturalium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam universaliter. Unde patet quod est naturalis subjectio aliorum animalium ad hominem.

Sed utrum dominium hominis super hominem sit naturale vel a Deo permissum, vel provisum, ex jam dictis veritas haberi potest. Quia si loquamur de dominio per modum servilis subjectionis, introducitur est propter peccatum, ut dictum est supra. Sed si loquamur de dominio prout importat officium consulendi et dirigendi, isto modo quasi naturale, potest dici, quia etiam in statu innocentie fuisset. Et hæc est sententia Augustini, 19 de civ. Dei. Unde istud dominium ei competebat in quantum homo est sociale naturaliter, sive politicum, ut dictum est supra. Talem autem societatem oportet ad invicem ordinari. In his autem quæ sunt ad invicem ordinata, oportet semper aliquid esse principale et dirigens primum, ut tradit Philosophus in 1 Polit. Hoc etiam ostendit ipsa ratio ordinis, sive naturæ: quia, ut per Augustinum scribitur in prædicto libro, ordo est: "parium disparum-

¹ Al. utilia.

² An deest animal.

que rerum sua cuique tribuens dispositio." Unde manifestum est quod nomen ordinis inæqualitatem importat, et hoc est de ratione domini. Et ideo secundum hanc considerationem dominium hominis super hominem est naturale, et est in Angelis, et fuisset in primo statu, et est etiam modo: de quo nunc per ordinem est dicendum secundum ipsius dignitatem et gradum.

CAPUT X.

Hic sanctus Doctor declarat de dominio hominis secundum gradum et dignitatem; et primo de dominio Papæ qualiter præfertur omni domino.

Recipit igitur divisionem dominium quadrimembrem eadem causa et ratione. Quia quoddam est sacerdotale et regale similiter. Aliud autem est regale solum, sub quo imperiale sumitur, et sic de aliis, ut infra patebit. Tertium vero politicum. Quartum autem oeconomicum.

Primum autem ceteris antefertur multiplici via: sed præcipua sumitur ex institutione divina, videlicet Christi. Cum enim eidem secundum suam humanitatem omnis sit collata potestas, ut patet in Matth. 16, 18, dictam potestatem suo communicavit Vicario cum dixit: "Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam: et tibi dabo claves regni caelorum: et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis." Ubi quatuor ponuntur clausulae, omnes significantive domini Petri suorumque successorum super omnes fideles, et propter quas merito summus Pontifex Romanus Episcopus dici potest, rex et Sacerdos. Si enim Dominus noster Jesus Christus sic appellatur, ut Augustinus probat, 17 de civit. Dei, non videtur incongruum suum sic vocare successorem, circumscriptis rationibus quæ possent adduci, quia satis est clarum. Sed redeundum est ad clausulas jam dictas; quarum una sumitur ex nominis impositi magnitudine; secunda vero ex domini fortitudine; tertia autem ex domini amplitudine; quarta ex domini plenitudine. Primam igitur partem præfatum accipimus, cum Dominus dicit: "Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam." In hoc enim nomine, ut sacri exponunt doctores, sicut Hilarius et Augustinus, Dominus potentiam Petri insinuat; quia a petra, quæ est Christus, ut dicit Apostolus, cujus confessionem Petrus præmiserat, Pe-

trus est appellatus, ut secundum etiam quandam participationem nomen acquirat et potestatem, et audire mereatur: " Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam: ", quasi totum dominium inter fideles ex Petro dependeat, in ejus successores. Secunda vero clausula, domini importat fortitudinem: quod significat verbum quod sequitur: " Et portae inferi non praevalent adversus eam: ", quae sunt curiae tyrannorum et persecutorum Ecclesiae, ut doctores sacri ibidem tradunt, sic dictae, quia sunt causa omnium peccatorum intra Ecclesiam militantium. Ad tales enim principes omnes seclerati recurrunt, ut accidit in curia Federici et Conradini, et Manfredi. Sed tales non praevalerunt adversus Ecclesiam Romanam; immo omnes mala morte extirpati sunt: quia, ut dicitur in libro Sapient. 3, 19, nationes iniquae dirae sunt consummationis. Domini vero amplitudo ostenditur cum subiungit Dominus: " Et tibi dabo claves regni caelorum. ". In hoc enim insinuat nobis potestas Petri et successorum suorum, quae se extendit ad totam Ecclesiam, scilicet militantem, et triumphantem, quae per regnum caelorum designantur et quae clauduntur clavibus Petri. Sed domini clavibus plenitudo ostenditur cum ultimo dicitur: " Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis. ". Cum enim summus Pontifex sit caput in corpore mystico omnium fidelium Christi, et a capite sit omnis motus et sensus in corpore vero; sic erit in proposito. Propter quod oportet dicere, in summo Pontifice esse plenitudinem omnium gratiarum, quia ipse solus confert plenam indulgentiam omnium peccatorum: ut compati sibi quod de primo principe Domino dicimus, quia " de plenitudine ejus nos omnes accepimus " (Joan. 1, 16). Quod si dicatur ad solam referri spirituales potestatem, hoc esse non potest; quia corporale et temporale ex spirituali et perpetuo dependet, sicut corporis operatio ex virtute animae. Sicut ergo corpus per animam habet esse, virtutem et operationem, ut ex verbis Philosophi et Augustini de immortalitate animae patet, ita et temporalis jurisdictio principum per spirituales Petri, et successorum ejus. Cujus quidem argumentum assumi potest per ea quae invenimus in actis et gestis summorum Pontificum, et Imperatorum, quia temporalis jurisditioni cesserunt. Primo quidem de Constantino apparet, qui Sylvestro in imperio cessit. Item de Carolo Magno, quem Papa Adrianus Imperatorem constituit. Item de Ottone I qui per Leonem creatus et imperator est constitutus, ut historiae referunt. Sed ex depositione principum auctoritate apostolica facta, satis apparet ipsorum potestatem. Primo enim invenimus de Zacharia hanc potestatem exercuisse super regem Francorum, quia ipsum a

regno deposuit, et omnes barones a juramento fidelitatis absolvit. Item de Innocentio III qui Ottone quarto imperium abstulit. Sed et Federico secundo hoc idem accidit per Honorium Innocentii immediatum successorem. Quamvis in omnibus istis summi Pontifices non extenderunt manum nisi ratione delicti, quia ad hoc ordinatur eorum potestas et ejuslibet domini, ut prosint gregi: unde merito pastores vocantur, quibus vigilantia incumbit ad subditorum utilitatem. Alias non sunt legitime domini, sed tyranni, ut probat Philosophus, et dictum est supra. Unde Dominus utitur in Joanne quadam importuna interrogatione, ter quaerens a suo successore beato Petro, quod, si ipsum diligit, gregem pascat. " Petre, ", inquit, " amas me? Pisce oves meas: ", Joan. 21, 17; quasi in hoc consistat tota pastoralis cura, profectus videlicet gregis. Hoc ergo supposito, quod pro utilitate gregis agat, sicut Christus intendit, omne supergreditur dominium, ut ex dictis apparet: quod ex visione prima Nabuchodonosor satis est manifestum, de statua videlicet quam vidit, cujus caput aureum, pectus et brachia de argento, venter et femur de aere, tibiae vero ferreae; pedum autem quaedam pars ferrea, quaedam fictilis. Sed dictam statuam dum contemplantur, abscissus est lapis de monte sine manibus, et omnia praedicta contrivit. Hic autem lapis factus est mons magnus, et implevit universum terram: quam quidem visionem Daniel Propheta, ut Hieronymus et Augustinus exponunt, ad quatuor monarchias adaptat: Assyriorum videlicet pro aerea capite; Macedorum vero monarchiam pro aereo ventre et femore, sed Romanorum ultimo, pro tibiis ferreis, et pedibus partim ferreis, partim vero fictilibus. Sed post haec " suscitabit, ", ait Propheta (Daniel, cap. 2, 44): Dominus Deus caeli regnum quod in aeternum non dissipabitur, et regnum ejus populo alteri non tradetur, comminetque universa regna, et ipsum stabit in aeternum: ", quod totum ad Christum referimus; sed vice ejus ad Romanam Ecclesiam, si ad pascendum gregem ejus intendat. Attendendum etiam, quod divina institutio destitit non potest, quia solum dispensatores et ministros assumpsit suos vicarios Christus, sicut Apostolus dixit 1 ad Corinth. 4, 1: " Sic nos, ", inquit, " existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. ". Solum enim Christus fundavit Ecclesiam, cujus ministerium Petro et pastoribus commisit: " Fundamentum autem aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus; " (1 Cor. 3, 11). Unde sacri doctores quamdam potestatem Christo tribuunt, quam Petrus non habuit nec sui

¹ At ministeriorum

successores; et ipsum potestatem excellentem huncipant; et sic potestas Petri et successorum ejus non adequatur potestati Christi, immo omnino transcendit. Potuit enim Christus sine baptismo salvare: propter quod et Hieronymus dicit super Matthaeum, quod nullum sanavit in corpore, quem non sanavit in mente; et tamen sine baptismo; quod tamen Petrus non potuit: unde et Cornelium Centurionem, ut in Actibus Apostolorum legitur, cum tota sua familia baptizavit etiam post adventum Spiritus sancti. Potuit etiam mutare Christus formam sacramentorum et materiam, quod Petrus non potuit nec successores ejus.

Haec ad praesens dicta sufficiant, subtiliora sapientibus relinquendo; et altiora quae dici possent. In hoc tamen sistat conclusio praesentis capituli, Vicarios Christi pastores Ecclesiae cunctis debere praeferi ex jam dictis causis.

CAPUT XI.

Hic sanctus Doctor declarat de dominio regali, in quo consistit, et in quo differt a politico, et quo modo distinguitur diversimode secundum diversas rationes.

Nunc autem ad regale dominium est procedendum: ubi est distinguendum de ipso secundum diversas regiones, et prout diversis varie invenitur traditum. Et primo quidem in sacra Scriptura aliter leges regalis domini traduntur in Deuteronomio per Moysen, aliter in 1 Reg. per Samuelem Prophetam: uterque tamen in persona Dei differenter ordinat regem ad utilitatem subditorum, quod est proprium regum, ut Philosophus tradit in 8 Ethic. "Cum, inquit (Deut. 17, 16), "constitutus fuerit rex, non multiplicabit sibi equos, nec reducet populum in Aegyptum, equitatus numero sublevatus: non habebit uxores plurimas quae alliciant animam ejus, neque argenti aut auri immensae pondera, "quod quidam qualiter debeat intelligi, supra tradit in hoc lib. "describitque sibi Deuteronomium legis hujus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitae suae; ut discat timere Dominum Deum suum, et custodire verba ejus, et caeremonias, et ut videlicet possit populum dirigere secundum legem divinam. Unde et rex Salomon in principio sui regiminis hanc sapientiam a Deo petivit, ad directionem sui regiminis pro utilitate subditorum, sicut scribitur in 3 lib. Regum. Subdit vero dictas Moyses in eodem lib. (ibid. 20): "Nec elevetur cor ejus in superfluum super fratres suos, neque declinet in partem dexteram vel sinistram, ut longo tempore regnet ipse et filius ejus super Israel. Sed in 1 Re-

gum traduntur leges regni, magis ad utilitatem regis, ut supra patuit in lib. 2 hujus operis; ubi ponuntur verba omnino pertinentia ad conditionem servilem; et tamen Samuel leges quas tradit, cum sint penitus despoticae, etiam esse regales. Philosophus autem in 8 Ethic. magis concordat cum primis legibus. Tria enim ponit de rege in eodem lib.: videlicet quod ille legitimus est rex qui principaliter bonum subditorum intendit. Item qui per se sufficiens reperitur, et qui omnibus bonis superexcellit, ne videlicet subditos gravet. Item ille rex est qui curam subditorum habet, ut bene opeverit, quemadmodum pastor ovium. Ex quibus omnibus manifestum est quod juxta istum modum, despoticum multum differat a regali, ut idem Philosophus videtur dicere in 1 Polit. Item quod regnum non est propter regem, sed rex propter regnum: quia ad hoc Deus providit de eis ut regant et gubernent, et immuque in suo jure conservent; et hic est finis regiminis: quod si ad aliud faciunt, in se ipsos commodum retrahendo, non sunt reges, sed tyranni: contra quos dicit Dominus in Ezech. 24, 2: "Vae pastoribus Israel, qui pasunt semetipsos. Nomen greges pascentur a pastoribus? Lac comedebatis, et lanis operiebamini, et quod crassum erat, occidebatis: gregem autem meum non pascebatis. Quod infirmum fuit, non consolidastis; et quod aegrotum, non sanastis; quod contractum non alligastis; quod abjectum, non quaesistis: sed cum austeritate imperabatis eis et cum potentia. In quibus verbis nobis sufficienter forma regiminis traditur redarguendo contrarium.

Amplius autem regnum ex hominibus constituitur, sicut domus ex parietibus, et corpus humanum ex membris, ut Philosophus dicit in 3 Polit. Finis ergo regis est ut regimen prosperetur, quod homines conserventur per regem. Et hinc habet commune bonum cujuslibet principatus participationem divinae bonitatis: unde bonum commune dicitur a Philosopho in 1 Ethic. esse quod omnia appetunt, et esse bonum divinum; ut sicut Deus, qui est Rex regum et Dominus dominantium, cujus virtute principes imperant, ut probatum est supra, nos regit et gubernat non propter se ipsum sed propter nostram salutem; ita et reges faciunt, et alii dominatores in orbe. Sed quia nemo militat stipendiis suis unquam, et quodam jure naturae de suo labore unusquisque debet reportare mercedem, ut probat Apostolus in 1 epistola ad Corinth.; hinc habemus quod licet principibus a suis tributa percipere et annuos census: unde cum Apostolus ad Romanos probasset omne dominium a Deo esse provisum, ultimo persuadet eisdem retribuere pro labore. "Ideo, inquit (capit. 13, 6): "et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt in hoc ipsi servientes. Augustinus etiam eadem verba pertractans de verbis Domini, hoc idem

probat. Concludendum est ergo, legitimum regem secundum formam in Deuteronomio traditam, sic debere regere et gubernare.

Ad hoc etiam exemplis monemur, quia omnibus agentibus contrarium male cessit. Primo quidem regibus Romanis, quia propter eorum superbiam et violentiam quam exercebant, ajecti sunt a regno, ut Tarquinius superbus cum filio, sicut historiae tradunt. Item Achab et Jezabel uxor ejus mala morte interierunt propter violentiam quam fecerunt Naboth de vinea sua, ut in 4 Regum scribitur. Traditur etiam ibi id quod canes lincerunt sanguinem suorum cadaverum in praedicta vinea, in argumentum malefici in Naboth commissi. Sed non sic rex David, ut scribitur in 3 lib. Regum. Cum enim vellet altare condere ad Deum placandum pro numeratione populi fastuosa nimis offensum, aream emit ab Hareuma Jebusaeo: ipsoque offerente gratis recusavit rex: et, ut scribitur in 1 Paralipomenon, pro praefata area dedit David sexcentos siclos auri justissimi ponderis. Per quod habemus, quod principes suis debent esse contenti stipendiis, nec subditos suos gravare possunt in bonis eorum et rebus nisi in quibus casibus; videlicet ratione delicti, et pro bono communi sui regiminis. Primo enim modo propter ingratitude[m] suos privat fendo fideles; alios autem titulo justitiae, propter quam sunt concessa dominia, ut dictum est supra. Et in Proverbiis dicitur, quod justitia firmatur thronus regis. Unda et lex divina transgressores divinorum praeceptorum mandat lapidari, et diversis cruciari poenis. Quod quidem consonum videtur, si attendamus ad quamcumque rem creatam, et praecipue ad corpus humanum: quia ut nobilior pars conservetur, abjicimus vilio[re]m; amputamus enim manum ut conservetur cor et cerebrum, in quibus principaliter hominis vita consistit: quod lex evangelica approbat. " Si, inquit (Matth. 18, 9), oculus tuus scandalizat te, et sive manus, sive pes, quod pro gradu hominum accipit Augustinus, " erue enim, et proice abs te: quia melius est ad vitam ingredi debilem vel claudum, quam duos oculos et duas manus habentem mitti in gehennam. " Item, quod pro bono republicae possit exigere, sicut pro defensione regni, vel pro quacumque alia causa pertinente rationaliter ad bonum commune sui domini, ratio est in promptu: quia, supposito quod humana societas sit naturalis, ut probatum est supra, omnia necessaria ad communem conservationem dictae societatis erunt de jure naturalis. Hoc autem est in proposito. Sic igitur, supposito legitimo dominio regali, potest rex exigere a subditis quod ad bonum ipsorum requiritur. Praeterea ars imitari

¹ Forte suo privat fendo infidelis.

naturam inquam potest, ut Philosophus in 2 Phys. tradit. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo nec ars. Sed inter omnes artes ars vivendi est melior et amplior, ut tactum est supra, et probat Tullius in Tusculanis quaestionibus, eo quod ceterae artes ordinantur ad ipsam. Sic et in necessitatibus regni, quod pertinet ad conservationem socialis humanae vitae, rex, qui est artifex architectus dictae societatis, non debet deficere, sed omnem defectum supplere cum ipsa societate. Et ideo concludendum est, quod isto casu possunt legitimae exactio[n]es, et talliae, ac census sive tributa imponi, dummodo non transcendant necessitatis metas. Unde Augustinus de verbis Domini exponens illud Mathaei. " Reddite quae sunt Caesaris Caesari. " Igitur, inquit, quod Caesar praecipit, ferendum est; quod imperat, tolerandum: quod fit intollerabile, dum praedam exactores accumulunt. Et postea exponens verbum Joannis Baptistae, quod militibus dixit. " Neminem concitatis, neque calumniam faciatis, sed estote contenti stipendiis vestris. " Hoc, inquit, sumi potest de militibus, praetoribus, cunctisque rectoribus. Quicumque enim sibi stipendia publice decreta consequitur, si amplius quaerit, tanquam calumniator et concussor sententia Joannis condemnatur. Ex hac ergo duplii parte principatus despoticus ad regule reducitur; sed praecipue ratione delicti, propter quod servus est introducta, ut Augustinus dicit 18 de civ. Dei. Licet enim etiam in primo statu fuisset dominium; non tamen nisi officio consulendi et dirigendi, non libidine dominandi, vel intentione subjiciendi serviliter, ut dictum est supra.

Leges vero traditae de regali dominio Israelitico populo per Samaelem Prophetam, haec consideratione sunt datae, quia dictus populus propter suam ingratitude[m], et quia duras cervicis erat, merebatur tales audire. Interdum enim dum populus non cognoscit beneficium boni regiminis, expedit exercere tyrannides, quia etiam haec sunt instrumentum divinae justitiae; unde et quaedam insulae et provinciae, secundum quod historiae narrant, semper habent tyrannos propter malitiam populi, quia aliter nisi in virga ferrea regi non possunt. In talibus ergo regionibus sic dyscolis necessariis est regibus principatus despoticus, non quidem juxta naturam regalis domini, sed secundum merita et pertinaciam subditorum. Et ista est ratio Augustini in praedicto jam libro, Philosophus etiam in 3 Politic. ubi distinguit genera regni, ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum, quia aliter regi non possent: quod quidem dominium praecipue viget in Graecia, et apud Persas, saltem quantum ad regnum populare.

Haec igitur de dominio in tantum sint dicta, et qualiter

principatus despoticus ad ipsum reducitur, et unde dividitur contra politicum: quod in capitulo de dominio politico adhuc clarius extendetur.

CAPUT XII.

Hic sanctus Doctor declarat de dominio imperiali, unde istud nomen habuit originem, et de quibusdam aliis nominibus: ubi incidenter distinguuntur monarchiæ et quantum docuerunt.

De imperiali vero post prædicta dominia congruum videtur esse dicendum, quia medium tenet iter politicum et regale, quamvis universalis; et ideo quantum ad hæc præconi debet regi; sed alia causa est quare postponitur, quam nunc prætermittimus.

Circa hoc quidem tria pro nunc sunt attendenda. Unum de nomine, quia nomen istud a supremo dominio fastuose et elate trahit originem, quasi omnium dominus: unde et ille superbus Nicanor, cum rogaretur a Judæis ut daretur diei sanctificationis, hoc est sabbato, cum arrogantia ab eisdem quaerens, si erat potens in caelo qui imperavit agi diem talem, responsoque accepto quod erat potens in caelo Dominus Deus: "Ego", inquit cum fastu non medico, "sum potens super terram, qui impero arma sumi," (2 Machab. 15, 5). Propter quam causam ipse postea divinitus turpiter a Juda Machabæo, ut scribitur in 2. Machab., captus in bello, amputatisque capite et manu dextera, quam contra templum erexerat, mala morte vitam finivit. Quaedam autem alia nomina istius domini assumpta sunt a quibusdam excellentibus viris dicti principatus propter aliquam prærogativam in eis reperiam, ut Caesar a Julio, ut historiae tradunt, sic dictus, quis, ut scribit Isidorus lib. Ethymologicarum 9 quia casu mortuae matris utero prolatus est, vel quia cum caesario natus: a quo Imperatores sequentes sic vocati sunt, quia comati essent; sed Augustus, ab augendo rempublicam, primus vocatus est Octavianus, ut idem Isidorus scribit.

Secundum autem quod hic attendimus, est de processu istius imperii: quia supra est tactum de quadruplici monarchiâ, sed nos quintam possumus addere, de qua infra dicemus. Prima fuit Assyriorum, cujus caput Ninus fuit tempore Abrahamæ, quæ duravit 1240 annos, ut scribit Augustinus 4 de civit. Dei, usque ad Sardanapalum, qui propter merita muliebria perdidit principatum; sed Arbaces transtulit ad Medos et Persas. Quo

tempore regnavit Proca dux Romanorum, ut idem Doctor in 18 dicit. Secunda vero monarchia, videlicet Medorum et Persarum, duravit usque ad tempora Alexandri, 233 annos, quando videlicet devincitur Darius a prædicto principe, ut scribit idem Doctor in eod. lib. 12. Sed monarchia Græcorum in Alexandro incepit, et in eodem finitur. De quo dicitur 1 Mach. quod regnavit Alexander annis "duodecim," et mortuus est. Sed quamvis Græci non haberint universale dominium; viguit tamen regnum Macedonum usque ad mortem Alexandri, de quo et prædictus liber mentionem facit, annis 485, ut Augustinus scribit in eodem 12 lib. In quo prædictus princeps suum inchoavit dominium, patri suo in eodem regno succedens, ut historiae tradunt. Post hæc autem monarchiam Romanam principatus vigere incepit. Tempore enim Judas Machabæi, qui immediato quasi post mortem floruit Alexandri, cum Ptolomeo Lagi concurrente, in lib. 1 Machabæorum, multa de Romanis traduntur: In quibus ipsorum potentia ad omnes mundi plagas videbatur diffusa, sub consiliis tamen: quia superstitibus regibus cum finitimis sollicitabantur regionibus, et modicæ adhuc erant virtutis. Dupavitque consulatus, immo monarchia, usque ad tempora Julii Cæsaris, qui primus usurpavit imperium; sed parum in ipso supervixit, a senatoribus quidem occisus propter abusum domini. Post hæc Octavianus filius sororis suæ successit, qui vindicta exercita contra occisores Julii, interfectoque Antonio, qui monarchiam tenebat in oriente, solus ipsam obtinuit: et propter suam modestiam longo tempore in eo principatum habuit, ad in quadragesimo secundo anno sui regimini completa septuagesima hebdomada secundum Daniel sui domini, cessante regno et sacerdotio in Judæa, nascitur Christus, qui fuit verus Rex et Sacerdos, et verus Monarcha: unde post resurrectionem suam apprensus discipulis suis dixit: "Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra;" quod quidem ad humanitatem oportet referre secundum Augustinum et Hieronymum, quia de Divinitate nulli est dubium qui semper habuerit.

CAPUT XIII.

Hic sanctus Doctor declarat de monarchia Christi, quomodo in tribus excellit, et de Octaviano Augusto, quomodo gessit vices Christi.

Et hæc quinta monarchia, quæ successit Romanis, secundum veritatem omnibus præcellit ex triplici parte. Primo quidem ex annorum quantitate, quia plus duravit, et adhuc

durat, et durabit usque ad mundi renovationem, ut patet in visione Danielis, ut dictum est supra, et adhuc nunc magis declarabitur. Secundo apparet ejus excellentia ex domini universalitate, quia "in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum;" (Psal. 18, 5). Nullus enim angulus mundi est, nulla plaga, in qua nomen Christi non adoretur. Omnia enim subiecit sub pedibus ejus, ut introducit Apostolus in fine 1. Epistolae ad Cor. In princ. etiam Malachias Prophetas (cap. 1, 2), ostenditur istud dominium. "Ab ortu," inquit, "solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda; quia magnum est nomen meum in gentibus; dicit Dominus exercituum." In quo verbo satis apparet quod dominium Christi ordinatur ad salutem animae, et ad spiritualia bona, ut jam videbitur; licet et temporalibus non excludatur eo modo quo ad spiritualia ordinantur. Et inde est, quod quamvis Christus adoraretur a Magis, glorificaretur ab Angelis in signum universalis sui domini, humili tamen loco jacuit, vilibus involutus pannis. Qua quidem via homines melius ad virtutem trahuntur quam armorum virtute. Et hoc quidem intendebat, licet saepius sua uteretur potentia ut verus Dominus. In humilitate ergo vixit, et demum in Augusto substituit ut describeretur universus orbis in ortu Domini, ut Lucas Evangelista testatur. Et in hac descriptione solvatur census, sive tributum, ut historiae tradunt, in recognitionem debitae servitutis, non sine mysterio: quia ille natus erat qui verus erat mundi Dominus et Monarcha, cujus vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed natus Dei, sicut Caiphas prophetavit. Unde hoc instinctu dictus Caesar mandavit tunc temporis, ut narrat historiae, ne quis de Romano populo Dominum ipsum vocaret. Quas quidem vices monarchiae post Christi veri Domini nativitatem gessit Augustus, quatuordecim annos toto orbe terrarum subacto: quia, ut actus principum Romanorum describunt, dictus Caesar Augustus quinquaginta sex annos et menses sex tenuit principatum. Terminus etiam, qui eidem Augusto successit, ut narrat historiae, Christum tanquam verum Dominum inter deos transferri voluit; licet impeditus fuerit a superbo et fastoso senatu impatiēte alicujus domini. Tertio autem apparet excellentia monarchiae Christi super alias quatuor praecedentes, ex dominantis dignitate, quia Dens et homo. Secundum quam considerationem humana natura in Christo participat infinitam virtutem, et quia majoris fortitudinis est et virtutis supra humanam fortitudinem et virtutem. Quam quidem describit Isaias (cap. 9, 5) quantum ad virtutem temporalem Christi: unde ipsum Monarcham appellamus. "Parvulus," inquit, "natus est nobis, et

filius datus est nobis; et factus est principatus super humerum ejus, et vocabitur nomen ejus, Admirabilis, Consiliarius, Deus fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis. Multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis." In quibus verbis omnia tanguntur quae requiruntur ad verum principem. Immo, transcendit motus omnium dominorum, ut in sequenti cap. declarabitur, et aspiciendi patet. Hic ergo principatus sive dominium omnes monarchias sive dominia transcendit, annihilet, et confringit, quia omnia regna subjunguntur eidem: quod per eundem prophetam (cap. 45, 23), praenuntiatum est: "Vivo ego, dicit Dominus, quia mihi curvabitur omne genu." Et Apostolus Paulus ad Philipp. (cap. 2, 10): "In nomine Jesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium, et inferorum." De hac monarchia concludit Daniel (cap. 2, 44) exposita Nabuchodonosor sui somni visione. "In diebus," inquit, "illis," hoc est post illas quatuor monarchias Assyriorum, Persarum et Medorum, Graecorum, et Romanorum, "suscitabit Dominus regnum caeli, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri non tradetur, et comminet universa regna," et ipsum stabit in aeternum. Cujus quidem ratio aeternitatis satis est in promptu: quia iste principatus aeterno conjungitur cum isto Dominus Dens et homo sit.

Et sic completus est circuitus a puncto ad punctum: quia probatum est supra a Deo omne dominium originem trahere. In isto vero principatu percursis hominum motibus, terminatur principatus sicut in re immobilis, ultra quam non est motus. Et sic oportet ex dictis concludere, quod istud dominium non potest deficere.

CAPUT XIV.

Movetur quaestio de monarchia Christi: quo tempore incipit, et quomodo latuit, et quare: et duplex assignatur causa suae occultationis, et primo ponitur una.

Sed tunc oritur quaestio de isto Domini principatu, quando incipit: quia constat multos postea imperasse, ipse vero abjectam vitam elegit. Unde in Matthaeo (8, 20), dicitur: "Vulpes foveas habent, et volucres caeli nidus: filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet." Item in Joan. scribitur, quod cum pavisset multitudinem ascendit se, quia volebant eum populi rapere, ac regem facere. Item in eodem (18, 36), ipse dicit: "Regnum meum non est de hoc mundo."

Ad hanc autem quaestionem est responsio, quia principatus Christi incipit statim in ipsa sui nativitate temporali. Cujus

argumenta sunt in eodem die, Angelorum ministratio et denuntiatio: unde in Luca (11, 10), scribitur, quod "Angelus ad pastores ait: Annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis salvator mundi." Item Magorum adoratio: unde in Matth. (11, 1), dicitur: "Cum natus esset Jesus in diebus Herodis regis, ecce Magi veniunt ab oriente Hierosolymam, dicentes: Ubi est qui natus est rex Judaeorum? Vidimus enim stellam ejus in oriente, et venimus adorare eum." In quibus actibus satis est notus principatus ejus, ac temporis exordium, prophetatus quidem et praenuntiatus per Isaiam in verbis supra praemissis. Et attendendum quod in sua infantia¹ plus apparuit virtutis et potentiae praecedentis excellentiam sui domini, quam in adulta aetate; ad imminuendum suam infirmitatem esse voluntariam, non necessariam, quae assumpta est ab ipso: et non publicae usus nisi in casibus, propter duplicem causam, quae ad praesens sufficiant. Una est ad docendum in principibus humilitatem, per quam quis redditur in regimine graciosus. Quia humilitas meretur gratiam, juxta illud (Prov. 29, 23): "Humilem spiritum suscipit gloria;" et iterum (Eccli. 3, 19): "In mansuetudine opera tua perice, et super hominum gloriam diligeris;" et in Canonica beati Jacobi (4, 6): "Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam." Sed tanto amplius in principe est necessaria, quanto per eminentiam sui status, dentibus invidiae superiorum non patientis laceratur. Quod considerans David rex, fastuosae regis filiae, videlicet Michal, insultanti et dicenti, quod coram ancillis suis se discoperisset ad Dei laudem, et reverentiam divinae arcae, quae tunc pro numine habebatur, responsum dedit, ut patet in 2 Regum (6, 22). "Iudam," inquit, "ante Dominum, qui elegit me potius quam patrem tuum, et quam omnem domum ejus, et praecepit mihi ut essem dux super populum Domini in Israel. Et Iudam et vilior fiam plusquam factus sum, et ero humilis in oculis meis." Quam regulam Christus servare voluit in se ipso secundum voluntatem Dei Patris, per Prophetam Zachariam praenuntiatam, quam Evangelista Matth. (21, 5), in Christo adimpletam esse pronuntiat. "Ecce," inquit, "rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum filium subjugalis." Quod si principes mundi de humilitate commendantur et paupertate, per quae gratiosi facti sunt subditi, et ipsorum prosperitatem est dominium, quare non magis commendabimus perfectam humilitatem Christi? Scribit enim Valerius Maximus lib. 2 de Codro Atheniensi rege, et Augustinus de civit. Dei, quod cum Peloponenses pugnarent contra Athenienses, ex consultatione Apollinis certioratus est, quod illis

¹ Al. in sua infantia.

exercitus praevaleret cujus dux morti dicaratur. Unde rex Codrus pro salute suae gentis, in effigie pauperis sui hostibus interficiendum obtulit, ipsoque mortuo in fugam versi sunt hostes. Propter quod Athenienses ipsum inter deos assererent fuisse translatum. Tradit etiam idem Augustinus in praefatio lib. et Valerius Maximus de quibusdam consulibus Romanis, et Lacio Valerio, quod in tanta mortuus est indigentia, ut cogerentur amici collectam facere nummorum pro ejus sepultura. Fabritius etiam consul de hoc ipso summo commendatur. Unde scribit idem Valerius Maximus, et Vegetius de re Militari lib. 4 ut dictum est supra, quod cum esset parvulus pauperi, et legati Epirotarum magnum auri pondus eidem offerrent, eo recusante, "Narrate," inquit, "Epirotis me nullo haec habentibus imperare, quam ipsa possidera." Quid plus insitimus? Omnes magni principes et monarchae cum humilitate subjugaverunt mundum, sed cum fastu elationis perdidit Dominum, ut superius est tactam. Propter quod in Ecclesiastico (3, 20), scribitur: "Quanto magnus es, humilia te in omnibus; et coram Deo invenies gratiam." Amplius autem si virtus humilitatis et benevolentiae in quocumque principe commendatur; multo magis laudari debet in principe nostro Christo, tanquam in supremo gradu virtutis constituto.

Concluditur ergo, quod Christi humilitas et paupertas fuit consona rationi, quamvis legitimus esset Dominus propter causam iam dictam.

CAPUT XV.

Secunda causa assignatur quare Dominus assumpsit vitam abjectam et occultam, licet esset verus Dominus mundi; et exponuntur verba Isaiae Prophetiae de Christo.

Est et alia ratio quare Dominus noster statum humilem assumpsit, quamvis Dominus mundi: ad insinuandum videlicet differentiam inter suum et aliorum principum dominium. Quamvis enim temporaliter esset Dominus orbis, directe tamen ad spirituale vitam suam ordinavit principatum, juxta illud Joannis (10, 10): "Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant." Hinc etiam verificatur suum verbum superius allegatum: "Regnum meum non est de hoc mundo." Propter hoc igitur humiliter vixit, ut suos fideles exemplo sui traheret ad operandum secundum virtutem, cujus via aptior est humilitas ac mundi contemptus, ut Stoici et Cynici posterunt, ut de ipsis Augustinus et Valerius Maximus referunt. Ipse etiam

Seneca idem ostendit, qui perfectus Stoicus fuit, in libello de Dei providentia, et de brevitate vitae ad Paulinum; per quam quis efficitur dignus ad regnum aeternum: ad quod consequendum, sui domini fuit principalis intentio. Unde ipse Dominus in Luca (30, 28) discipulis suisque sequacibus dixit: "Vos estis qui permanistis mecum in tentationibus meis: et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus, regnum, ut edatis et habitatis super mensam meam in regno meo." Voluit igitur Dominus sequaces suos humiliter vivere exemplo sui, ex causa jam dicta, juxta illud Matth. (11, 29): "Discite a me, quia mitis sum et humilis corde", ac suum temporale dominum ad hoc ordinare. Unde vita spiritualis fidelium, regnum caelorum vocatur, quia differt in vivendo a regno mundano, et quia ad verum regnum ordinatur aeternum, non ad temporale dominum tantum. Ad tollendam igitur suspensionem de cordibus hominum, quod quasi principatum assumpserit, ut in mundo domineretur, et hoc esset finis ejus, ut aliorum dominorum; vitam abjectam elegit; et tamen verus erat Dominus et Monarcha, quia factus est principatus super humerum ejus, ut dicitur esse supra per Prophetam: quod optime fuit in praemis verbis Isaiae praesentiatum: quia primo praeposuit humilis et abjectus: "Parvulus," inquit, natus est nobis; postea subiungitur cum ista parvitate virtus et excellentia sui domini propter conjunctionem: "Et illius," inquit, "datus est nobis." Quia enim humanitas in Christo conjuncta erat Divinitati Filii tanquam instrumentum ejus, omnipotentis erat virtutis; et ideo Propheta ibidem circumloquitur ineffabile ejus dominium multis clausulis singularis potentiae, quae omnes distincte habent intelligi, ut Hieronymus exponit ibidem, ut per ordinem clausularum est manifestum. Primo siquidem quantum ad domini securitatem et soliditatem: "Cujus," inquit, principatus super humerum ejus. Ea enim quae portantur in humeris, firmiora sunt: sic enim onera solidius reclinantur. Secundo quantum ad domini novitatem: unde scribitur: "Et vocabitur nomen ejus Admirabilis;" admirabile enim dignum est quia humilis et pauper, et tamen Dominus mundi. Tertio quantum ad sapientiae claritatem, quod est praecipue principibus necessarium, quia "vae terrae cujus rex puer est," ut dicitur in Ecol. (10, 16); quod accidit quando principes per se nihil potest, sed innoxius aliorum agit consilio, sive agatur, ut melius dicatur: unde subiungitur, "Consiliarius." Quarto quantum ad domini dignitatem, quia "Deus," Cui enim in ipso sit unum suppositum et una persona, in qua sunt unitae divina et humana natura; et principatus Christi in virtute agit divini suppositi; et ideo sequitur, "fortis." Recipit enim influentiam Christi principatus ex divina virtute, quae in

ipso personaliter erat: quia potentia usus est Christus circa passionem, cum Judaei vellent eum occidere, et ipsum quaerent; quod dicente, "Ego sum," statim ceciderunt in terram, ut in Joanne scribitur. Quae quidem fines sui successoris excedit, quia constat quod vicarius Christi non est Deus; et in hoc transcendit sua potestas potentiam sui successoris, ex quo Christus multa potuit circa ordinationem suorum fidelium et regimen, quae beatus Petrus non potuit, nec sui successor, ut superius est ostensum. Et ex eadem parte, videlicet quod iste parvulus erat, subditur sexta conditio singularis sui principatus, quae est regendi benignitas: quia "pater futuri saeculi;" quod ad plenitudinem gratiae referre possumus, quae quidem qui pleni sunt, omne iugum legis leviter portant. Quae ratione Apostolus dicit ad Galat. 3, 18: "Si spiritu ducimini, non estis sub lege." Unde talibus ad regendum virga ferrea non est necessaria: et hoc singulare est in principatu Christi. Septimum et ultimum sumitur ex eadem causa, quod est regendi tranquillitas, cum subditur, "princeps pacis," etsi non corporis, tamen pectoris. Et hanc quidem suis fidelibus Christus rex noster et princeps, et vivendo offert, et moriendo reliquit. "In mundo," inquit (Joan. 16, 33): "pressuram habebitis, in me autem pacem;" et hoc etiam est singulare in suo principatu. In humilitate ergo et paupertate suam fundavit dominum, et in adversitatibus et laboribus et aerumnis; quomodo aucta fuit respublica Romanorum, non videlicet fastu, vel pompis superbiae, ut Sallustius refert ex sententia Catonis, et Valerius Maximus hoc idem probat.

CAPUT XVI.

Hic sanctus Doctor declarat, quod isto modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum; et potest subdit de Constantino.

Et hinc est quod rex noster Christus princeps saeculi permisit dominari, et eo vivente, et eo moriente, ad tempus; quousque videlicet suum regnum esset perfectum, et ordinatum in suis fidelibus, operationibus virtuosis, et eorum sanguine laetatum. Si enim Regulus, qui et Marcus appellatur, pro zelo suae patriae a Carthaginiensibus est occisus; si Marcus Curtius in abruptum terrae hiatus se projecit ad liberationem patriae; si Brutus et Torquatus filios occiderunt pro justitia et disciplina militum conservandis; et historiae tradunt; quorum zelo respublica ex parva facta est magna; item si Seleucus apud Locros dominans, ut Valerius Maximus refert lib. 6, filium uno

orbavit oculo, alteroque se ipsum pro adulterio commisso, ut iustitia servaretur contra praedictum delictum per filium perpetratum, sique admirabili aequitatis temperamento se inter misericordem patrem et iustum legislatorem partibus est: quare non magis Christiani reddi debent laudabiles, si se exponunt passionibus et tormentis pro zelo fidei et amore Dei, ac virtutibus variis conantur florere, ut regnum consequantur aeternum, ac Christi principatus accrescat in eorum meritis? Haec autem Augustinus de civit. Dei, quasi per totum subtiliter valde ac diffuse pertractat, propter quod et dictum librum fecit. Quod et factum fuit intermedio tempore a passione Domini usque ad tempora beati Silvestri et Constantini: quo quidem sacrali spatio finita populi multitudo per mortem Christo Domino suo dedicata est et conjuncta, ac suum ducem et principem est secuta. Primo quidem primi duces Apostoli, et alii Christi discipuli, omnes Christi vicarii, et Petri successores; quod fuit tempus trecentorum quinguenta annorum, in quorum sanguine et corporibus, ac ipsorum vitae meritis fundata est Ecclesia tanquam lapidibus vivis et pretiosis, ac ineffabili fundamento, contra quod nec venti nec pluviae, nec quaecumque procellae diversarum passionum vel quarumcumque perturbationum saeviant, ipsum possunt obnata. Opportuno igitur tempore, ut manifestaretur mundo regnum Christi compositum, virtus Principis nostri Jesu Christi principem mundi sollicitavit. Constantinum videlicet, percussions eum lepra, ac ipsum curatus supra humanam virtutem. Qua probata, in domino cessit vicario Christi, Beato videlicet Sylvestro, cui de jure debebatur ex causis et rationibus superius assignatis: in qua quidem cessione spirituali Christi regno adjunctum est temporale, spirituale manens in suo vigore: quia illud per se quaeri debet a Christi fidelibus, istud vero secundario tanquam administrans primo: aliter autem contra intentionem fit Christi. Tunc adimpletum est quod post illam clausulam scribitur in Isaiâ 9, 7. "Multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis." Apertae sunt enim Ecclesiae ab eo tempore, et coepit Christus praedicari publice, quod ante non poterat sine periculo mortis. Et eodem anno quo Constantinus curatus est a lepra, et conversus est ad fidem, baptizati sunt circa partes Romanas plusquam centum millia hominum ex virtutibus ostensis per dictum Christi vicarium. Sed attendendum quod dicit Propheta: "Et pacis non erit finis." Constat enim post mortem Constantini filium ejus haeresi Ariana fuisse infectum, et Ecclesiam perturbasse. Unde sub eo passi sunt exilium solennes Ecclesiae Doctores, Hilarius Pictaviensis et Athanasius Alexandrinus Episcopi, ac Eusebius Vercellensis, et multi alii Ecclesiarum doctores et clerici: nec non et caput Ecclesiae summus Pon-

tifex Liberius in veritate fidei vacillavit ex multa persecutione Constantii, ut historiae tradunt. Post ipsum fuit Julianus apostata, frater Galli, et consobrinus Constantii. Hic secundam intulit persecutionem fidelibus, sub quo passi sunt Joannes et Paulus germani. Unde ergo verificatur verbum Domini per Prophetam jam dictum? Operiet autem praedicta ad pacem pectoris reducere, non corporis. Unde ipse Dominus quando pacem offerri discipulis in Joanne (14, 27), de tali pace loquitur: "Pacem meam do vobis: non quomodo mundus dat, ego do vobis." Manifestum est enim illa verba discipulis imminente passione dicta. Tunc autem constat ipsos persecutionem passos: unde dictum est eis in eodem temporis momento: "Si me persecuti sunt, et vos persequantur." Hanc ergo pacem electi Christi fideles perdere non possunt, nisi velint. Quod si licuit Stoicis dicere, bona hominis, quae virtutes appellant, in homine semper manere, nec auferri posse virtuosus invitus, ut refert Aulus Gellius in lib. Noctium Atticarum de Dibon Stoeico, et Augustinus de civit. Dei lib. 5, quare non magis dicemus de mentibus fidelium, quod pacis eorum non erit finis, cum inhaereant fini, qui sine fine vivit?

CAPUT XVII.

Qualiter imperatores Constantinopolitani sequentes a Constantino, fuerunt obedientes et reverentes Ecclesiae Romanae: et hoc ostendit per quatuor Concilia, quibus dicti principes se subjecerunt.

His autem peractis, Juliano in bello Persarum interfecto, reddita est pax Ecclesiae per Jovinianum fratrem ejus virum catholicum, licet parum regnavit. Istud autem notabile ab inde usque ad tempora Caroli Magni, de imperatoribus reperitur: omnes quasi obedientes et reverentes fuisse Romanae Ecclesiae, tanquam ipsa principatum teneat, sive respectu spiritualis domini, sicut sancta Synodus Nicaena definit, sive temporalis. Unde Gelasius Papa Anastasio imperatori scripsit, Imperatorem ex judicio Papae dependere, ut historiae tradunt, et non e contrario. Valentinianus etiam, qui immediate Jovinianum successit, sic factus fuisse, ut ecclesiastica historia refert, cum Archiepiscopo Mediolanensi instaret electio. "Talem," inquit, "nobis in pontificali instituite sede, cui nos, qui gubernamus imperium, sincere nostra capita submittamus, et ejus monita, dum tanquam homines deliquerimus, necessario veluti curantis medicamina suscipiamus."

Et quia ista materia est fractuosa ad ostendendam reverentiam principum circa Vicarium Christi, de imperatoribus usque ad tempora Caroli est hic agendum. Ulterius autem a Carolo usque ad Ottonem primum, inter quae tempora facta est diversitas in tribus. Primo quantum ad modum eligendi, secundo quantum ad modum succedendi; tertio quantum ad modum providendi. Et ut appareat, tradendum est hic aliquid de processu imperatorum a temporibus Constantinii, qui subiecti fuerunt Ecclesiae, praeter jam dictos tyrannos. Sicut enim narrat historiae, postquam Constantinus cessit imperium vicario Christi, transiit se cum satrapis et principibus suis in provinciam Thraciae, ubi Asia major incipit, et terminatur Europa; ibique unam civitatem assumpsit, quae vocabatur Byzantium. Quam quidem, ut historiae tradunt, quasi adaequavit urbi, et suo nomine appellavit. In hac ergo fuit imperialis sedes ad Carolum, in cuius persona Adrianus Papa, congregato Concilio in urbe, imperium a Graecis transiit ad Germanos. In quo apparet imperatores Constantinopoli a Vicario Christi, summo videlicet Pontifice, dependere, ut Gelasius Papa Anastasio scribit Imperatori: unde ipsorum imperium ad exequendum regimen fidelium secundum mandatum summi Pontificis ordinatur, ut merito dici possint ipsorum executores esse, et cooperatores Dei ad gubernandum populum christianum. Quod quidem ostenditur primo de quatuor imperatoribus qui in isto medio tempore regnaverunt, necnon et praesentes fuerunt quatuor Conciliis solemnioribus et universalioribus, et approbantes ipsorum statuta, et eisdem se similiter subiectos. Primum fuit Nicaenum trecentorum decem et octo Episcoporum tempore Constantinii, ubi condemnatus est Arius presbyter Alexandriae, ut historiae tradunt, qui Filium Dei asserbat minorem. Patet: ubi de dicto principe fertur, quod eidem Concilio omnes sumptos fecit, quasi in hoc recognoscens suam de minimi Vicarium Christi: cuius vices totum gerebat Concilium, quia beatus Sylvester absens fuerat ab eodem ex speciali causa. Secundum autem Concilium fuit Constantinopoli, sub Cyrillio Papa celebratum (quidam tamen dicunt sub Damaso) praesente Theodosio seniore, ut historiae tradunt, centum quingenta Episcoporum: in quo multae fuerunt haereses condemnatae, sed praecipue Macedonii Episcopi Constantinopolis, qui Spiritum Sanctum negabat esse Deum, Patri consubstantialem et Filio. Hic autem Theodosius tantae reverentiae fuit et ad Ecclesiam, quod, ut scribit Gelasius Anastasio Imperatori, beatus Ambrosio prohibente eidem ingressum Ecclesiae, non fuit ausus intrare; quin potius excommunicavit eum, quia consensus in re

¹ Ad tantam reverentiam fugit.

cam multitudinis Thessalonicae, eo quod suum iudicem occidissent, ut narrat historia tripartita. Quod totum princeps catholicus patienter tulit, et tandem durissima reprehensus ab ipso, publicam prius egit poenitentiam, quam publicum haberet Ecclesiae ingressum. Tertium autem Concilium celebratum fuit sub Theodosio juniore Arcadio filio apud Ephesum, ducentorum Episcoporum, tempore Caesarii primi, licet praesens non fuerit, sed eius vices gessit Cyrillus Alexandriae Episcopus confidens Theodosio, qui tantae fuit honestatis et maturi consilii et reverentiae ad divinum cultum, quod etiam in tenella aetate permissus est imperare, ut historiae tradunt. Synodus autem praedicta contra Nestorium Constantinopolis Episcopum congregata fuit qui duas personas ponebat in Christo, et duo supposita, per quae tollebatur vera unio utriusque naturae. Quartum autem Concilium fuit celebratum in Chalcedonia sexcentorum triginta Episcoporum cum Leone I, praesente principe Marciano, de quo pro reverentia Romanae Ecclesiae sic dixisse fertur in actione septima praefatae Synodi: "Nos, inquit, ad fidem confirmandam, non ad potentiam ostendendam, exemplo religiosissimi viri Constantinii, huic concilio interesse volumus, ut inventa veritate, non ultra multitudine pravis doctrinis attracta discordat." Per quod habeo, quod tota intentio principum antiquitus erat ad favendum fidei et Ecclesiae Romanae reverentiae et honori. In hoc autem Concilio damnatus est Eutyches cum Dioscuro Episcopo Alexandrino: qui, sicut Nestorius ponebat naturas et personas distinctas, sic isti asserbant confusas et admixtas.

CAPUT XVIII.

De duobus Conciliis sequentibus post alia quatuor, celebratis tempore Justiniani et Constantini junioris: et quare facti ratio, quare imperium translatum fuit a Graecis ad Germanos.

Multa etiam et alia fuerunt Concilia, licet ista fuerint principaliora, a tempore Constantinii usque ad Carolum, in quibus principes se subiectos Ecclesiae ac fideles ostendunt; sed praecipue Justiniani post cursum quintae² Synodi centum viginti Episcoporum praesidente Julio Papa. Hoc enim manifestum est ex suis legibus, quas in favorem condidit ecclesiastici status. Item ex epistola quam, celebrato Concilio in Constanti-

¹ Ad Martino.

² Ad quartam.

napoli, per totum orbem terrarum direxit, in qua institutis Ecclesiae se subiecit, mandans populis eadem in omnibus obedire, replicans etiam super quatuor Conciliorum memoratorum statuta, et eadem confirmans suas¹ sanctiones sive leges subiectam ecclesiasticis instituit; sed praecipue in usuris et matrimonio, in quibus tota vita civilis versatur. Quae quidem Synodus celebrata fuit contra Theodorum et ejus sectatores Constantinopoli, qui aliud dicebant esse Verbum Dei, et aliud Christum, negantes etiam beatam Mariam. Sexta autem Synodus celebrata fuit in urbe regia praefata, Constantino Juniore procurante, centum quinquaginta Episcoporum, rogatu Agathonis contra Macarium Antiochenum Episcopum et eius socios, qui unam operationem et unam voluntatem in Christo asserunt juxta perfidiam Eutychetis. In qua quidem Synodo dictus Constantinus, qui fuit post Justinianum principem ad 150 annos, fidei multum favit, destruens monothelitas haereticos, quorum pater et avus fuerunt fautores, restauravit Ecclesias per ipsos destructas.

Haec pro tanto sint dicta ad ostendendum quod Constantinopoli imperatores fuerunt Romanae Ecclesiae protectores ac propagatores usque ad tempora Caroli Magni. Tunc igitur gravata Ecclesia a Longobardis, et Constantinopoli imperio auxilium non ferente, qua forte non poterat, ejus potentia diminuta, advocavit Romanus Pontifex ad sui defensionem contra praedictos Barbaros regem Francorum. Primo quidem Papinum Stephanus Papa et successor Zacharias contra Aistulphum regem Longobardorum; deinde Adrianus et Leo Carolum Magnum contra Desiderium Aistulphi filium; quo extirpato et devicto eum sua gente, propter tantum beneficium Adrianus, Concilio celebrato Romae centum quinquaginta quinque Episcoporum et venerabilium Abbatum, imperium in personam magnifici principis Caroli a Graecis transtulit in Germanos: in quo facto satis ostenditur qualiter potestas imperii ex iudicio Papae dependet. Quamdiu enim Constantinopolis principes Romanam Ecclesiam defenderunt, ut fecit Justinianus per Basilium contra Gothos, et Mauritius contra Longobardos, Ecclesiae dictos principes fovit. Postquam vero defecerunt, ut tempore Michaelis contemporanei Caroli, de alio principe ad sui protectionem providit.

¹ M. sanctas.

CAPUT XIX.

Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo Magno usque ad Ottonem tertium, et unde plenitudo potestatis summo Pontifici convenit.

Et tunc diversificatus est modus imperii: quia usque ad tempora Caroli in Constantinopoli in eligendo servabatur modus antiquus: aliquando enim assumebantur de eodem genere, aliquando aliunde; et aliquando per principem fiebat electio, aliquando per exercitum. Sed instituto Carolo, cessavit electio, et per successionem assumebantur de eodem genere, ut semper primogenitus esset imperator: et hoc duravit usque ad septimam generationem: qua etiam deficiente, tempore Ludovici a Carolo separati, cum Ecclesia vexaretur ab iniquis Romanis, advocatus est Otto primus dux Saxonum in Ecclesiae subditum, liberataque Ecclesia a vexatione Longobardorum, et impiorum Romanorum, ac Berengarii tyranni, in imperatorem coronatur a Leone septimo genere Alamano, qui et imperium tenuit usque ad tertiam generationem: quorum quilibet vocatus est Otto. Et ex tunc, ut historiae tradunt, per Gregorium quintum genere similiter Theotonicum provisa est electio, ut videlicet per septem principes Alamaniae fiat, quae usque ad ista tempora perseveravit; quod est spatium ducentorum septuaginta annorum, vel circa: et tantum durabit, quantum Romana Ecclesia, quae supremum gradum in principatu tenet, Christi fidelibus expeditionis judicaverit. In quo casu, ut ex verbis Domini supra inductis est manifestum, videlicet pro bono statu universalis Ecclesiae, videtur Vicarius Christi habere plenitudinem potestatis, cui competit dicta provisio ex triplici iure. Primo quidem divino: quia sic videtur voluisse Christus ex verbis superius introductis, et infra etiam ostenditur. Secundo vero ex iure naturali: quia supposito ipsum primum locum tenere in principatu, oportet eum dici caput, a quo est omnis motus et sensus in corpore mystico: per quod habemus quod omnis influenza regiminis ab ipso dependet. Amplius autem in communitate oportet attendere ad conservationem ipsius; quia haec natura requirit humana, quae sine societate vivere non potest. Conservari autem nequit nisi per dirigentem primum in quolibet gradu hominum: et hoc est in actibus hominum primus hierarcha, qui est Christus: unde est primum dirigens et consulens et movens, cujus vices summus Pontifex gerit. Rursus autem dictum est supra in primo libro quod princeps est in regno, sicut Deus in mundo et anima in corpore. Constat.

autem quod omnis operatio naturae ex Deo dependet sicut gubernante, movente et conservante: quia "in ipso movetur et sumus," ut dicitur in Actibus Apostolorum (17, 28), et Propheta Isa. 26, 12: "Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine." Similiter et de anima dici potest: quia omnis actio naturae in corpore in triplici genere causae dependet ex anima. Hoc autem videmus in Deo, quod gubernando et dirigendo mundum, permittit corruptionem particularis entis pro conservatione totius; sic et natura facit pro conservatione humani corporis ex virtute animae. Simile contingit in principe totius regni, quia pro conservatione regimini super subditos ampliatur ejus potestas imponendo tales, destruendo civitates et castra pro conservatione totius regni. Multo igitur magis hoc conveniet summo et supremo principi, idest Papae, ad bonum totius Christianitatis. Propter quod et prima Synodus Nicaena praesente Constantino eidem primatum attribuit in primis canonibus quos instituit. Jura etiam sequentia dictum Concilium in his singulariter dictum principatum attollunt, dicentia, quod sic debet reputari ejus sententia tamquam ab ore Dei prolata: et hoc idem Carolus Magnus conficitur ibidem. Item non licet appellare ab ejus sententia. Item ipse est qui superiorem non habet. Item ipse est qui vices Dei gerit in terris.

Et haec est tertia via, sive ratio per quam ostenditur et concluditur summum Pontificem in dicto casu plenitudinem potestatis habere. In duobus igitur casibus ampliatur ejus potestas, ut patet supra: vel ratione delicti, vel ad bonum totius fidei: quod eleganter nobis ostendit Propheta Jeremias (cap. 1, 10), cui in persona Vicarii Christi dicitur: "Ecce, inquit, constitui te super gentes et regna, ut avellas et destruas et disperdas ac dissipas;" quod ad rationem delicti referimus: ubi in quatuor illis vocalibus diversa genera poenarum accipimus, quae inflicti possunt unicuique fidei, sive subdito, cum dicit "et super gentes;" sive domino, cum dicit "et super regna." Secundum autem est, unde accipimus ampliatam summam Pontificis potestatem, cum postea dicitur: "Et aedifices et plantes;" quod ad providentiam vicarii Christi pertinet pro bono universalis Ecclesiae.

CAPUT XX.

Comparatio regalis domini inter Imperiale et politicum, qualiter convenit cum utrisque.

His habitis, videnda est comparatio imperialis domini ad regale et politicum: quia, ut ex dictis apparet, convenit cum utroque: et cum politico quidem quantum ad tria.

Primo enim considerata electione. Sicut enim consules Romani et dictatores, qui politice regebant populum, assumebantur per viam electionis, sive a senatoribus; ita et imperatoribus contingebat, quod assumebantur sive a Romano exercitu, ut Vespasianus in Palaestina, ut historiae tradunt, et similiter Phocas ex militari seditione in oriente assumptus, et contra Mauritium imperatorem, quem postea interfecit. Aliquando autem eligebantur imperatores a senatoribus, ut Trajanus et Diocletianus; quamvis unus de Hispania esset, alter vero de Dalmatia. Et similiter Aelius Pertinax a senatoribus est assumptus. Item non semper de genere nobili, sed de obscuro, ut in praenominatis liquet Caesariibus, Vespasiano et Diocletiano, sicut historiae tradunt. Sic de consulibus et dictatoribus Romanis contingit, sicut supra patuit de Lucio Valerio et Fabricio. Et Augustinus refert in 5 de civitate Dei de Quinto Cincinnato, qualiter cum solum quatuor haberet jugera ad colendum, factus est dictator major.

Item alia est comparatio sive similitudo, quod ipsorum dominium non transit in posterum; unde statim ipso mortuo dominium expirat. Quantum autem ad ista duo exemplum habemus etiam modernis temporibus, quod electi sunt Imperatores, videlicet Rodolphus simplex comes de Angsburg; quo mortuo, assumptus est in Imperatorem comes Adalphus, de Anaxone; quo occiso ab Alberto Rodolphi filio, eodem modo assumptus est. Hoc ergo generale est, nisi forte vel ipsorum probitate contingeret ipsos assumi, vel ex gratia patris ipsorum, ut de Arnaldo et Honorio filiis antiquioris Theodosii contingit, et similiter de Theodosio juniore Honorii filio. Nam quia bene rexerunt rempublicam et imperialem aulam, meruerunt in suo genere aliquo tempore perseverare dominum. Similiter accidit de Romanis consulibus: quod licet singulis amiserent consules, saltem quantum ad magistratum, ut patet in I Machab., saepius tamen contingebat quod propter probitatem personae, vel generis transit in posterum, ut de Fabio Maximo contingit, de quo scribit Maximus Valerius, quod cum a se quinque et a patre, avo et proavo, majoribusque suis saepe consulatum gestum conspiceret, animadversione quam constanter potuit cum populo id egit, ut aliquando vacationem Fabiae genti darent, ne maximum imperium in una tantum continuaretur familia.

Accidit quoque quandoque per quamdam violentiam usurpanti imperium, non ex merito virtutum, sicut fertur de Caio Caligula sceleratissimo, qui fuit nepos Tyberii, sub quo Christus passus est. Et similis de Nerone verificatur sententia. Hoc idem accidit de consulibus urbis, quod ex eorum impetate, ut historiae narrat, usurpaverunt dominum, sicut Sylla et Ma-

rius, commotores urbis et orbis. Ex quibus omnibus patet convenientia imperialis domini cum politico.

Sed et cum regali ex triplici parte convenientia ostenditur.

Primo quidem ex modo regendi: quia jurisdictionem habet ut reges, et eisdem quodam jure naturae sunt ut regibus tributa et vectigalia instituta, quae et transgredi non possunt sine peccato, nisi sicut in jure regali superius definitum: quod consules nequeunt, nec etiam quicumque alii civitatum rectores in Italia, qui politico regunt regimine, ut jam dicitur. Tributa enim et vectigalia ad aerarium publicum deducuntur: et de hoc Sallustius refert, qualiter reprehendit Cato in sua concione Romanos consules sui temporis. Cum enim commendasset eos, quod, "eis fuit domi industria, foris justum impetum, animus in consulendo liber neque libidini neque delicto obnoxius," subiungit: "Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam; publice aegritatem, privatam opulentiam."

Secunda convenientia imperatorum cum regibus est corona, quia coronantur ut reges. Duplicem enim habent coronam et recipiunt electi in Imperatorem. Unam quidem prope Mediolanum, in villa quae dicitur Modestia, ubi sepulti sunt reges Longobardorum: quae quidem corona ferrea dicitur esse signum quod primus imperator Germanus Carolus Magnus colla regum Longobardorum suaeque gentis perdonavit. Secundam coronam, quae aurea est, a Summo percipit Pontifice: et cum pede illa porrigitur, in signum suae subjectionis et fidelitatis ad Romanam Ecclesiam. Hujus autem fastigii dignitatem nec consules nec dictatores habebant in urbe: quia, ut scribitur in 1 Machabaeorum, inter praesides Romanos nemo portabat diademata nec induabatur purpura, quorum utramque faciunt imperatores et reges.

Tertia vero convenientia quam imperatores habent cum regibus et differunt a consulibus sive rectoribus politicis, est institutio legum et arbitraria potestas quam habent super subditos in diocis casibus: propter quod et eorum dominium majestas appellatur, imperialis videlicet et regalis: quod consulibus et rectoribus politicis non convenit, quia agere ipsis non licet nisi secundum formam legum eis traditam, vel ex arbitrio populi, ultra quam iudicare non possunt.

Patet igitur de qualitatibus imperialis regiminis secundum diversitatem temporum, et comparationem ipsius ad regimen politicum et regale.

CAPUT XXI.

De dominio principum qui subsunt imperatoribus et regibus, et de diversis nominibus eorum quid importent.

Determinatis his quae ad regimen regale et imperiale pertinent, nunc de nominibus eisdem annexis est dicendum, ut sunt principes, comites, duces, marchiones, barones, castellani, et quibusdam aliis nominibus ad dignitatem pertinentibus, secundum diversas consuetudines regionum. Sunt etiam alia nomina dignitatum sub regibus, de quibus Scriptura sacra mentionem facit, ut satrapa: unde in Daniele (cap. 3, 94.) scribitur: "Congregati sunt satrapae regis Babylonisae, magistratus et iudices;" et ibidem etiam fit mentio de optimatibus regis. In 1 etiam Machab. quatuor ponuntur nomina dignitatum: ubi dicitur, quod contra Nicanorem Judas constituit populo duces, tribunos, et centuriones, et pentacontarchos, et decuriones. Gesta etiam Romanorum quibusdam singularibus nominibus suos rectores appellant, post exactos reges; videlicet consules, dictatores, magistratus, tribunos, senatores, patricios, et praefectos. Item Scipiones, censores et censorios. De quibus omnibus sub dupli titulo est agendum. Primo quidem de nominibus propriis imperatorum et regum et annexis statui, unde traxerunt originem, et quae sunt ipsorum regimen: postea vero de propriis pertinentibus ad politicum principatum.

Propria autem nomina dignitatum diservientium imperatoribus et regibus, sunt quidem principes, domini videlicet provinciarum, quasi primum locum tenentes sub regali vel imperiali dominio. Unde et dominantur baronibus et comitibus interdum, ut in Theutonia et regno Siciliae patet. Quamvis etiam Scriptura istud nomen saepius extendat ad omne genus domini et praecipue nobilis: ad cuius similitudinem quidam Angelorum ordo vocatur principatus, quia dominantur toti provinciae. Unde et in Daniele (10, 13.) scribitur: "Princeps Persarum restitit viginti uno diebus." Item etiam Joseph, qui secundus erat a rege in Aegypto, se principem vocat, ut Genes. scribitur. Secundum nomen est Comitum, quod quidem nomen fuit assumptum primo a populo Romano post exactos reges. Eligebant enim singulis annis, ut tradit Isidorus 2 Etymologiarum, duos consules, quorum unus rem militarem, alter vero rem administrabat civilem: et isti duo consules primo vocati sunt comites, a commendo simul per veram concordiam. Unde aucta fuit respublica, ut Sallustius tradit de bello Jugurthino. Processit vero temporum istud nomen abo-

litum est a Romano regimine, et translatum est ad statum aliquam dignitatis, sub regibus et imperatoribus deputatum. Unde dicuntur comites a comitando; quia ipsorum officium est praecipue reges et imperatores sequi in rebus bellicis, vel quacumque re militari, et in aliis quibuscumque gerendis pro totius regni utilitate. Duces autem a ducatu populi dicti sunt, sed praecipue in castris. Est enim ipsorum officium, exercitum dirigere, et ipsum in pugna praesire. Unde cum filii Israel impugnerentur a Chanaanis, quaesiverunt a se invicem, ut scribitur in lib. iudicum (cap. 1, 1): "Quis ascendet ante nos contra Chanaanem, et quis erit dux belli?" Et hoc nomen tali rectori proprie convenit propter difficultatem regendi, quando quis est in pugna. Unde ab excellentia regiminis congruissime dux vocatur. Quia ratione Josie, sive Jesus Nave, quia pugnavit bella Domini, sic vocatus est, sicut testificatur de ipso illo egregius princeps Mathias in 1 Machabaeorum (2, 55): "Jesus dum implet verbum, factus est dux in Israel." Sive etiam tixerunt zelatores legis Judaicae Jonathae, mortuo Juda Machabaeo (ibid. 9, 30): "Eligimus te in principem et ducem ad bellandum bellum nostrum." Aliud autem nomen dignitatis deservit imperatoribus et regibus est Marcio, qui comitatu aequipollit; sed hoc nomen sortitur a severitate justitiae. Dicitur enim maritio, a marcha, quod est singulare divinum pondus, per quod significatur recta et rigida justitia. Hoc autem satis congrue apparet in dictis principibus: quia, ut communiter reperitur, in regionibus nobis notis, omnes tales principes qui isto nomine nuncupantur sunt in provinciis asperis (propter quod et confinia regionum, quae sunt loca montuosa et rigida, apud aliquos appellantur marchiae) vel in provinciis lascivis, quorum utrumque genus rigore justitiae conservatur. Est et aliud nomen quod Baro dicitur, a labore dictum: sive quia in laboribus fortes, ut Isidorus tradit in commemorato lib.: "Bara, enim graece, latina "gravis", sive "fortis", vocatur. Hoc autem proprium est principum, ut in continentis sint gymnasia, sicut in partibus Galliae et Germaniae est solitum, sive in venationibus vel aucupis, sive in torneamentis, ut mos fuit ipsorum antiquitus, ut Ammonius historicarum scriptor egregius scribit. Cujus ratio ponitur a Vegetio d. re militari; quia oportet ipsos esse primos ad bellandum pro subditis, et assuetudine efficiuntur audaces. Unde ipse subdit ibidem, quod nullus attentare dubitat, quod se bene didicisse confidit. Et quia ad omnes principes laboris exercituum pertinet; ideo istud nomen omnibus est commune, sive ad principes, sive ad comites, et sic de aliis sub regali dominio existentibus.

CAPUT XXII.

De quibusdam nominibus dignitatum singularibus in quibusdam regionibus: et quale sit omnium istorum regimen.

Sunt autem et alia nomina consequentia regale vel imperiale dominium in quibusdam regionibus sive provinciis, quae aliquid important, ut nomen satrapae significat promptitudinem serviendi; unde satrapae dicuntur quasi satis parati, quod est officium principis propter fidelitatem, quam jurat suo superiori: vel satis sapientes; quod videtur importare ipsum nomen, cum sit fastuosum, ut ex ipsa sacra Scriptura est manifestum. Optimum autem nomen significare videtur supremum gradum sub principe, ab optimo dictum. Magistratus a praeclementia consilii et doctrinae dicti sunt in regimine; quomodo et majores curiae regis Franciae sic vocantur, quasi majores sciam. "Staron, graece, latine "statio", dicitur. Judices vero quasi jus dantes populo, qui proprie assessores dicuntur, qui etiam praetores quasi praes alibi locum tenentes in curia. Sed praeses nomen est sacrae Scripturae sic dictus, ut tradit Isidorus, quia alicujus loci tutelam praesidentialiter tenet. Sunt et alia duo nomina ad dignitatem pertinentia in curia regis, de quibus fit mentio inter officiales curiae Salomonis in 3 Regum, ut a commentariis et scriba qui in officiis distinguebantur: quia unus praecerat legionibus scribendis per principem institutis, quod idem videtur quod magistratus; alius autem praepositus erat responsivis regum, quem et nos cancellarium appellamus. Praeter haec autem sunt et alia duo nomina usitata quidem in partibus Galliae, forte ex proprio idiomate alicujus gentis, in quibus nos ab ipsis talium possumus etymologiam sortiri, ut est, mariscallus et senescallus, qui propria rectoris expositi sunt ad universalia negotia regionis, quod utrumque nomen importat, ut mariscallus, id est dominus laborum ("Maris, enim syriace, "domina", vel "dominus", latine; callus autem laborem importat); senescallus autem a "senes, propter maturitatem regiminis, et "callus calli", in tali enim officio non debent exponi nisi homines magnaee experientiae et laboris assidui. Apud Hispanos autem omnes sub rege principes, divites homines appellantur, et praecipue in Castella: cujus est ratio, quia rex providet in pecuniis singulis baronibus secundum merita sua; vel secundum complacentiam hos deprimit, hos exaltat. Ut in pluribus enim munitiones et jurisdictiones non habent nisi ex

voluntate regis, et inde vocantur divites homines; quia cui in majori summa providetur per regem, ille major est princeps, quia pluribus potest militibus providere; quem modum adhuc observant Romanae militiae, eo quod sub stipendiis vivunt. Similiter ibi et alii qui vocantur infantes, et alii infantiones: quorum primi sunt de genere regio, qui filii vel nepotes, sic dicti ab innocentia populi; quia nullum debent laedere, sed conservare, ac in iustitia fovare, et regi sicut infantes in omnibus obedire, quod hodie male observatur ibidem. Secundi vero sic sunt dicti, quia primos debent sequi sicut majores. Sunt enim nobiles, qui plus virtutis habent, quam miles simplex, et aliquorum castrorum et villarum domini, qui et alieni castellanii dicuntur. Dicti autem sunt infantiones, quia minus possunt inter alios principes laedere propter impotentiam suam, sicut pueri ab infantia recedentes. Si enim laedant subditos suos, rebellant, majoribus principibus adhaerentes, et sic perdat dominium. Item nec potentiam habent majorum principum, sicut nec puer respectu viri.

Haec igitur de principibus subjectis et subalternatis regibus dicta sufficiant, et quid significant vel quid importent. De ceteris vero dignitatibus supra praemisissis, quia ut in pluribus pertinent ad politiam, licet aliqua sint communia, infra in sequenti opere declarabitur. Nunc enim videndum est quale est ditorum principum regimen; circa quod est respondendum secundum sententiam sacrae Scripturae. Dicitur enim in Eccli. 10. 2: "Secundum iudicem populi, sic et ejus ministri sunt, et qualis est rector civitatis, tales habitantes in ea." Tales enim principes modum habent communiter regendi, regaliter vel imperialiter; nisi forte in aliquibus locis propter consuetudinem usurpatam vel ex tyrannide, vel propter malitiam gentis, quia aliter domari non possunt, ut dictum est supra, nisi tyrannico regimine, ut accidit in insula Sardiniae et Corsicae, item in quibusdam insulis Graeciae, item in Cypro, in quibus dominantur nobiles principatu despotico vel tyrannico: unde et de insula Siciliae tradunt historiae, quod semper fuit nutrix tyrannorum. In partibus etiam Italiae comites et alii principes, nisi forte per violentiam tyrannizent, oportet subditos suos regere more politico et civili. Inveniuntur etiam apud eos quaedam nomina dignitatum ex jure imperii dependentium, et supra simplicem militiam transcendentium, ut sunt valvasalli et cathani, qui et proceres appellantur, jurisdictionem super subditos habentes; quamvis hodie per civitatum potentiam sit diminuta vel subtracta totaliter. Valvasalli autem vocantur a valvis, quia deputati erant ad custodiendum portas palatii regalis sive imperialis, quos nos ostiarios appellamus. Cathani ab universalitate operum in curia principum et strenuitate

super alios simplices milites, sunt dicti, qui et proceres quasi ante alios procedentes dicuntur. "Cathani" enim universale graeco nomine significamus. Multa etiam sunt alia nomina secundum diversas regiones et linguas ad beneplacitum principum instituta. Sed hoc ad praesens sufficiat, reliqua reservando ad regimen politiae, de quo specialis debet esse tractatus propter diffusionem materiae: ubi de nominibus dignitatum agetur, prout patietur natura regiminis secundum diversos provinciarum mores, ut philosophi et historici tradunt scriptores.

JANIL
 NOMA DE NUEVO LEÓN
 AL DE BIBLIOTECAS

LIBER QUARTUS

CAPUT I.

De differentia inter principatum regni et principatum politicum, quem dividit in duos.

Constitues eos principes super omnem terram; memores erunt nominis tui, Domine. *Psal. 44, 17.*

Licet dominium omne sive principatus a Deo sit institutus, ut supra est declaratum in 3 lib., diversis tamen in ipso traditur modus a Philosopho, et per sacram Scripturam. Quia ergo supra in praefato iam libro actum est de monarchia unius, puta de dominio summi Pontificis, regali et imperiali, ac ipsorum naturam concomitantibus; nunc hic congrue agitur de dominio plurium, quod communi nomine politicum appellamus, descriptum nobis in praesumptis verbis dupliciter; et quantum quidem ad modum assumendi, et quantum ad modum vivendi. Modus autem assumendi in hoc gradu electivus est in quocumque hominis genere, non per naturae originem, ut de regibus accidit, quod verbum institutionis importat. "Constitues," inquit, "eos principes;" sed addit, "super omnem terram," in hoc ostendens generalem regulam in principatu politico; ut generalis sit per viam electionis, ut statuatur princeps; sed quod sit virtuosus: unde subdit: "Memores erunt nominis tui, Domine," in consideratione scilicet divina sanorumque praecceptorum, quae sunt regentibus quaedam recta ratio agendorum. Propter quod in Proverbiis (cap. 6, 29), dicitur, quod "mandatum Domini lucerna est, et lex lux." Maximas etiam Valerius de Caesare dicit, quod caelesti providentia virtutes per ipsum fovebantur, et vitia vindicabantur. De hoc autem principatu in praesenti libro est pertractandum; quem Philosophus sic distinguit in 3 Polit., et supra ostensum est in principio libri; quia si tale regimen gubernatur per paucos et virtuosos, vocatur "Aristocratia," ut per duos consules, vel etiam dictatorem in urbe Romana in principio, expulsis regibus. Si autem per multos, veluti per consules, dictatorem et tribunos, sicut in processu temporis in eadem contigit urbe, postea vero senatores, ut historiae narrat; tale regimen "Politiam," appellant, a "polis," quod est pluralitas, sive civitas: quia hoc regimen proprio ad civitates pertinet, ut in partibus Italiae maxime videmus, et olim viguit apud Athenas post mortem Codri, ut Augustinus refert de Civitate Dei. Tunc enim a

regali domino desiterunt, magistratus reipublicae assumentes, sicut in urbe. Sed quocumque modo dividitur contra regnum sive monarchiam, et ipsorum oppositum contra oppositum: quia si propositum in proposito et oppositum in opposito. Et quoniam utrumque pluralitatem includit; ista duo ad politicum se extendunt, prout dividitur contra regale seu despoticum, ut Philosophus tangit in 1 et 3 Politic. De hoc ergo hic est agendum. Et primo quidem in quo differt a regali, sive imperiali, sive monarchico, quod ex supradictis in 1 et 3 lib. aliquantulum videri potest. Sed nunc etiam differentia est addenda, quia legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione justitiae: quod de regibus et aliis monarchis principibus non convenit: quia in ipsorum pectora sunt leges reconditae, prout casus occurrunt; et pro lege habetur quod principi placet, sicut iura gentium tradunt: sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, praeter legem conscriptam: unde in 1 Machabaeorum (8, 15), scribitur, quod Romani "curiam fecerunt," et quod "quotidie consulebant trecentos viginti, consilium agentes semper de multitudine, ut quae digna sunt gerant." Per quod habetur quod in regimine Romano a regum expulsiōne dominium fuerit politicum, usque ad usurpationem imperii, quod fuit quando Julius Caesar prostratis hostibus, videlicet Pompejo occiso, et filii, subjugatoque orbe, singulare sibi assumpsit dominium et monarchiam, convertitque politiam in despoticum principatum, sive tyrannicum. Nam, sicut historiae tradunt, post praedicta ad contemptum senatorum videbatur intendere. Ex quo provocati majores urbis, ipsum in Capitolio viginti quatuor pugionibus perforaverunt, auctoribus Bruto et Cassio, plurimoque senatu. Advertendum etiam hic, quod quamvis unus dominaretur singulis amicis, ut in dicto lib. Machabaeorum scribitur, sicut in civitatibus Italiae etiam modo contingit; regimen tamen dependebat ex pluribus, et ideo non regale, sed politicum appellabatur; sicut et de iudicibus Israelitici populi accidit: cum tamen non regaliter sed politice populum regerent, sicut dictum est supra. Considerandum etiam, quod in omnibus regionibus, sive in Germania, sive in Scythia, sive in Gallia, civitates politice vivunt; sed circumscripta potentia regis sive imperatoris, cui sub certis legibus sunt adstricti. Est etiam alia differentia: quia rectores saepius exponuntur examini, si bene iudicaverunt aut rexerunt secundum leges eisdem traditas, et ex contrario subiciuntur poenis: unde ipse Samuel, sicut in 1 Regum (12, 2), scribitur, quia populum Israeliticum iudicaverat praedicto modo, tali se sententiae exponit, assumpto in regem Saul. "Ecce," inquit, "praesto sum: loquimini de me coram Domino et Christo eius,"

scilicet Sule, "utrum hominem cuiusquam tulerim, si quompiam calumniatus sum, si oppressi aliquem, si de manu alicujus manus accepi. Sic etiam de consulibus Romanis tradunt historiae. Propter quam causam accusatus Scipio Africanus ab impiis aemulis, quod pecunia corruptus fuisset, urbem reliquit. Ex talibus falsis aemulationibus in processu temporis exorta sunt bella civilia, quod in regibus vel Imperatoribus locum non habet; nisi quod regiones interdum eis rebellant, si jura regni transcendant, sicut in partibus Hispaniae et Hungariae frequentius accidit; et inde etiam in oriente saepius machinantur mortem dominis, ut apud Aegyptum de Soldano contingit, et in Perside et Assyria, de principibus Tartarorum. Ex qua causa quia principes saepe efficiuntur tyranni, quaedam regiones indignum judicant, ut etiam Philosophus narrat in sua Politica, quod reges in ipsorum provinciis perpetuunt in filiis, hoc est quod filii regum succedant in regno; sed ipso mortuo eligit populum quem magis ornatum moribus comprehendunt, sicut fiebat de imperatoribus, ut supra patuit in 3 lib., et in Aegypto adhuc observatur modernis temporibus. Quaesunt enim pueri elegantes in diversis regionibus, et praecipue in partibus Aquilonis, quia sunt staturae procerae, et ad militarem disciplinam idonei. Hi de aerario publico nutriuntur, exercitantur in gymnasiis et disciplinis scholasticis, in civilibus actibus, et rebus bellicis assistunt Soldano in ministerio, sicut traditur; et post mortem ejus, qui probati inveniantur, ad principatum assumuntur. Interdum tamen impeditur ex violentia, sive ex tyrannide, aut fastu ambitionis. Sunt et aliae differentiae circa regimem, quantum ad tempus regiminis, et alias circumstantias, de quibus Philosophus mentionem facit in 4 Politicorum; sed ista sufficient, et quae dicta sunt supra in secundo et tertio libro.

CAPUT II.

Hic ostendit necessitatem constituendi civitatem, propter communitatem necessariam humanae vitae, circa quam praecipue consistit principatus politicus.

Et quia regimem politicum maxime consistit in civitatibus, ut ex supradictis apparet: (provinciae enim magis ad regale pertinere videntur, ut in pluribus reperitur, excepta Roma, quae per consules et tribunos ac senatores gubernabat orbem, ut in dicto libro Machabaeorum est manifestum, et quibusdam aliis Italiae civitatibus, quae licet dominantur provinciis, re-

guntur tamen politicae): ideo de ipsius constitutione nunc est agendum. Et primo quidem ostendenda est ejus constituenda necessitas, et quae ejus communitas. Secundo vero quot sunt partes ejus, sive ex quibus hominum generibus componitur.

Necessitas autem apparet primo quidem considerata humana indigentia, per quam cogitur homo in societate vivere: quia, ut in Job 14, 1, scribitur, "homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis," idest necessitatibus vitae, in quibus miseria manifestatur: unde secundum naturam est animal sociale sive politicum, ut Philosophus probat in 1 Politic.; et inde concluditur communitatem civitatis esse necessariam pro necessitatibus humanae vitae.

Amplius autem natura providit ceteris animalibus ornamenta et munimenta in sui exordio: unde ex virtute naturae aestimativa vitat contraria et convenientia diligit, nullo dirigente praevio, ut opus naturae sit in eis opus intelligentiae, sicut Philosophus tradit in 2 Physic. Sed in homine non sic: immo instructere indiget ad eligendum proportionata naturae, propter quod nutricem habet ad ista docenda.

Rursus ad idem. Vestes et tegumenta, quibus ornantur animalia et plantae statim sicut nascuntur, et homo caret, significativa sunt indigentiae: pro quibus oportet recurrere ad hominum multitudinem, unde civitas constituitur. Propter quod Dominus ostendit in hoc lilia agri et volucres caeli, et sic de similibus, melioris esse conditionis, quam homo, referendo indigentiam ad illum magnificentem regem Salomonem, qui tam excellenter abundavit. "Respicite," inquit (Matth. 6, 26), "volucres caeli, quia non serunt neque metunt, neque congregant in horrea. Considerate lilia agri, quomodo non laborant neque nent." Postea subdit: "Dico vobis, quod nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis;" quasi majoris fuerit indigentiae quantum ad victum, et vestimenta ac tegumenta, quam plantae et animalia.

Amplius autem ferocitas animalium, quae facta sunt homini nociva post lapsum Adae, ad hoc ipsum inducit. Ad majorem enim securitatem hominis, cuiuscumque rei timendae, necessaria est communitas hominum, ex quibus civitas constituitur, unde homo reddatur securus. Et inde motus fuit Cain civitatem construere, ut in Genesi scribitur: unde et in Ecclesiastico (40, 19), dicitur quod "aedificatio civitatis confirmabit nomen."

Rursus praeter necessitatem in corpore sano sunt et aliae conditiones necessitatis pertinentes ad corpora aegra, quibus homo frequenter subjicitur. Ad sui autem reparationem siha homo solus non sufficit, quemadmodum animalia cum patiuntur, quibus natura providit ut sine hominum medicina curentur.

tur, cognoscantia per aestimativam eis inditam herbas sanativas eorumdem, seu quaecumque alia ordinata ad ipsorum salutem. Homo autem horum ignarus indiget medicis, medicina, et hominum ministerio, quae omnia multitudinem requirunt hominum, quae civitatem facit; et sic idem quod prius.

Amplius autem quia casus sunt multi in quos homines incidunt per inopinatam eventum, quibus relevantur in societate: unde Ecol. 4. 10. scribitur: "Vae soli; quia si ceciderit, non habet sublevantem se. Si autem fuerint duo, fovebuntur mutuo."

Ex quibus omnibus concluditur, civitatem esse necessariam homini constituendam propter communitatem multitudinis, sine qua homo vivere decenter non potest; et tanto magis de civitate quam de castro vel quacumque villa, quanto in ea plures sunt artes et artifices ad sufficientiam humanae vitae, ex quibus civitas constituitur. Sic enim Augustinus definit eam in 1 de civ. Dei, quod est multitudo hominum in uno societatis vinculo colligata.

Advertendum autem quod superius in principio primi libri probatum est, societatem humanam esse necessariam, et hic similiter; sed aliter et aliter utroque; quia ibi secundum quod partes multitudinis sibi invicem sunt necessariae; propter quam causam necessario sunt institutae civitates et castra, prout ordinantur ad politicum regimen.

CAPUT III.

Hic declarat hoc idem ex parte animae, sive ex parte intellectus sive voluntatis, scilicet constitutionem civitatis esse necessariam.

Non solum autem ex parte corporis, hoc est quantum ad sensitivam virtutem, habet persuasionem et veritatem continet quod secundum naturam constructio civitatis est necessaria; sed etiam ex parte animae rationalis hoc est manifestum; et tanto amplius, quanto homo, in quantum est rationalis, quod ex parte intellectus provenit, societatem magis requirit.

Circa partem autem rationalem duplex distinguitur potentia et actus; videlicet intellectus et voluntas. Quantum autem ad partem intellectivam duplex sunt actus, juxta quos versatur politicum regimen; videlicet speculativus et practicus. In practico quidem includuntur virtutes morales, quae referuntur ad opus et non ad scire tantum, sicut Philosophus dicit in 2

¹ Ad et omnium.

Ethic, ut sunt temperantia, fortitudo, prudentia et justitia: quae quidem omnes ad alteram ordinantur; et sic requirunt multitudinem hominum, ex quibus constituitur civitas, ut jam dictum est supra. Et quamvis dictae virtutes non omnes habeant pro subjecto intellectum; (fortitudo enim est in irascibili, temperantia in concupiscibili, quae ad partem sensitivam pertinent); participant tamen rationem in quantum regulantur ab ipsa, unde prudentia est ipsarum directiva. Est enim prudentia "recta ratio agibilium", ut Philosophus dicit in 6 Ethicor.

Amplius autem et ipsa sacra Scriptura dicitur virtutes morales ad hoc idem ordinat. Sic enim de istis virtutibus dicit lib. Sapient. (8, 7), loquens de eo quod "sobrietatem et sapientiam docet, justitiam et virtutem; quibus utilius nihil est in vita hominibus." Deinde subdit de merito istarum virtutum. "Habebit", inquit, "per hanc", videlicet scientiam, sive experientiam harum virtutum, "clartatem ad turbas, et honorem apud seniores;" et multa alia ibidem subduntur quae ad multitudinem hominum pertinent. Sed de speculativo intellectu adhuc est manifestum; quia, ut vult Aristoteles in 2 Ethic., homo maxime ex doctrina argumentum accipit, et scientiae generationem, et experimento indiget et tempore; quae omnia, respiciunt hominum multitudinem, ex quibus civitas constituitur.

Rursus. Duo sunt disciplinabiles sensus, ut tradit Philosophus de sensu et sensato, visus videlicet et auditus. Auditus autem multitudinem respicit. Ergo idem quod prius.

Practores. Philosophus dicit 1 Metaph. quod sapientis est ordinare. Ordo autem multitudinem requirit; est enim ordo, ut Augustinus dicit de civ. Dei, "parium disparitumque sua cuique tribuens loca dispositio"; quod sine multitudine esse non potest.

Amplius autem et ipsa loquela, quae manifestativa, est cordis, ad partem intellectivam pertinet, ut Philosophus dicit, et ad alteram ordinatur; propter quod in Ecol. 22, 32, scribitur; "Sapientia abscondita, et thesaurus invisus; quae utilitas in utroque?" Hoc idem et de scriptura dici potest, quae respicit multitudinem, sine qua nec fieri nec explanari valeret.

Sed ex parte voluntatis, quae potentia rationalis ponitur a Philosopho, hoc idem dici potest. Duo enim sunt virtutes in ipsa, quae ad alterum ordinantur, ac multitudinem requirunt. Una quidem est justitia, quam respectu voluntatis Jus gentium sic definit: "Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens"; quae quidem sive legalis, quae dominatum justum vocatur a Philosopho, sive distributiva, sive commutativa, quae partes justitiae omnes sunt, politicae in civitatibus sunt praecipue necessariae, immo sine eis exerceri non possunt; ut Philosophus tradit in 5 Ethic., nec etiam ipsis

civitates conservari. Per quod concluditur civitatis constructionem esse necessariam secundum naturam respectu talis virtutis. Secunda vero quae in voluntate ponitur, et ad multitudinem refertur, est amicitia, quae principaliter communitatem requirit multitudinis; et sine ea non est ista virtus, de qua Philosophus dicit in 8 Ethic., quod maxime est necessaria ad vitam humanam, eo quod nullus eligeret vivere sine amicis; unde idem Aristoteles connumerat utilitates istius virtutis, ad ostendendam ipsius necessitatem, semper tamen respectu multitudinis: Primo quidem in infortuniis, quia in talibus recurritur ad amicos. Item in fortunis, quia per amicos conservantur; unde praecipue opus habent amici, qui divitias possident et sunt in principatibus, ut Philosophus idem ait. Amicis autem indigent juvenes, ut relientur a concupiscentiis, et ad non peccandum; senes vero ad famulatum; et sic de singulis generibus hominum. Per quae colligitur communitatem multitudinis hominibus esse necessariam secundum naturam, et per consequens constructionem civitatis: in qua si amicitia vigeat, et nutriatur concordia, civitas quamdam causat harmoniam et animae suavitatem, ut Augustinus de civit. Dei dicit lib. 2; ex summis videlicet, infimis et mediis ordinibus quibus moderatur. Propter quod Propheta dicit Ps. 132, 1: "Ecco quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum!". Idem etiam Augustinus duas constituit civitates in dicto libro secundum duos amores.

Praeter haec vero est alia ratio ad ostendendum communitatem multitudinis hominum esse necessariam: appetitus videlicet humanus ad communicandum opera sua multitudini, ut molestum sit eidem aliquid virtutis agere absque hominum societate; unde Tullius dicit in lib. de Amicitia, quod natura nihil solitari amat. Verum est enim quod ab Archita Tarantino, ut opinor, dicere solitam esse, a senibus nostris audivi: si quis in caelum ascendisset, naturamque mundi ac siderum aspexisset, pulchritudinem insuavem illi sine amico vel socio admirationem fore. Ipsae etiam divitiae nisi effusae in multitudine non clarescunt, ut Boetius dicit.

Patet igitur, hominem sive ex parte corporis, sive partis sensitivae, sive considerata sua rationali natura, necesse habere vivere in multitudine. Ex qua parte necessaria est secundum naturam constructio civitatis; unde Philosophus dicit in 1 Politicorum, quod natura quidem omnibus inest ad talem communitatem, qualis est civitatis communitas. Et quamvis princeps institutores civitatum malos homines Scriptura referat, ut Cain fratricidam, Nembroth oppressorem hominum, qui aedificavit Babylonem, Assur qui aedificavit Ninivem ut in Genesi scribitur, a Nembroth fugatus; moti tamen fuerunt ad constituendam

dum civitates propter hominum commoditates jam dictas, retorquendo tamen in suum dominium, pro quo conservando necessaria erat in unum multitudinis congregatio.

CAPUT IV.

De communitate civitatis, in quo consistat; ubi Aristoteles refert opinionem Socratis et Platonis, quam hic auctor declarat.

Habita igitur necessitate constituendae civitatis propter communitatem hominum, nunc quaerendum videtur in quo sistat ista communitas. Circa quod diversi philosophi et sapientes diversas constituerunt politias respectu communitatis, ut Philosophus refert in sua Politica; ubi primo narrat opinionem Socratis et Platonis in 2 Politic., quod communitatem ponerent in sua politia quantum ad omnia, ut videlicet omnia essent communia, tam divitiae, quam uxores et filii; moti quidem ex bono unionis in communitate, per quam respublica commendatur et crescit.

Amplius autem. Cum bonum sit diffusivum et sui communicativum, quanto res communior est, tanto plus de bonitate habere videtur. Ergo omnia communicare plus habet de ratione virtutis et bonitatis.

Praeterea. Amor est virtus unitiva, ut Dionysius tradit. Ubi est ergo unionis major ratio, ibi plus vigebit virtus amoris, qui civitatem constituit et conservat, ut Augustinus dicit et dictum est supra. Ergo omnia habere communia, tam divitias quam uxores et filios, habet rationem majores bonitatis.

Haec autem rationes sunt et multae aliae, quas Philosophus refert juxta opinionem Socratis et Platonis, licet non per eadem verba, sed a sententia non discordat. Et si attendimus ad qualitatem dictorum Philosophorum, quia fuerunt homines virtutibus dediti super omnes Philosophos, eo quod solas virtutes bonum hominum ponebant, non videtur credibile, talem communitatem eos possuisse eo modo quo Aristoteles videtur eis imponere in praedicto libro; quia hoc videtur magis bestiale quam humanum, feminas scilicet esse communes quantum ad mixtionem carnis; unde et sacra Scriptura matrem separat a filiis et filiam a patre, et virum uxori conjungit, ac solum cum sola distinguit in primo hominis precepto; propter quod in Genesi (2, 24.) dicitur: "Quomobrem relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una." Non autem dicit plures. Sed et de filiis est impossibile; quia in actu generationis duo semina non conveniunt, sed unum

CAPUT V.

*De opinione Socratis et Platonis circa mulieres,
quomodo sint exponendae rebus bellicis.*

Sed ad eandem politiam redeundo praedictorum Philosophorum, quaedam alia Aristoteles eisdem attribuit in praefato libro, quia volebant mulieres instruendas in rebus bellicis. Querunt argumentum inducit secundum ipsos, quia videmus in avibus rapacibus ferociores esse feminas et efficacius pugnare: hoc idem et de bestis liquet, sicut praecipue in ferocibus animalibus est manifestum.

Amplius autem corporale exercitium confert feminis, quantum ad virtutem corporis et fortitudinem, sicut in ancillis familiarum et mulieribus rusticis est manifestum, quia fortiores sunt et sauioros. Virtutis autem propria est quod bonum faciat habentem et opus suum bonum reddat. Si ergo in gymnasiis ac rebus bellicis magis confortatur feminea virtus, congrua opera bellica videntur eisdem competere.

Amplius autem proportio qualitatum primarum ad hoc idem inducit, ut calidi et humidus, frigidi et siccus: ex quibus ad medium deductis, fortificatur mixtum in sua virtute. Sic enim videmus ligna viridia, ex quo in eis humidum est consumptum et ad medium deductum, quod fortius ardent. Sic etiam videmus in avibus rapacibus, quod feminae ratione sui motus sunt fortioris naturae et majoris corpulentiae. Cum igitur in mulieribus abundet humidum, sicut in pueris, per motum consumitur, et venit ad temperamentum et vires recipit.

Hujus autem argumentum assumitur de regno Amazonum, quod fortissimum fuit in oriente, et quasi totam Asiam, tertiam partem orbis, subjugaverunt sibi, ut historiae narrant, quae de Scythia orientalibus traxerunt originem: unde apud ipsos Scythias, de quibus descendunt Tartari, mulieres in rebus bellicis exponuntur et cum suis militant viris. Ex quibus omnibus moti forte fuerunt praefati Philosophi in constitutione politicae, mulieres fors ad opera bellica exponendas.

Sed contra hanc politiam rationes sunt fortes, quibus difficile est respondere. Una quidem est Aristotelis in 2 Politicorum: quia non est eadem ratio de animalibus et hominibus, eo quod animalis non subjiciuntur dominio oeconomico; solus autem homo gubernationi intendit familiae. Quae quidem fieri non potest ubi mulieres exponuntur armis: quia sicut in politica officia sunt distincta, ita et in oeconomia, ut paterfamilias ad exteriora negotia intendat, mulieres autem ad intrinsecos

actus familiae. Cujus quidem argumentum assumere possumus ex parte Romanae reipublicae, quae, ut tradunt historiae, duos habebat consules: unus intendebat bellicis rebus, alter reipublicam gubernabat. Hoc idem et de Amazonibus scribitur, in quarum regno seu monarchia duae erant reginae, sive monarchiae, quae sic distinguebantur in officiis, sicut de Romanis consilibus est dictum.

Secunda ratio sumitur ex ipsa membrorum muliebrum ineptitudine ad pugnandum. Sic enim Philosophus distinguit de gestis animalium inter masculum et feminam, quia masculus habet superiora membra grossiora, brachia, manus, nervos et venas, ex quibus vox grossior generatur; nates vero et ventrem, et alia circumstantia subtiliora: mulieres autem e converso; et hoc ut in actu generationis sint apiores. Amplius autem et mammillas ad nutriendam prolem, quae omnis sunt impeditiva pugnae: unde et de Amazonibus scribitur, quod puellas mammillas amputabant dexteris, sinistras autem comprimebant, ne impedirentur a sagittando.

Tertia ratio sumitur ex dispositione animae. Tradit enim Philosophus de gestis Animalium, quod mulier est masculus occasionatus: unde sicut deficit in complexione, ita et in ratione. Et inde est quod propter defectum caloris et complexionis sunt pavidae, et mortis timidae; quod in bellis maxime fugiendum est. Propter vero defectum rationis, carent astutiis bellicis, quibus pugnantur: ut plurimum sunt victores, sicut Vegetius tradit de re militari: unde tradunt historiae, quod Alexander quibusdam astutiis et blanditiis devicit Amazones, magis quam bellandi fortitudine: quarum regnum temporibus ejus fortissimum et potentissimum erat in Asia.

Quarta ratio sumitur ex periculo commercio viri et mulieris: quia actus venereus occupat aestimationem prudentiae, ut tradit Philosophus in 7 Ethicorum, et impossibile est in eo aliquid intelligere. Ex qua causa virilis animus enervatur: unde ferunt historiae Julium Caesarem, cum bellum immineret, jussisse suas omnes delicias separari a castris, et praecipue mulieres. Cyrus etiam rex Persarum, cum Lydos superaret non posset, quia fortissimi erant et ad labores assueti, tandem per ludos et usum veneris ibidem constimtos virtute et fortitudine enervatos perdomuit. De ipsis insuper Romanis antiquis sic scribit Vegetius in principio primi libri: "Ideo ipsos perfectos ad bellum semper, quia nullis voluptatibus nullisque deliciis frangebantur." Quid plura? quia etiam equi fortissimi, qui alias sunt audacissimi ad pugnandum et procul odorant bellum, ex praesentia equae distrahuntur a pugna. Propter hanc ergo causam ipsae Amazones, ut historiae narrant, nullum virum in sua recipiebant acie.

Patet igitur ex jam dictis mulieres a rebus bellicis exclusi debere.

CAPUT VI.

Assumit alteram partem, quod non est conveniens mulieres exponi debere bellicis rebus; et respondet ad argumenta in contrarium facta.

Sed quia motivum dictorum Philosophorum probabilitatem habuit, sicut in argumentis apparet; solvendae sunt ipsorum rationes, et cum reverentia pertractandae. Quod enim ponitur exemplum de avibus rapacibus, et quibusdam bestiis, quod audaces et fortiores sunt feminis ad pugnandum, et capiendum praedam; ergo similiter erit in mulieribus; ad hoc est responso, quia non est simile de avibus et bestiis et mulieribus. Ut enim dictum est supra, homo naturaliter est civilis et oeconomus, et in gubernatione suae familiae proprius actus est mulieris sive in nutritione filiorum, sive in honestate servanda in domo, sive in provisione victualium; quae omnia fieri non possent, si rebus bellicis intenderent. Et propter haec naturam ipsam sic disposuit, ut ab ipsa pugnandi occasio tolleretur: quia, ut Philosophus vult in libro de Animalibus, mulieres debilitata habent corpora, quam viri, et sunt minoris caloris, et sola illa membra grossiora in eis videmus, quae ad actum ordinantur generationis et gestum, ut venter et nates, ac ad nutrimentum mammillae. Omnia autem alia habent subtiliora et debilitata quam viri, et minus nervosa, in quibus fortitudo consistit, ut sunt pedes et crura, manus et lacerti; et sic de singulis membris ubi fortitudo fundatur, ut dictum est supra.

Quod vero dicitur, quod fortitudo augetur in eis per exercitium, hoc est verum; ergo pugnare expedit eis; ad hoc responderi potest, quod sola fortitudo non sufficit ad vincendum in pugna, ut probat Vegetius de re Militari in principio; sed astutia bellandi, qua mulieres carent. Radix enim et inducta multitudo exposita est semper ad necem. Sic autem brevis corporum Romanorum adversus Germanorum proceritatem praevaluit, ut ibidem dicitur. Et praeterea mulieres non debent acibus exponi, ex quibus a virtutibus excludantur; quod contingit, si rebus bellicis deputentur, propter incentivum libidinis quod in eis est et respectu sui, et ex consortio viri: propter quod natura mulieri multa fraena providit, ut est verecundia, quae est praecipuum vinculum ejus, ut Hieronymus scribit ad Cellantiam virginem, talaris vestes, annulus in digito, servitus

virgi: sic enim Scriptura sacra (Gen. 3, 16) testatur: "Quoniam sub viri potestate eris. Bellicis autem rebus intendere in republica libertatem meretur: unde et militibus jura gentium speciales apices privilegiorum concedunt.

Quod autem tertio objicitur super idem medium de fortitudine ad bella danda; locum haberet, si sola fortitudo esset causa victoriae, et aptitudo membrorum esset in feminis ad pugnandum, sicut in viris; cujus contrarium est probatum. Et praeterea natura mulieris est a viro pati, et non agere; pugnare autem summa est actio, cum sit actus fortitudinis, qui solus si laudabiliter exerceatur, meretur coronam.

Dicendum est ergo simpliciter, mulierem non debere exponi bellicis rebus; sed in domo quiescere, curam gerere rei familiaris, ut dictum est supra: unde et in hoc Salomon in fine Proverb., fortitudinem mulieris commendat, speciale de ipsa componens canticum, sub litteris Hebraicae alphabeti, ac totum circa eam ad domesticam referens actionem. "Mulierem," inquit (Prov. 31, 10), "fortem quae inveniet; Procul et de ultimis fructibus pretium ejus;" quasi multum sit reverentia, si habeat quae sequuntur. Unde primo ponit artem filandii. "Quaesivit," inquit, "lanam et linum, et operata est consilio manuum suarum;" per hoc volens ostendere, quod istud sit proprium earum officium: propter quod et in gestis Caroli Magni scribitur, quod filiabus suis, quas intime dilexit, colo et lino mandavit insistere, et operosas esse. Ulterius Salomon subjungit alios actus mulieris, qui referuntur ad domesticam domum, ut est filiorum curam habere, familiam dispensare, suae domui providere, amicos viri sui honorare, ad defectus ejus supplere: quae sunt propriae operationes conjugis, et ad bona matrimonii pertinentes, ut de Abigail uxore Nabai Carmeli scribitur, sicut patet in 1 Regum. Sed quia talis solitudo multas habet perturbationes, ut de Martha dicitur in Luca (10, 41): "Martha, Martha, sollicita es, et turbata erga plurima;" cum tanta sunt objectum virtutis, et fortitudinis; ideo dicitur Sapiens talem mulierem "fortem," vocat, non quidem fortitudinis ad opera bellica, sed ad patienter gubernandam familiam, ut superius est ostensum.

CAPUT VII.

Refert aliam opinionem dictorum Philosophorum quantum ad principatum, quæ volebant esse perpetuum: circa quam disputat ad utramque partem.

Est autem et alia conditio, quam Philosophus in 2 Polit. attribuit politiae dictorum Philosophorum: videlicet magistratus ad regimen juxta morem Atticæ regionis, cujus caput sunt Athenæ, post mortem videlicet Cotri regis: quos quidem magistratus Romana respublica senatores vocabat. Hos præfati Philosophi voluerunt esse perpetuos, et quoscunque officiales in sua politia constitutos: quorum motivum fuit imitatio nature, ut Aristoteles eis imponit. Videmus enim in terra quod partes ejus eodem modo semper se habent, ut in mineris contingit: quia minera auri in eadem parte terræ semper generat aurum, et minera argenti argentum: unde in Job 28, 1, dicitur: "Habet argentum venarum starum principia, et aurum locus est in quo conficitur." Ex hoc ergo principio sic concludunt, quod si locus auri nunquam mutatur, et argenti, ut fiat locus plumbi vel ferri, nec locus plumbi vel ferri, ut fiat locus auri vel argenti: sic et in principatibus contingere debet: quia nec principes nec sui officiales mutari debent ut fiant aliquando subditi, vel quod subditi fiant officiales vel principes: quia ars imitatur naturam in quantum potest.

Amplius autem ad hoc idem probandum sic argumentum assumi potest. Quia, ut Philosophus dicit in principio suæ Metaph. experientia facit artem, et in experientia casum: et Vegetius de arte Militari, "scientia," inquit, "rei militaris nutriti sudaciam. Nemo enim facere metuit quod se bene didicisse confidit." Ex his autem arguitur, quod si fiat mutatio rectorum vel principum seu magistratus, interdum assumitur inexpertus, ex quo multi contingunt errores in politia.

Rursus ad idem. Talis vicissitudo regimini derogat, ut dicitur est supra in 2 libro: quia datur occasio subditis non obedientiæ ex spe evadendi manum principis, vel veniendi ad dictum principatum: et sic motivum dictorum Philosophorum, Socratis videlicet et Platoni, videtur consonum rationi.

Sed e converso fuit motivum sapientium urbis sive Romanæ republicæ: quia post expulsionem regum statuerunt consules: unde in 1 Mach. 8, 16, scribitur inter alia commendabilia de Romanis, quod "committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universæ terræ suæ, et omnes obediunt uni." Causam autem assignant historie, ut nec

insolens diu maneret, et moderatior cito succurreret. Quam quidem causam Philosophus etiam tangit in 2 Polit.: quia mutare aliquando principatum ac dignitatem, magistratus personis idoneis distribuere, causa est majoris pacis in civitate, et politia quacunque.

Alia autem causa assumitur ex uno principio Philosophi, 5 Ethic., ubi dicitur, quod principatus virum ostendit. Contingit enim interdum personam assumptam ad dignitatem esse hominem virtuosum in gradu suo; sed postquam statum principatus accepit, elevatur in superbiam et tyranniam efficitur, sicut accidit de Saule; de quo dicitur in 1 Reg. quod quando assumptus est in regem, inter filios Israel non erat melior vir illo, et solis duobus annis in sua permansit innocencia. Postquam autem factus tyrannus a Deo inobediens, dictum est ei per Samuelem (ibid. 16, 29): "Quia abiecesti sermonem Domini, et non obedisti voci ejus, abiecit te Dominus ne sis rex."

Amplius autem gradus quidam est in natura hominis quantum ad virtutes et gratias. Quidam enim sunt ad subjectionem dispositi, sed ad regimen minus valent; quidam autem e converso. Ex tali ergo opinione, quia bonus est subditus assumptus, et male regens, si perpetuetur cum principatu, est causa scissuræ in civitate, convenienter est mutare rectores.

Rursus, Appetitus honoris inest homini; unde Valerius Maximus dicit, quod "nulla est tanta humilitas, quæ hæc dulcedine non tangatur;" et hinc sequitur aliud, scilicet quod est superioris impatiens. Dare ergo principatum uni soli est causa seditionis in multitudine. Et ista est etiam ratio Aristotelis in 2 Polit.: ubi dicit, quod Socrates semper facit eosdem principes, quod seditionis est causa apud nullam dignitatem possidentes. Videntes enim se omnino statim carere, si contingat eos esse vitales et animosos, ad discordias nituntur civium. Propter quod Valerius Maximus refert de Fabio duce Romano lib 10, de quo dictum est supra, quod cum sæpius consulatum habuisset, et in sua progenie talis dignitas a longo tempore per successionem continuata esset, id egit cum populo ut aliquando vacationem ejus honoris Fabiæ genti darent. Laudabilis igitur politia est, in qua secundum merita unicuique civi vicissim distribuuntur honores, ut antiqui fecerunt Romani, quam etiam Philosophus magis commendat.

¹ Ad in civitatem.

CAPUT VIII.

*Hic declarat melius esse in politia non perpetuare rectores;
et respondet ad partem oppositam: ubi etiam dicit,
nullum in Lombardia habere dominium, nisi per viam
tyrannicam, Duce Venetiarum excepto.*

Sed quod pro se inducunt de mineris præfati Philosophi, non habet similitudinem, sive necessitatem in arguendo; eo quod minerae sive auri, sive argenti, sive cuiuscunque metalli recipiunt impressionem a corpore caelesti, quae est ad unum determinata: unde sicut ficulnea semper ficus producit, et non aliam fructum propter eadem principia quae sunt in ipsa, et mediante influentia caelesti; ita et eadem pars terrae sic disposita ut sit minera auri, semper faciet aurum. Sed non sic est de voluntate humana, quae sideribus non subicitur, ut Ptolomaeus probat in Centilogio, quia volubilis est: unde actus humani ponuntur a Philosopho in Ethicis de contingenti materia, et inde variantur de bono in malum, et e converso; et ideo perpetuatio est periculosa.

Sed quod postea dicitur de experientia; hoc supponi debet, ut eligatur expertus qui possit et sciat regere, et vires dirigere ad virtutem: alias si eligatur unus insufficientis pretio vel amore, iam politia est corrupta. Formam enim eligendi tradit ille Jetro Moysi cognato suo, ut in Exod. 18. 21, scribitur, loquens de principibus et assessoribus populi. "Provide, inquit, viros potentes de omni populo, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos et centuriones, quinguenarios et decanos, qui iudicent populum." Philosophus etiam in 5 Ethic. dicit, quod non solumus hominem principari in quo est natura humana tantum, sed illum qui est perfectus secundum rationem: quia si aliter fiat, assumptus ad principatum dat sibi plus de bonis et tyrannus efficitur.

Quod autem inducitur ultimo de derogatione regiminis, in principatus immutetur, hic attendendum est, sicut tactum est supra in 2 lib., quod regiones diversificantur quantum ad homines et in modo vivendi, sicut cetera viventia secundum aspectum caeli, ut Ptolomaeus tradit in Quadripartito. Si enim plantae transferuntur ad aliam regionem, ad ejus naturam convertuntur: simile est de piscibus et animalibus. Sicut ergo de viventibus, ita et de hominibus. Gallici enim, qui se transferunt in Siciliam, ad naturam applicantur Siciliorum:

¹ *Al. imitetur.*

quod quidem apparet, quia ut dicitur historiae, jam ter est populata dicta insula de præfata gente. Primo enim tempore Caroli Magni; secundo ad trecentos annos tempore Roberti Guiscardii; et temporibus nostris per regem Carolum: qui jam induerunt ipsorum naturam. Hoc ergo supposito, dicendum est, quod regimen et dominium ordinari debet secundum dispositionem gentis, sicut ipse Philosophus in Politicis tradit. Quaedam autem provinciae sunt servilis naturae; et tales gubernari debent principatu despotico, includendo in despotico etiam regale. Qui autem virilis animi, et in audacia cordis et in confidentia suae intelligentiae sunt, tales regi non possunt nisi principatu politico, communi nomine extendendo ipsum ad aristocraticum. Tale autem dominium maxime in Italia viget; unde minus subjucibiles fuerunt semper propter dictam causam. Quod si velis trahere ad despoticum principatum, hoc esse non potest nisi domini tyrannizant. Unde partes insulares ejusdem, quae semper habuerunt reges et principes, ut Sicilia, Sardinia, et Corsica, semper habuerunt tyrannos. In partibus autem Liguria, Aemiliae et Flaminiae, quae hodie Lombardia vocatur, nullus principatum habere potest perpetuum, nisi per viam tyrannicam, Duce Venetiarum excepto, qui tamen temperatum habet regimen: unde principatus ad tempus melius sustinetur in regionibus supradictis. Quod enim dicitur derogare politiae, non est verum, si elegantur idonei: alias, ut dictum est, corrumpitur politia. Idoneos autem Aristoteles tradit in Politicis lib. 4. mediocres civitatis, hoc est nec nimis potentes, quia de facili tyrannizant, nec nimis inferioris conditionis, quia immemores, sicut ignari regiminis, in erroris barathrum submerguntur, vel de improvisa cura ad subditos, vel de praesumptuosa audacia ad aliorum gravamina: unde et politia corrumpitur et inquietatur. Assumendi igitur sunt rectores vicissim in politia, sive consules, sive magistratus vocentur, sive quocunque alio nomine, dummodo idonei reperiantur. Amplius autem nec periculum imminet, qui iudicant secundum leges eis traditas, quibus sunt per juramentum adstricti: unde non est materia scandalii puniendo, quia tales leges ab ipsa multitudine sunt insinutatae. Sicut nec dominio derogat, si leviter puniat secundum naturam gentis subjectae; quia aliquando in talibus regionibus melius politia servatur dissimulando culpam, vel dimittendo poenam. In quo facta virtus episcopi, de qua Philosophus loquitur in 5 Ethic., videtur locum habere, quae justum legale dimittit. In quo etiam

¹ *Al. imberunt.*

² *Al. Episcopus, episcopus.*

regimine regulæ illius summi pastoris sunt attendendæ, videlicet B. Gregorii in registro et pastorali, in quibus modum correctionis tradit secundum personarum statum et qualitatem.

CAPUT IX.

Hic disputat de communitate bonorum quantum ad possessiones, quam quidam philosophus nomine Pheleas dicit debere adæquari in omnibus; et quod est falsum quod Lycurgus philosophus sensit.

Et quia opiniones dictorum philosophorum versabantur circa communitatem possessionum, congruum videtur de aliis dicere qui circa ipsas suam constituerunt politiam. Duo enim fuerunt philosophi, qui considerantes litigia generari in civitatibus ex eo quod unus abundat, et alter caret, voluerunt in sua politia adæquare in civitatibus suis possessiones. Unus fuit Pheleas Chalcædonus, de quo Philosophus loquitur in 2 Polit.: alter fuit Lycurgus Spartanorum regis filius, qui Lacedæmonis iura constituit, ut tradit Justinus, ut æquata possessio neminem potentiorum altero redderet. Modus autem quem teneri voluit Pheleas in adæquando, narratur a Philosopho, ut fieret videlicet in ipsa constitutione civitatis, habita consideratione multitudinis civium et camporum: alias difficile iudicabat: et ut hoc perseveraret, ordinabat matrimonia contrahi inter majores et minores: et sic per hoc tollerantur jurgia, movebantur injuriæ, auferantur arrogantia vel superbiendi materia. Ad hoc etiam movebat exemplum in aliis politis. Quia ubi est bonorum temporalium inæqualitas, contingit sæpius perturbatio: ibi enim est invadendi occasio; inde cupiditas oritur, quæ, juxta Apostolum, radix omnium malorum est. Ipse etiam Lycurgus propter hanc causam in legibus quæ Lacedæmonis tradidit, pro ipsorum conservanda politia, artificiales subtraxit divitias, sive numismata in commutationibus rerum venalium, in solis naturalibus divitiis tales permutationes relinquens.

Sed hanc positionem Philosophus reprobat in 2 Polit., ostendens hanc adæquationem omnino impossibilem et per consequens contra rationem. Et primo ex parte humane naturæ, quæ non semper in filiis multiplicatur æqualiter: quia contingit unum patrefamilias habere multos filios, alium autem nullum. Quod ergo isti duo haberent æquales possessiones, esset impossibile: quia una familia deficeret in victualibus, al-

¹ Al. amovebantur.

tera superabundaret: et hoc esset contra provisionem naturæ: quia quæ familia plus multiplicatur in prolem, amplius cedit ad firmamentum politiae propter ipsius augmentum, quam quæ in generatione proles deficit; et quodam jure naturæ magis meretur a republica sive politia provideri.

Amplius autem. Natura non deficit in necessariis, ut dictum est supra. Ergo nec ars, quæ civilis est regiminis. Sed hoc contingit, si in familiis adæquatur possessiones: quia videlicet cives moriuntur penuria, unde politia corrumpitur.

Non tantum autem ex parte naturæ humane sequitur inconveniens adæquare possessiones, sed etiam ex gradu personæ. Est enim differentia inter cives, quemadmodum inter membra corporea, cui politia est superius comparata. In diversis autem membris virtus diversificatur et operatio. Constat enim quod majores expensas cogitur facere nobilis, quam ignobilis: unde et virtus liberalitatis in principe magnificentia vocatur propter magnos sumptus. Hoc autem fieri non posset, ubi possessiones essent æquales: unde et ipsa vox evangelica testatur de illo patrefamilias sive rege qui peregre profectus est, qualiter servis suis bona distribuit, sed non æqualiter; immo uni dedit quinque talenta, alteri duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem.

Amplius autem nec ipse ordo naturæ hoc patitur, in quo divina providentia res creatas in quadam inæqualitate constituit, sive quantum ad naturam, sive quantum ad meritum. Unde ponere æqualitatem in bonis temporalibus, ut sunt possessiones, est ordinem in rebus destruere, quem Augustinus respectu inæqualitatis definit de civitate Dei: est enim ordo "parium et disparium rerum sua cuique tribuens dispositio." Et ex hoc Origenes in Periarcho reprehenditur, quia omnia dixit æqualia ex sui natura, sed facta sunt inæqualia propter defectum sui, hoc est propter peccatum. Non ergo ex adæquatione possessionum vitantur litigia, quia potius augmentantur; dum in hoc destruitur sive tollitur jus naturæ, quando subtrahitur indigenti, qui plus meretur.

Item quia contra rationem est esse omnia æqualia in politia, cum omnia Deus instituerit in numero, pondere et mensura, ut in lib. Sapient. dicitur, quæ gradum inæqualitatis ponunt in entibus et per consequens in civilibus sive politis.

CAPUT X.

Agitur rursus de politia Platonis et Socratis quantum ad genera hominum qui requiruntur in ea, quae sunt quinque; ubi multum disputatur de numero bellatorum.

Sed redeundum est ad politiam Socratis et Platonis: quia quaedam alia constituerunt in ipsa praeter ea quae dicta sunt supra. Suam enim civitatem distinxerunt in quinque genera hominum: videlicet in principes, consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Quae quidem divisio satis videtur sufficiens ad perfectionem civitatis, quia omnia genera hominum comprehendit, quae ad regimen politicum pertinent.

Sed Aristoteles in hoc praedictos Philosophos videtur reprehendere. Tum quia numerum ponebant bellatorum excedentem proportionem civitatis: ponebant enim mille bellatores ad minus, vel ad plus quinque milia. Secundum, quod Philosophus reprehendit, est, quia sic distinguebant bellatores ab aliis, quod nullo modo se exponerent bellicis rebus alii cives a bellatoribus.

Sed quantum ad primum non videtur determinatus numerus posse poni, eo quod omnes civitates non sunt aequalis potentiae et virtutis: unde consideranda est multitudo populi in civitate, et secundum numerum constituere bellatores. Item latitudo regionis, ut sit sufficientia pascuorum et victualium: unde Aristoteles dicit in 2. Polit., quod si tanta debeat esse multitudo bellatorum in civitate, oportet ipsam adaequari civitati Babylonicae, quae videlicet excedit in gentis multitudine et in latitudine camporum. Sed si attendimus ad ipsum numerum bellatorum, qui est mille, ut historiae tradunt, secundum unam expositionem, politia Platonis et Socratis cum civitate concordat Romani primi constructoris urbis, a quo et istud nomen miles originem habuit: unde et milles dicitur electus ad bellandum, ex numero mille, quia mille erant tunc expediti bellatores ab ipso electi ad pugnandum contra adversarios urbis, ut contra Sabinos primo, ulterius vero contra Samnites: et sic in hoc concordabat Romulus cum Socrate et Platone, licet primus conditor urbis per longum tempus Philosophos antecesserit saepe dictos. Alio modo dicitur milles quasi unus ex mille, juxta quod Scriptura vult commendare sanctum David de constantia et fortitudine: "Dilectas, inquit (Cant. 5, 10) mens candidus et rubicundus, electus ex millibus; ut sic importet quandam excellentiam in pugnando: quos Scriptura sacra expeditos vernaculos appel-

lat in Genesi. Sic etiam scribitur de Abraham quod contra quatuor reges processit cum trecentis decem et octo expeditis vernaculis, qui quinque reges devicerant capto Loth nepote ejusdem Abrahae cum tota familia. Unde satis credibile videtur quod majorem habuit multitudinem ad pugnandum; sed isti nominantur propter ipsorum probitatem ad invadendum. Sic et Gedeon trecentos elegit de populo Israelitico ad pugnandum contra castra Madianitarum, ut in libro Judicum traditur, quos probavit divino mandato esse aptiores ad pugnam, ex eo quod transiens populus quaedam aquas, omnibus ex populo bibentibus ex aquis praedictis et genua flectentibus, illi soli lambauerunt ut canes, non poplite flexo. Tales igitur sic electos non videtur possibile nullo in civitate reperiri; et multe minus quinque milia: et sic vera est sententia Aristotelis contra Socratem et Platonem, si sic intendant.

Secundum vero quod Aristoteles improbat, est de distinctione bellatorum, quasi alii cives sint immunes a bello, ut consilarii et artifices: quod non est verum, ubi sit aggressus multitudinis hostium contra cives. Quamvis autem bellatores sint aptiores ad pugnam, quia experientiam habent et pugnandi artem et, ut ait Vegetius, "nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit; impetum tamen multitudinis sustinere non possent, nisi cum multitudine. Sic enim Judas Machabaeus defecit, quia cum paucis pugnavit contra multitudinem Bacchidis principis Demetrii regis, recedente ab ipso multitudine suae gentis, sicut patet in 1 lib. Machabaeorum. Hinc est etiam quod quamvis Saul elegerit tria milia virorum ad defensionem sui regni (duo enim milia erant cum ipso, ubi ipse curiam tenebat ut in Magmas et in Bethel, mille vero cum Jonatha in domo propria, ut in Gabaa Benjamin); nihilominus contra multitudinem hostium multitudine usus est: unde cum Naas Ammonites rex ejusdem regionis obsideret cum multitudine Jabes Galaad, trecenta milia de filiis Israel congregavit in castris, et triginta milia de tribu Juda ad expugnandum Ammonitas praefatos, ut scribitur 1 Reg.

Sed advertendum quod militaris disciplina Vegetii in 3 lib. secundum sententiam Lacedaemoniorum, sive Atheniensium, restringit numerum in exercitu armorum, videlicet ad decem milia pedum et duo milia equitum, vel ad plus viginti milia pedum et quatuor milia equitum, ostendens magnam multitudinem esse danosam, tum quia difficilius regitur, tum quia laboriosius in victualibus providetur. Ibidem etiam cum exercitu computat non solum milites tyrones, sed etiam auxiliares, quod ad alios cives referimus, qui non erant militiae deputati. Et praeterea idem Vegetius in 1 lib. ubi docet eligi tyronem, ad

agricolas et artifices magis remittit, eo quod assueti sunt ad labores.

Assumendi sunt igitur cives ad pugnam non solum bellatores distincti in quocumque genere sint, sive consilarii, sive artifices, sive agricultores, dummodo dispositionem corporis habeant, unde non impediuntur a pugna, ut sunt homines corpulenti et ponderosi ad ambulandum; cives nimis delicia dediti; homines etiam quos emeritos habebant antiqui Romani; homines etiam proventus ætatis, quos divina lex prohibet a pugna. Hos excludere a pugna dignum videtur, ut patet in Deuteronomio, quos lex prædicta prohibet, instante exercitu et acclamante prætoro; ubi quatuor genera hominum ponuntur, qui a pugna excipiuntur ibidem, videlicet qui ædificasset novam domum et non ea fuisset usus; vel qui plantasset novam vineam; qui in proximo uxorem duxisset; quæ quidam tria intentione distrahunt a pugnante, et ex hoc efficitur minus auidax. Quartum genus est nimis timentum mortem, qui a sacra Scriptura formidolosi vocantur. Vegetius etiam in principio primi libri, inter artifices quinque genera hominum dicit excludenda a castris; videlicet piscatores, aucupes, dulciarios, idest qui deliciis intendunt, lenicenes, idest qui molles sunt et flexibiles, item qui videntur intendere ad genus, idest ad opera muliebria, ut sunt opera textrina sive venerea.

Ceterum de ordine castrorum, sive exercitus, et ipsius rectoribus seu motoribus, non est presentis negotii; quia nostrum non videtur congruum docere pugnare, vel de ejusdem pugnae gymnasiis agere, sed solum veram tradere politiam; per quam si ad veram peringamus, disponimur ad vivendum secundum virtutem, et quasi participamus caelestem, quæ est civitas Dei, de qua gloriosa dicuntur.

CAPUT XI.

Hic declarat de politia Hyppodomi Philosophi, qui reprehenditur quantum ad genera hominum, quia ponit solum tria, et quantum ad numerum populi.

Præter has autem quamvis Philosophus in 2 Politicis, multas pertractet politias; inter alias tamen a supradictis, qui multum de politia tractaverunt, fuit Hyppodamus philosophus Eriphontis filius, sed Milesius patria, unde Thales unus ex septem sapientibus originem traxit. Hic enim suam politiam ex multis, et ad plura ordinavit. Et primo quidem in ea numerum mul-

titudinis determinatum tradidit civitati: circa decem milia virorum; quem numerum sufficientem putabat in omni civitate; cuius forte fuit motivum quod superius tradidit est de castris, quia melius gubernantur, et in victualibus potest per rectores congruentius provideri. Dictam autem multitudinem ad tria genera hominum reducebat; ad bellatores videlicet, artifices et agricolas. In qua quidem divisione sic ponebat eos esse distinctos, quod nec bellator ad cultum ferreæ, nec ad negotiationes, nec agricola ad arma transiret. Horum autem generum hominum sufficientiam dicebat esse, quia ordinantur ad conservationem humane vite. Agricola quidem quantum ad victum, artifices autem quantum ad tegumentum, sed bellatores ad honorum suorum firmitatem sive custodiam. Sed si ad ea quæ dicta sunt supra, et infra est dicendum, faciliter errorem dicti Philosophi percipere possumus ex jam dictis; quia in politia determinatum numerum dare non possumus, sed multiplicatur in ea populus vel propter amoenitatem loci, vel propter fanam regionis, vel propter fecunditatem gentis. Rursus videmus civitates, quod quanto magis abundant in gente, tanto majoris potentia et famosiores judicantur: nec propter hoc impediuntur in regimine, si per officiales bene disponantur et rectores; quia poenae in legibus institutæ hominum arcent malitiam, et sunt in politia medicinae quaedam, ut tradit Philosophus in 2 Ethicis. Nec iterum distingui sic debet, quia cum opportunitas hoc requirit, illa tria genera sint admixta; quia artifices et agricola aliquando sunt bellatores; cum de istis duobus generibus hominum præcipue eligantur tyrones, ut dicitur est supra ex verbis Vegetii; et converso dicimus de bellatoribus ad artifices et agricolas, cum de eis sæpius assumantur. Sed et sua divisio de solum tribus generibus hominum non est sufficiens; quia relinquit consilarios et sapientes, qui sunt principalis pars politia, sine quibus convenienter politia ipsa non regitur; ut enim historiae tradunt, Demosthenes Atheniensis præfatos viros peritos, vel quoscumque senes expertos sic se habere ad politiam definit ut canes ad gregem, quorum custodia arceantur lupi; siq̄ et se habent sapientes et advocati in civitatibus, quia canes sunt populi. Unde Tullius scribit in libro de Officiis, quod Solon plus profuit reipublicæ civitatis Atheniensis, quæ legibus et institutis ejus erudita fuit, quam victoria Themistocli, quod bellum gestum fuerat consilio magistratus sive senatus instituti ab eodem sapiente, qui fuit unus de septem; unde et in Eccl. 9, 18, scribitur: "Melior est sapientia, quam arma bellica."

¹ Ad civitatem.

² Supple attendamus, cel quilibet simile; et max forte et infra sunt dicenda.

Vegetius etiam de arte Militari, et Valerius Maximus de Aristotele referunt, quod cum esset vitae supremæ, reliquias senilibus atque rugosis membris in summo litterarum otio vix custodiens, adeo valenter pro salute patriæ incubuit, ut eam hostilibus armis quasi solo æquatam, in lectulo Athenis jacentem eriperet: et quantum ad hoc simile in eo lib. Eocl. 9, 14, scribitur de sapiente: "Civitas parva, et pauci in ea viri: venit contra eam rex magnus, et vallavit eam, extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio," sicut accidit de Athenis per Philippum regem Macedonum, ut historiae tradunt. "Inventus est in ea vir pauper et sapiens," ut dicti philosophi, quorum fuit proprium mundum spernere, et quasi vitam religiosam eligere, sicut Hieronymus scribit: et postea subditur in eodem lib. quod "liberavit urbem per sapientiam suam." Concluditur ergo ex præmissis, consilarios non debere excludi a politia. Eodem etiam modo nec rectores, cum sint caput universitatis civilis, ex quo totum corpus dependet.

CAPUT XII.

Refert etiam opinionem ejusdem quantum ad possessiones, quas in tres partes dividit; et in quo saleatur sua positio.

Sunt autem et alia quæ dictus Hyppodamus posuit in sua Politia, ut est de distinctione possessionum: quia in tres partes distinguebat possessiones totius regionis civitatis. Quasdam enim deputabat ad rem sacram, quæ scilicet divino cultui dedicabantur, ut sunt hodie bona ecclesiastica; quasdam autem assignabat communes, quæ bellatoribus dispensabantur; quasdam vero proprias, quæ agricolis debebantur. Artificibus vero nihil assignabatur, eo quod ex arte sufficienter vivere possent. Sed hæc divisio, etsi insufficienter videbatur in multis; in quantum tamen ad aliquid laudabile erat, in eo videlicet quod diviniæ reverentiæ deferret. Quam quidem et jure naturæ et jure divino debemus: sic enim mos fuit apud antiquos Romanos, ubi viginti disciplina. Unde Genes. 47, scribitur, quod tota terra Aegypti, imminente fame, tempore Joseph, in servitutem reddita est regis, præter terram sacerdotum, quæ videlicet sic erat dedicata Deo, quod alienari non poterat, sicut nec hodie possessiones Ecclesiæ, nisi multum legitimis casibus. Philosophus etiam refert in sua Metaphysica, quod Aegyptii fuerunt de primis philosophiæ vacantibus, et præcipue in mathematicis artibus: cujus rationem assignat, quia gens illa sa-

cerdotalis plus vacare permissa est, ex abundantia videlicet eorum quæ habebant ex possessionibus eis concessis, per quæ tollitur solitudo in quaerendo victum. Et quamvis lex Moisaica prohibeat sacerdotibus inter fratres suos possessiones habere; plus tamen eisdem concessit, dum omnium civium possessiones in partem fructuum percipiunt, videlicet decimarum. Unde Malach. 3, 10, scribitur: "Afferte," inquit, "omnem decimationem, ut sit citrus in domo mea;" et de hoc quasi de opere perfectæ justitiæ se ille Pharisæus extollit in Luca (18, 12): "Decimas," inquit, "do," videlicet sacerdotibus et levitis, "omnium quæ possideo." Rationabile etiam erat quod Hyppodamus de bellatoribus seu militibus ordinaverat, ut stipendia perciperent de bonis communitatis, sicut communitati deserviunt. Sic etiam Romana respublica statuit, ut de publico aerario viverent. Quo quidem titulo dicit Joannes Baptista militibus, ut in Luca (3, 14), scribitur: "Estote," inquit, "contenti stipendiis vestris;" et Apostolus in I epist., ad Cor. 9, 7: "Quis," inquit, "militat stipendiis suis unquam?" Sed in hoc sua deficiebat politia, in quantum solis agricolis proprias assignabat possessiones: nisi forte hoc dicatur ratione agriculturæ, quia hic est proprius eorum actus: unde agricolæ proprias dicuntur possessiones habere quantum ad culturam; ceteri vero cives quantum ad usum. Alias esset imperfecta politia et defectiva. Constat enim possessiones, ut dictum est supra in 2 lib., inter naturales divitias computari: quæ sic vocantur, quia homo ipsis naturaliter indiget, ut necessariis humane vitæ, et propter ipsarum amoenitatem, ad refocillationem animæ: unde primus homo primo usus est eis divino mandato, quia collocatus est in paradiso, quem Dominus plantaverat diversis arborum generibus, ut operaretur et custodiret illum operatione quidem delectabili sine fatigatione, ut Augustinus exponit 8 lib. super Genes. ad litteram. De primis etiam filiis Adæ, videlicet Cain et Abel, historia Genesis narrat, quod prima ars quam didicerunt, fuit gubernare divitiâs naturales; quia Cain factus est homo agricola, Abel autem custos ovium: in hoc volens ostendere, ipsas esse institutas ad indigentiam vitæ. Ergo non solis agricolis erant assignandæ possessiones, ut Hyppodamus dicit. Ad perfectionem igitur politiæ requiritur ut non solum agricolæ proprias habeant possessiones; sed etiam alii, nisi eo modo quo supra est declaratum; et tanto amplius abundant, quanto in altiori cubine sunt constituti, ut supra de regibus est dictum, ut jam patuit: nisi forte ex nimia cura rerum temporalium distrauantur a rebus bellicis, vel ipsorum nimia amoenitate mollescant, quod cedit in politiam non modicum detrimentum. Unde et ipse Hyppodamus proprias eis auferrebat possessiones, ut solis armis intenderent.

Vegetius etiam de arte Militari, et Valerius Maximus de Aristotele referunt, quod cum esset vitae supremæ, reliquias senilibus atque rugosis membris in summo litterarum otio vix custodiens, adeo valenter pro salute patriæ incubuit, ut eam hostilibus armis quasi solo æquatam, in lectulo Athenis jacentem eriperet: et quantum ad hoc simile in eo lib. Eocl. 9, 14, scribitur de sapiente: "Civitas parva, et pauci in ea viri: venit contra eam rex magnus, et vallavit eam, extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio," sicut accidit de Athenis per Philippum regem Macedonum, ut historiae tradunt. "Inventus est in ea vir pauper et sapiens," ut dicti philosophi, quorum fuit proprium mundum spernere, et quasi vitam religiosam eligere, sicut Hieronymus scribit: et postea subditur in eodem lib. quod "liberavit urbem per sapientiam suam." Concluditur ergo ex præmissis, consilarios non debere excludi a politia. Eodem etiam modo nec rectores, cum sint caput universitatis civilis, ex quo totum corpus dependet.

CAPUT XII.

Refert etiam opinionem ejusdem quantum ad possessiones, quas in tres partes dividit; et in quo saleatur sua positio.

Sunt autem et alia quæ dictus Hyppodamus posuit in sua Politia, ut est de distinctione possessionum: quia in tres partes distinguebat possessiones totius regionis civitatis. Quasdam enim deputabat ad rem sacram, quæ scilicet divino cultui dedicabantur, ut sunt hodie bona ecclesiastica; quasdam autem assignabat communes, quæ bellatoribus dispensabantur; quasdam vero proprias, quæ agricolis debebantur. Artificibus vero nihil assignabatur, eo quod ex arte sufficienter vivere possent. Sed hæc divisio, etsi insufficienter videbatur in multis; in quantum tamen ad aliquid laudabile erat, in eo videlicet quod diviniæ reverentiæ deferret. Quam quidem et jure naturæ et jure divino debemus: sic enim mos fuit apud antiquos Romanos, ubi viginti disciplina. Unde Genes. 47, scribitur, quod tota terra Aegypti, imminente fame, tempore Joseph, in servitutem reddita est regis, præter terram sacerdotum, quæ videlicet sic erat dedicata Deo, quod alienari non poterat, sicut nec hodie possessiones Ecclesiæ, nisi multum legitimis casibus. Philosophus etiam refert in sua Metaphysica, quod Aegyptii fuerunt de primis philosophiæ vacantibus, et præcipue in mathematicis artibus: cujus rationem assignat, quia gens illa sa-

cerdotalis plus vacare permissa est, ex abundantia videlicet eorum quæ habebant ex possessionibus eis concessis, per quæ tollitur solitudo in quaerendo victum. Et quamvis lex Moisaica prohibeat sacerdotibus inter fratres suos possessiones habere; plus tamen eisdem concessit, dum omnium civium possessiones in partem fructuum percipiunt, videlicet decimarum. Unde Malach. 3, 10, scribitur: "Afferte," inquit, "omnem decimationem, ut sit citrus in domo mea;" et de hoc quasi de opere perfectæ justitiæ se ille Pharisæus extollit in Luca (18, 12): "Decimas," inquit, "do," videlicet sacerdotibus et levitis, "omnium quæ possideo." Rationabile etiam erat quod Hyppodamus de bellatoribus seu militibus ordinaverat, ut stipendia perciperent de bonis communitatis, sicut communitati deserviunt. Sic etiam Romana respublica statuit, ut de publico aerario viverent. Quo quidem titulo dicit Joannes Baptista militibus, ut in Luca (3, 14), scribitur: "Estote," inquit, "contenti stipendiis vestris;" et Apostolus in I epist., ad Cor. 9, 7: "Quis," inquit, "militat stipendiis suis unquam?" Sed in hoc sua deficiebat politia, in quantum solis agricolis proprias assignabat possessiones: nisi forte hoc dicatur ratione agriculturæ, quia hic est proprius eorum actus: unde agricolæ proprias dicuntur possessiones habere quantum ad culturam; ceteri vero cives quantum ad usum. Alias esset imperfecta politia et defectiva. Constat enim possessiones, ut dictum est supra in 2 lib., inter naturales divitias computari: quæ sic vocantur, quia homo ipsis naturaliter indiget, ut necessariis humane vitæ, et propter ipsarum amoenitatem, ad refocillationem animæ: unde primus homo primo usus est eis divino mandato, quia collocatus est in paradiso, quem Dominus plantaverat diversis arborum generibus, ut operaretur et custodiret illum operatione quidem delectabili sine fatigatione, ut Augustinus exponit 8 lib. super Genes. ad litteram. De primis etiam filiis Adæ, videlicet Cain et Abel, historia Genesis narrat, quod prima ars quam didicerunt, fuit gubernare divitiâs naturales; quia Cain factus est homo agricola, Abel autem custos ovium: in hoc volens ostendere, ipsas esse institutas ad indigentiam vitæ. Ergo non solis agricolis erant assignandæ possessiones, ut Hyppodamus dicit. Ad perfectionem igitur politiæ requiritur ut non solum agricolæ proprias habeant possessiones; sed etiam alii, nisi eo modo quo supra est declaratum; et tanto amplius abundant, quanto in altiori cubine sunt constituti, ut supra de regibus est dictum, ut jam patuit: nisi forte ex nimia cura rerum temporalium distrauantur a rebus bellicis, vel ipsorum nimia amoenitate mollescant, quod cedit in politiam non modicum detrimentum. Unde et ipse Hyppodamus proprias eis auferrebat possessiones, ut solis armis intenderent.

CAPUT XIII.

Ponit opinionem ejusdem circa judices et assessores politias, ubi divisionem facit multiplicem et notabilem circa ea quae sunt agenda per judices.

Et quia Philosophus de dicto Hyppodomo longum adhuc sermonem fecit circa suam politiam, et de ipso multum est dictum, sub compendio accipienda est sua traditio, quae restat. Omnium enim referre politias, cum quaelibet civitas suam habeat, et diversam, laboriosum esset scribere et fastidiosum audire. Illud autem in quo multum institit dictus Hyppodoms fuit de judiciis, ut refert Aristoteles in 2 Polit. Primo quidem de judiciis respectu sui; quia omnia judicia ad tria reduxit, in quibus homines litigant, videlicet vel de damno rerum, vel de injuria in personam; et hoc dupliciter, vel de offensa in verbo, vel de gestu quod dehonorationem Aristoteles appellat, secundum dictum Philosophum; vel est de laesione sive perniciendo sive vulnerando, quam Philosophus mortem vocat, quia ad mortem ordinatur, de quibus longus est sermo in jure civili; et haec injustificationem vocat ibidem, quia contra justitiam exercentur. Distinguebat etiam de judiciis ex parte judicantis, quia ad duo genera referebat: videlicet si parvum ordinarium; secundam vero erat provocatorium, quod ipse principale vocat, in quo erat appellacionis refugium: et istud, ut Philosophus narrat in 2 Polit., volebat constitui ex senioribus electis civitatis, qui male iudicata revocarent, quos Tusci antianos vel priores vocant, et ad hoc sunt inventi. Interdum autem est syndicus constitutus ad idem, sic nominatus quasi curam gerens politiae, ne laedatur per injustitiam, ut faciunt collegiorum oeconomi.

Item statuit dictus Hyppodoms in sua politia, in utroque praetorio tam ordinario quam principali, ut judicia fierent sine collectione sapientum, sed quilibet scriberet singillatim in pugillaribus de sententia ferenda suum consilium, quam ordinario vel judici appellacionis secreto porrigeret: cujus causam Aristoteles assignat, ne forte timore civium pejeraret et declinaret a vero; quem modum hodie politia Tuscorum observat ponendo fabam sive denarium in paxidibus deputatis ad affirmativam vel negativam super rebus agendis pro republica, sive pro condemnando, sive pro absolvendo civem.

Item statuit idem Hyppodoms in sua politia quasdam leges pietate plenas, et juri naturae consentaneas circa quaedam genera hominum. Primo quidem quantum ad sapientes: ut si

ex eis aliquis ordinaret expediens civitati vel castro, honorem consequeretur juxta meritum operis, sicut factum est Joseph per Pharaonem, ut in Genesi scribitur, et sic accidit Mardocheo per Assuerum; et hoc propter beneficia quae uterque contulerat, unus quidem regioni, alter vero principi. Hoc idem etiam de bellatoribus praecipit, ut si aliqui eorum morerentur in bello ob defensionem patriae et bonum civitatis; ipsorum nati acciperent cibum de aerario publico. In quo quidem Romana respublica maxime conatum adhibuit victoriosos milites honorare sive in morte sive in vita, ut historiae tradunt; sed praecipue in filiis; quia in eis, cum sint ipsorum similitudo, satis perpetuatur memoria, ut verum sit quod in Ecclesiastico (30, 4) scribitur: "Mortuus est enim, et quasi non est mortuus; simile enim reliquit post se," videlicet in beneficio adepto causa patriis.

Item statuit quod totus populus, videlicet tam bellatores quam artifices, quam etiam agricolae, principem eligerent: nolebat enim principem per successionem, quemadmodum pro majori parte observant civitates Italiae.

Item statuit quod principes de tribus haberent curam praecipue: videlicet de rebus communibus, de peregrinis, et orphanis: orphanos vocans omnes impotentes, qui non possunt sua jura consequi. Quod et lex divina specialiter praecipit, eo quod eisdem alii de facili laedunt propter impotentiam resistendi.

Ista sunt igitur quae de politia tradit idem Philosophus. Et quamvis idem Philosophus in 2 Polit., ipsam reprehendat in multis quae disputabilia sunt in utraque partem, sicut actus humani, cum sint de materia contingenti; multa tamen laudabilia scribit, et quae cum politia Romana concordant, sicut infra videlicet. Et haec de ipso intantum ad praesens sint dicta.

CAPUT XIV.

De politia Lacedaemoniorum, quam reprehendit circa regimen servorum et mulierum, et circa bellatores.

Nunc igitur ad alias politias procedendum, quas Philosophus refert in praedicto libro 2, ut Cretenisium et Lacedaemoniorum, quae clarae videbantur et ex summa regione, et ipsarum antiquitate, et earum auctore. Et haec in multis Aristoteles commendat politiam praedictam; multa tamen ibidem reprehendit. Primo quidem de remissione quantum ad servos, quia non ut subditos, sed ut amicos eos habebant, et inde lascoriebant et effliciebant elati, et concitabant rixas in confinibus Lacedae-

moniorum contra tyrannos, ut de eis illud competeret quod in Proverb. 29, 21, dicitur: "Qui delicate a pueritia nutrit servum suum, postea illum sentiet contumacem." Item ibidem 19, dicitur: "Servus verbis non potest emendari; quia quod dicis intelligit, et respondere contemnit." Sed forte hoc non sine ratione contingit interdum, quando imminet pugna cum hostibus: quia tunc servi manumittuntur, eo quod audaciores sunt ad aggrediendum. Unde in 3 libro Regum scribitur, quod rex Achab per pedissequos civitatis ex mandato Dei Syriam percussit et fugavit. Propter quod historiae Romanae tradunt, quod post conflictum ipsorum apud Cannas tanta fuit ipsorum strages, quod coacti sunt relegatos et proscriptos revocare, ac servos libertate donare, ex quibus aciem fecerunt ad defensionem urbis. Quia ergo Lacedaemonii infestos habebant confines, ideo servos levius tolerabant. Lacedaemonii enim confines erant, ut ipse Aristoteles dicit, duabus regionibus; Arcadiae videlicet, et Mesenae, item Thessalonicae; ab alia autem parte Achaiae et Thebaeis, qui antiquitus multum viriles fuerunt. Reprehenduntur ergo Lacedaemonii, si populares, quos servos vocant, sustinent non refrenando eorum stultitias ex jam dicta causa; sed tolerari possunt, si confines sunt nimis infesti, ut dictum est supra: quia praedictis servis datur audacia ad invadendum et refrenandum malitiam hostium: et ex eadem causa dabatur libertas mulieribus, unde efficiebantur lascivae. De hoc enim a Philosopho reprehenduntur, quod suas mulieres non restringebant a discursibus, quod mulieri est laqueus libidinis, ut de Dina accidit filia Jacob, sicut in Genesi cap. 34, scribitur, quae oppressa fuit a Sichem filio regis Emor, quia sine custodia discurrebat per regiones. Unde in Eccli. 26, 13, dicitur: "In filia non avertente se firma custodiam, ne inventa occasione, abutatur sc." Ita et de Lacedaemoniis contingebat, quod vivebant voluptuose propter nimiam libertatem. Sed eos excusat Aristoteles propter ipsorum nimiam bellorum exercitia, quae habebant Lacedaemonii: unde uxores eorum cogebantur discurrere ad gubernationem familiae; sed si alias sustinuissent ipsorum viri, mala erat politia.

Tertium autem quod Aristoteles disputat de Lacedaemoniorum politia, est circa milites, utrum deberent uxores habere, vel mulieribus conjungi: quia si hoc est, distrahuntur a pugna. Ex actu enim carnalis delectationis mollescit animus, et minus virilis redditur, ut dictum est supra: et sententia est Platonis, ut Theophrastus refert, quod militaribus rebus intentis non expedit nubere. Sed Aristoteles istud reprobatur dicto 2 libro, quia bellatores naturaliter sunt proni ad luxuriam. Causa autem assignatur in quodam libello de problematibus translato de graeco in latinum Friderico Imperatori. Sed Philosophus

ibidem introduxit Hesiodi poetae fabulam, quae Martem cum Venere junxit: unde si abstineant a mulieribus, prolabuntur in masculos. Et ideo Aristoteles in hoc reprobatur Platonis sententiam, quia minus malum est mulieribus carnaliter commisceri, quam in vilia declinare flagitia. Unde Augustinus dicit, quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio. Tolle cloacam, et replebis foetore palatium: et similiter de sentina. Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia. Propter quam causam idem Augustinus ait in 13 de Civit. Dei, quod terrena civitas usum scortorum licitam turpitudinem fecit. Hoc etiam vitium sodomiticum ipse Philosophus in 7 Ethic., dicit accidere propter vitiosam naturam, et perversam consuetudinem: et horum etiam non est convenientiam vel inconvenientiam assignare, cum non sint per se delectabilia humanae naturae, unde medium virtutis ibi esse non potest. Et hoc concordat cum Apostolo ad Rom. 1, qui tales actus ignominiae passiones appellat.

Quartum autem quod Aristoteles reprehendit in Lacedaemoniorum politia, est de inaequali divisione successionum: quia unus civis quasi totam occupabat regionem, ex re videlicet pecuniaria, sicut saepius accidit de foeneratoribus; alii vero cives expoliati fugiunt, et sic remanet politia nuda.

Item circa uxores, quia in bonis defuncti uxor ratione dotis duas occupabat partes, sicut accidit in Francia de medietate bonorum; residuum vero distinguebatur seu distribuebatur haeredibus, et pro suis legatis. Sed quantumcumque toleretur apud Lacedaemonios de aliis civitatibus diminutio possessionum, quantum tamen ad bellatores sustineri non debet, quia per eos civitas conservatur in sua virtute. Hoc autem Aristoteles accidisse Spartiatis, hoc est Lacedaemoniis, dicit; quia ad nihilum sunt redacti propter dictam causam; cum tamen soliti essent habere decem millia bellatorum, quod non erat modicum apud veteres. Isti autem sunt illi Spartiatae, de quibus agitur in 2 Machab., qui propter virilitatem animi cum Judaeis et Romanis specialem habebant amicitiam.

CAPUT XV.

Reprehendit etiam dictam politiam quantum ad leges filiorum et judicum, movens quaestionem, utrum pauperes sint eligendi ad regimen politicum.

Est et aliud quod reprehendit Aristoteles in dicta politia, de generatione videlicet filiorum. Statuerant enim in sua politia ad provocandum cives quod zelarent multiplicationem

prolis, quod qui tres habet filios, assumetur ad dignitatem publicorum negotiorum, et qui quatuor, esset sine viciis. Hoc autem erat causa depauperandi cives: unde fiebant impotentes ad invadendum hostes, et hoc fuit in eis causa dissensionis, unde regio diminuta est in virtute. Istud autem reprehensibile esse, in ratione fundatur: quia quod quis generat plures, non est virtutis, ex qua quis meretur praeminentiam, puta ut in bellando pro republica, quod est virtutis fortitudinis, vel in consulendo civitati, quod pertinet ad prudentiam, vel in regendo cives, quod pertinet ad iustitiam, vel in conversando honeste cum eis, quod pertinet ad temperantiam. Sed quod in generando quis mereatur praemium in republica, hoc non est virtutis; quia etiam vilis homo potest habere virtutem generativam meliorem: unde quod in hoc honoretur, non est dignum, quia honor non debetur nisi propter virtutem, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. In omnibus igitur actibus politicae inter cives aequa debet esse ponderatio oneris et honoris, praeter quam in praedictis; ut verum sit quod dixit David, sicut in 1 Reg. (30, 24) scribitur, recuperatis spoliis de Siceleg contra Amalecitas: "Asqua, inquit, erit portio euntis ad bellum et remanentis ad sarcinas." Et quamvis lex mosaica sterili maledictionem imprecetur, ut in Exod. et Deuter. est manifestum, et ad multiplicandam generationem plurimum uxorum sit facta concessio; hoc non fuit ibi concessum nisi ad virtutem, referendo ad cultum divinum, sicut Augustinus dicit de civit. Dei.

Aliud autem quod reprehendit Philosophus in Laedaemoniis, unde ipsorum corrupta fuit politia, circa electionem iudicum, est, quia eligebantur pauperes, qui egestate compulsi, corrumpebantur pecuniis a maioribus, et inde opprimebatur iustitia, et exercebantur tyrannides. Comparatione ergo istius politicae democraticam Philosophus magis commendat: quia deficientibus in civitate hominibus virtutis ad regimen, ex quibus constituitur principatus, qui aristocratia vocatur, melius regitur per divites malos, ex quibus constituitur principatus, qui appellatur democratia. Non ergo expedit politicae pauperes assumi, et cupidos ad iudicandum. Unde narrat historiae, quod duo viri per consules Romanos fuerunt electi ad gubernandum Hispaniam, quorum unus nimis pauper, alter nimis erat avarus. Cumque delatio facta fuisset in Capitolio de ipsis, quia de hoc litigabant, Scipio Africanus de neutro consuluit, utrumque corruptorem defimens politicae sive cujuscumque regiminis; quia es habent ad civitatem velut sanguisugae ad corpus humanum. Unde in Prov. 30, 15, dicitur: "Sanguisugae duae sunt filiae, dicentes, Affer, affer;," quasi ad hoc sit principalis eorum intentio extorquere pecunias. Sed quid dicemus de Fabricio consule, qui pauperrimus fuit? ut scribit Valerius Maximus. Item

de Lucio Valerio? de quo dictum est supra, qualiter in summa paupertate mortuus est.

Ad hoc autem distingui oportet de duplici indigentia, voluntaria scilicet et necessaria. Voluntariam habuit Christus et sui discipuli; et hanc habuit Fabricius, et alius consul Romanus, qui ut fideliter gubernarent republicam, divitias contempserunt. Maluit enim Fabricius divitibus imperare, quam locupletem fieri, ut dictum est supra de ipso. Haec ergo non repellitur a regimine; sed secunda necessaria: quia talis raro vel nunquam bene regit vel consulit, nisi suo appetitui vacuo satis detur. Cujus ratio et differentia de utraque paupertate haberi potest ex diversitate finis. Finis autem paupertatis voluntariae est bonum honestum, sive bonum virtutis; finis vero necessariae inopiae est bonum utile, ad quod appetitus ejus est pronus. Hoc autem est cuius gratia aliquid agitur, ut Philosophus dicit. Quidquid ergo agunt qui talem habent indigentiam, ad hunc finem deducunt, ut sum impleant ventrem et bursam. Sed qui voluntariam, sicut contemptivi divitiarum, ordiant omnia ad virtutem: et ideo cum gubernant vel regunt cives, semper in eis bonum virtutis intendunt, quod est bonum humanum, ut idem Aristoteles dicit in 1 Eth. Amplius autem natura nihil frustra operatur, ut dicit Philosophus in 1 de Caelo. Appetitus vero ejus, qui non habet divitias ex necessitate et non voluntate, semper tendit ad habendum divitias. Si ergo non consequitur, erit frustra: et ideo natura appetitum ad hoc impellit, sicut refringens vacuum, quod sustinere non potest. Ergo difficile est vitare, ut non insequatur quocumque modo ad habendum divitias. Periculosum est igitur politicae sive republicae pauperem assumi ad consulatum sive ad iudicatum, ut Philosophus dicit, nisi quando paupertas est placida: quia tunc est ressecata cupiditas, quae omnium malorum est radix, ut scribit Apostolus. Talis enim indigens ad regimen politicae est optimus, de quo in Eocl. 9, 14, scribitur, quod "inventus est vir pauper et sapiens, qui liberavit urbem per sapientiam suam,," nulla videlicet cupiditate impeditam.

CAPUT XVI.

Rediit adhuc super politiam Laedaemoniorum quantum ad ipsorum regem, reprobandum modum quem tenebant circa ipsam, ostendens inconvenientia quae sequebantur ex hoc.

Post hoc autem et super Laedaemoniorum regimen est agendum. Volunt enim historici, ut Justinus Hispanus, magnus gestorum scriptor, dictam civitatem habuisse regem, et

ipse Aristoteles in 2 Polit., hoc affirmat, quod rex esset respectu regionis et provinciae, sicut in urbe contingit. Hoc etiam videmus in multis partibus Europae occidentalis et borealis, quod regem habent, et quaelibet civitas suas leges et politiam, puta Francia, Hispania, Gallia et Germania. Lacedaemonii agitur, qui Spartiatae sive Spartani, regem habuerunt, in quo Catellus regnavit, cuius Lycurgus, ut tradit idem Justinus, in pupillari aetate curam suscepit, ut in Cretensi politia patet. Circa quod quidem regimen regis Spartiarum seu Lacedaemoniorum procedit Philosophus in Polit., reprehendens ipsum de multis. Primo de provisione regis, quia non sustinebant occasione inventa, quod regimen esset perpetuum. Sed nec etiam ad vitam: modum rectorum politicorum servare volentes, quod in praedictum non modicum videbatur esse regimini: quia in hoc conservatur ipsorum potestas, et subditis dabatur occasio resiliendi a legibus observandis: et sic non poterant ipsorum reges facere viros perfectos et virtuosos. Propter quam causam, licet dicitur Philosophus non faciat mentionem: historiae tamen tradunt Lacedaemonios fuisse gentem indomabilem, nisi quod per dictum Lycurgum fuit morum maturitate, ac praeclearis legibus regulata, de quibus infra dicitur. Sequēbatur etiam istud inconveniens, quod si quando civitas legatos mitteret, ut ipse Philosophus dicit, ad aliquam civitatem vel provinciam sive regionem; cum quidam ex eis pugnarent pro rege, quidam autem hostes forent, cognoscebatur ipsorum dissensio: unde minus erant cari, et de sua legatione raro reportabant intentum. Et advertendum, quod quavis consules in urbe municipales essent, ut dictum est supra, et assignata causa est, sicut et magistratus Athenis; tamen non sic erat faciendum da rege; immo si non sit perpetuus, valde periculosum est civibus. Dictum est enī supra, quod haec est differentia inter regem et rectorem politicum, quod alter, videlicet politicus, solis legibus suae civitatis populum iudicat: regalis vero princeps ultra leges quas invenit, vel ante statuit, opportunis temporibus legibus, quas in pectore defert, utitur pro meliori exitu sui regimini, ac suae gentis salute. Si ergo tales principes ad tempora regnent, contingit ipsos ad iudicandum esse praecipites sive contra cives qui de ipso amovendo fuerunt solliciti, sive alienis rei adipiscendae cupidine, vel ut amicos praestent gratiam, quam si regnassent, non fuissent facturi. Quantum autem ad primum habemus exemplum illius qui dixit in Luc. 19. 27, exponendo, ut littera sonat: "Verumtamen inimicos illos qui noluerunt me regnare super se, adducite huc, et interficite ante me." Hoc eodem modo, ut historiae tradunt, Herodes occidit multos ex nobilibus Judaeorum, qui conabantur sibi regnum auferre. Quantum autem ad secun-

dum, exemplum assumi posset de villico iniquitatis in eodem Evangelio: quod extendi potest ad omnem gradum regimini, quia gerunt vicem dominorum in terra, quod et principes orbis faciunt in respectu Dei. Cum enim timeant amoveri ab officio, de aerario publico domini sui jugiter sibi amicos copulant. Ex quibus omnibus manifestum est, quod maximum est periculum alicui temporali rectori conferre regendi arbitrium in faciundo justitiam. Sed si dominium esse perpetuum, rector curabit de subditis sicut de re propria, ad quam quotidie et continuo sollicitatur quasi ad suas divitias naturales, et ad indeficientem thesaurum. Propter quod sic ipse eos gubernat sicut pastor gregem, sicut hortulanus plantam, quorum qualicumque laesio eis efficitur scandalosa.

CAPUT XVII.

Ex eadem causa ponit quaedam in dicta politia Lacedaemoniae reprehensibilia, quae erant materia dissensionis in populo.

Inerat etiam quaedam consuetudo talibus dominis in politia Lacedaemoniorum, ex eadem causa trahens forte originem, quia tales principes de republica non curabant ut in eorum solemnitatibus et ostentationibus, primum fierent exactiones in populum: unde graviti pauperes seditionem concitabant, et sic conservabatur politia. Propter quod, ut de publico fieret aerario, Philosophus in 2 lib. Pol., magis commendat: quam quidem consuetudinem dicit in Creta fuisse, sive legem constitutam. Exactiones enim sive vectigalia multiplicata in populo, nisi pro urgenti causa, ut puta pro conservatione civitatis vel regionis, ipsam conturbant, et sunt in ea causa dissensionis et litis. Ex hac etiam eadem ratione sequēbatur aliud inconveniens, quod navalis princeps distinguebatur ab ipsa, ex qua sequēbatur divisio animorum, et per consequens dissensio politica: quod non accidisset, si fuisset princeps perpetuus; quia quicumque fuisset dux civitatis, fuisset eti subjectus. Facit autem mentionem de navali bello; quia Lacedaemonii multum dominabantur mari. Concluditur etiam ex eodem forte malum esse politiam praedictorum, quia viri militares non assumebantur qui essent fortes virtute, videlicet fortitudinis, quae est una de principalibus inter quatuor, quae cives exponunt se morti pro republica, sicut Regulus apud Poenos; sed habebant dicti milites sive principes partem virtutis, quam Philosophus increpat in sua Politica. Distinguit enim Aristoteles in 3 Ethic., duplicem fortitudinem. Quarum alteram hic tangit, quae militaris dicitur, quae solis

viribus inittitur corporis; et hanc Philosophus vocat partem virtutis, sive fortitudinis, quia requiritur interdum in vera fortitudine. Alia est quae gratia reipublicae se exponit et non cedit, neque fugit periculis excrecentibus: de qua Seneca dicit in libro de Dei providentia: "Fortissimos," inquit, "sibi pares fortuna quaerit. Ignem experitur in Mutio, paupertatem in Fabricio, exitum in Rutilio, tormenta in Regalo, venenum in Socrate, mortem in Catone: " et de qua etiam dicitur in 1 Mach. (2, 66) per Mathathiam de filio: "Judas," inquit, "fortis viribus a juventute sua sit vobis princeps, et ipse aget bella populi:," pro qua ostibus gratia reipublicae non cedens, sed pro ea dissolutus corde in caede oppressus occubuit. Prima autem fortitudo est imperfecta; secunda autem perfectissima virtus. Assumere igitur ad bellandum sive principem, sive quemcumque militem, qui non sit fortis secunda fortitudine, non est bonae politicae: quia saepius tales convertuntur in tyrannos, vel periculis cedunt, ut dictum est, supra. Item ex eadem causa, quae videlicet princeps non perpetuus erat, nec ad vitam, contingebat quod non erant in politia Lacedaemoniorum expensae communes pro bellatoribus; et inde sequebatur quod experti milites non gerebant bella populi propter defectum stipendiorum, quibus respublica providere non poterat: sed exonebantur idiotae, idest in experti, plebei videlicet, et amatores pecuniarum: et hoc Aristoteles reprobat in dicto libro, quia saepius erant causa ruinae. Haec igitur de politia Lacedaemonica intantum dicta sufficiant.

CAPUT XVIII.

Hic declarat de politia Cretensi, et differentia eius ad Lacedaemonicam; de auctoribus dictae politicae, et de legibus Lycurgi.

Pertractat etiam dicitur Aristoteles in dicto libro de politia Cretensium, quam dicit traditam a Lycurgo fratre regis Lacedaemoniorum, cui nomen Polibita, patre Catilli ut Justinus refert. Item a Minoe rege ejusdem insulae, qui fuerunt primi legum inventores in Graecia; ad quos discendas profectus est Pythagorus, ipsasque Cretenses perdidit, sicut idem tradit Justinus: de quibus etiam duobus Philosophus in praefato libro mentionem facit. Et licet diversae historiae de Lycurgo diversimode loquantur; nos tamen relationi ejusdem Justinii magis insistimus, quia praeclearissimus fuit historicarum scriptor antiquus: et hinc forte contigit Lacedaemonicos eum Cretensibus

eandem habuisse politiam: unde Philosophus dicit Lacedaemonios in hoc imitari Cretenses, quasi ab ipsis leges habuerint.

Licet igitur in multis conveniant, differunt tamen quantum ad convivium et festivitates, quia fiebant de communi aerario apud Cretenses, quod dabatur ab incolis de fructibus et pecoribus quae offerebantur in sacrificiis in his quae ad deos pertinent, quo modo inventae sunt decimae.

Alia differentia erat de mulieribus, quia Lacedaemonii zeabant multiplicationem proles, Cretenses non tantum.

Tertia differentia erat de agricultura, quia terras Lacedaemoniorum colebant servi: terras vero Cretensium colebant incolae, per quos oblationes fiebant jam dictae.

Quarta differentia erat, quia apud Cretenses eligebantur consules sive sapientes, quos Boemoim, idest ornatos senes vocabant, non de omnibus, sed de majoribus, et erant plures numero; sed Lacedaemonii de omnibus, quos Aphorim¹ dicebant, idest procuratores reipublicae, sed pauciores; et hoc quidem Aristoteles magis commendat, quod minor erat occasio concitandi turbam.

Ratio autem dissensionis apud Cretenses, quia olim habuerunt regem, de quo dictum est supra; sed tempore Aristotelis non habebant nisi ducem, quem dicit sapientes eligebant: unde quia populus nunquam habebat electionem, fomentum erat invidiae, et per consequens odii. Sed Lacedaemonii etsi haberent regem secundum beneplaciti tempus, eligebatur tamen a sapientibus, assumptus de omnibus gradibus civium: et hoc videbatur consonum rationi, ut consensu totius consilii assumpti ad regimen populi fieret rex, ut hodie communiter faciunt civitates Italiae. Sic enim civitatis nomen importat, quae est secundum Augustinum, de civ. Dei, hominum multitudo, aliquo societatis vinculo colligata: unde civitas, quasi civium unitas. Cum ergo nomen civitatis omnes cives includat, rationale quidem videtur ad regimen ejus de singulis generibus civium debere requiri, prout exigunt merita singulorum, ac civilis regiminis status. Politia ergo Lacedaemoniorum, quam Cretensium in hoc melior videbatur.

In multis igitur convenientes dictae regiones, ut Philosophus tradit; in aliquibus tamen differabant eo modo quo dictum est supra. Et haec de politia Cretensium sufficiant quantum ad sententiam Aristotelis.

Sed quia de Lycurgo mentionem facit; quod historia de eius legibus narrat, congruum videtur hic interserere. Tradit enim idem Justinus, hunc Lacedaemoniis et Cretensibus scripsisse canones, ad quos observandos sub juramento Lacedaemo-

¹ At Ephoros

nies obligavit usque ad reditum suae peregrinationis, quam ad templum Apollinis simulabat, ibidem consulturus de ipsorum salute. Dicitur ergo legislator in Cretam se transtulit, ibique moriens, suasque leges eisdem tradens, ossa sua in mari jactari praecepit, ut suis juribus daret aeternitatem, quibus ipse primum documentum operis dedit. Leges igitur quas tradidit, sub compendio idem Justinus refert.

Primo quidem auri argentique materiam sustulit populo. Legendi senatum, vel creandi quos vellet magistratus potestatem permisit. Fundos omnium aequaliter inter eos divisit, ut aequata patrimonium neminem potentiorum altero redderet. Convivari omnes publice jussit, ne cujusquam divitiae vel luxuria in occulto essent. Juvenibus vero non amplius a vesco toto anno vestiri permisit, nec aliquem cultius quam alterum progredi, nec epulari opulentius. Emi singula non pecunia, sed compensatione mercium jussit. Pueros puberes non in forum, sed in agrum ducei mandavit, ut primos annos non in luxuria, sed in opere agerent et labore; nihil eos causa somni sustinere; vitam sine pulmento degere, neque prius in urbem redire, quam viri facti forent, jussit. Virgines sine dote nubere voluit, ut uxores non pecuniae causa eligerentur, strictiusque viri sua matrimonium coercerent, cum nullis frenis dotis tenerentur. Maximum honorem non divitum et potentum, sed senum esse statuit; nec usquam terrarum locum honoratorem quam senectuti stavit.

Haec igitur sunt leges politicae Lycurgi, de quibus Philosophus mentionem non facit, et de quibus disputare quales sint, longus esset sermo: et ideo omittitur ad praesens; non tamen contradicunt his quae a Philosopho dicta sunt de ipso.

CAPUT XIX.

Hic declarat de politia Chalcedoniurum, qualiter famosa fuerit; et in quo conveniebant Lacedaemonii et Cretenses cum ipsis, et in quo differabant.

Sed et de politia Chalcedoniensi nunc est agendum, quam Aristoteles multum commendat, dicens istas tres politias, Lacedaemoniorum, Cretensium et Chalcedoniurum apud Graecos magis fuisse famosas, quia magis ordinatae fuerunt secundum virtutem. Est autem Chalcedonia civitas in Thracia sita, ubi celebratum fuit Concilium quartum sexcentorum triginta Episcoporum sub Leone I, praesente Marciano principe: quod non fuit sine magna copia regionis facultatem habere ad provisionem tantae multitudinis Praeslatorum. Hujus ergo politiam Ari-

stoteles in 2 Pol., praefert ceteris, quamvis praecedentes duae eidem plurimum sunt propinquae: cujus quidem perfectionis et bonitatis Aristoteles tria signa subjungit. Unum, quia officiales ejusdem vivebant ordinate, et sua tranquille exequabantur officia cum quadam stabilitate morum. Secundum vero, quod inter eos in ministerio reipublicae satis videbatur esse concordia, nec unquam est ibi concitata seditio talis, unde dignum esset in scripturis, vel quocumque modo de ipsa facere mentionem. Tertium autem argumentum suae bonitatis sumit Philosophus ex quieto dominio. Numquam enim inter eos surrexit sive dominus, sive nobilis, sive cujusvisque potentiae, qui ibidem tyrannidem exercebat.

Subjungit autem Aristoteles communitatem quam habebant Lacedaemonii cum Chalcedoniis, sed Chalcedonii excellentiori modo. Primo quidem in convivis et festis, quae fiebant in demonstrationibus honorabilium perservantur, quae faciebant utriusque per contributionem; sed Chalcedonii honestiori modo, quia sine oppressione pauperum. Secundum autem in quo conveniebant, erat electio seniorum et regis; sed in hoc differabant, quia Lacedaemonii assumebant quoscumque de populo, quos Aphorim vocabant, et erant pauci, ad quos pertinebat electio regis; sed Chalcedonii plures eligebant et ex melioribus, quos et Aristoteles principes appellabat, et erant in Chalcedonia centumquatuor: quos ideo principes nominat propter virtutem sui regiminis, in quo nemo melius principatur. Istos eodem Philosophus Genisios, id est honoratos, nuncupat, quorum officium erat et assistere regi, et ipsum eligere. Item in hoc differabant a Lacedaemoniis, quia non eligebant de quocumque genere, nec ex indifferentibus, sed ex eligibilioribus secundum virtutem: cujus rei causam assignat Aristoteles, quia de vili loco assumpti ad principatum, ut pluries laedunt politiam, et lasserunt aliquando Chalcedoniam, juxta illud Poetae:

Asperius nihil est humili cum surgit in altum.

Unde et in Ecclesiaste scribitur cap. 10, 5, quasi hoc sit in magnum detrimentum regiminis: "Est, inquit, malum quod vidi sub sole, et quasi per errorem agrediens a facie principis: positum stultum in dignitate sublimi et, divites sedere deorsum. Vidi servos in equis, et principes ambulare quasi servos super terram." Item non semper eligebant de eodem genere, quia natura deficit saepius in successu suae proles; sed assumebant Chalcedonii ubicumque reperirent meliorem, sive principem, sive genisios, id est honoratos senes; et in hoc imitabantur politiam aristocraticam, quae est principatus ex paucioribus et virtuosioribus: quod quidem verum erat apud Chalcedonios, quia rex cum aliquibus hominibus honoratis et virtuosioribus tractabat quae

agenda erant in civitate, non requisito populi consensu, ut de Romanis scribitur in 1 Machab., quod consilium agebant trecentum viginti de multitudine, ut quae digna sunt gerant. Quamvis autem istud rex posset cum praedictis honoratis; interdum tamen requirebat populum de quibusdam agendis; et licitum erat populo consentire, vel non, ita ut locum non haberet, nisi fuisset acceptum, postquam fuisset propositum populo; et tunc reducatur status politicae ad principatum democraticum, quia haec fiebant in favore gentis plebeae. Aliquando vero committebatur aliquid paucis; et tunc principatus oligarchicus vocabatur. Eligebantur enim quinque ex divitibus, quos Aristoteles Pentacontarchos appellat, ad quos pertinebat illos centum quatuor assumere honoratos sive genisios, et fuit proprium politicae Chalcedoniurum: quem modum hodie observant civitates Italiae et praecipue Tuscae. Hic etiam ritus servatus fuit in urbe toto tempore, quo consulatus duravit. Primo enim creati sunt consules, qui erant duo: postea dictator et magister equitum, ut historiae tradunt, ad quos pertinebat totum civile regimen; et sic principatus aristocratice regebatur. Uterius inventi sunt tribuni in favorem plebis et populi, sine quibus consules et alii praedicti regimen exercere non poterant, et sic adjunctus est democraticus principatus. Processu vero temporis senatores acceperunt regendi potestatem, licet senatores primo a Romulo sint inventi. Divisit enim totam civitatem in tres partes: in senatores, milites et plebem; et tunc existentibus regibus, in urbe tenebant locum senum qui erant in Laedaemonia, qui Aphorin dicebantur, sive in Oreta quos Bosmoim appellabant; sive in Chalcedonia, quos nominabant Genisios ut supra dictum est. Et quia senatores cum primis erant in multitudine, ideo tunc principatus Romanorum politicus dicebatur. Quando vero corrumpebatur politia per potentiam aliquorum, puta tempore, quo exorta sunt bella civilia, tunc regebatur oligarchico principatu. Haec pro tanto sunt dicta ad ostendendum regimen Graecorum multum concordare cum nostro, etiam tempore Aristotelis.

CAPUT XX.

Quomodo Aristoteles tradit in politia Chalcedoniurum documentum de electione principis: utrum dives vel pauper sit eligendus; et qualiter pauper virtuosus sustentari debeat; et utrum uni principi competant plura dominia.

Tradit etiam documentum idem Philosophus in dicta politia Chalcedoniurum quantum ad electionem, ut non arte, vel sortaliter eligant, sed virtuosos; quia contingit aliquando talem

sortem super pauperem cadere, cujus principatus est periculosus; quia, ut ipse dicit et supra est ostensum, impossibile est egentem bene principari, ac legitime negotiis publicis posse vacare. Propter necessitatem enim inhiat lucri, et reslit a virtute, nec sibi ipsi vacare potest, ut quiescat animus, seu, ut dicit Sallustius de antiquis Romanis, sit animus in consulendo liber. Tradit etiam documentum Philosophus quod et Chalcedoniase dicit contigisse in sua politia: ut si quando reperiretur pauper qui foret virtuosus; ad tollendam occasionem ne se lucris immergat illicitis, ut respublica ei provideat in necessariis: unde et in omni regimine sunt instituta stipendia sive de aerario publico, ut Augustinus dicit de verbis Domini; ne forte dum sumptus quaeritur, praedo grassetur; sive de bonis cuiuslibet sub regimine constituti, ut sunt tributa et vectigalia, quae dominis debentur quodam jure naturae, sicut probat Apostolus ad Roman. 13, 6: "Ideo," inquit "et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes." Item in prima epistola ad Corinth. (10, 7): "Quis," inquit, "militat stipendiis suis unquam? Quis pascit grege[m] et de lacte ejus non manducat?"

Sed tunc movetur quaestio, quam Aristoteles tangit in dicta politia: utrum ad principatum semper dives eligi debeat: quia in hoc datur materia ut homines sint amativi pecuniarum quocumque modo, eo quod natura humana semper est appetitiva honoris, ut scribit Maximus Valerius. Ad quod ipse Philosophus multa dicit comparans oligarchiam ad aristocratiam; quia secundum primam principatum eligitur dives, juxta secundum semper assumitur virtuosus. Sive ergo pauper, sive dives, dummodo vivat secundum virtutem, assumendus est in vera politia. Sed minus periculum est de divite; quia instrumenta sibi adstant humanae vitae, per quae honesto suum potest officium exequi, salva tamen justitia subditorum. Multa alia scribit Philosophus de politia Chalcedoniensi, comparans ad invicem principatus; duo tamen concludit reprehensibilia de ipsis Chalcedoniensibus. Unum, quod sustinebant principem plures principatus habere: quod Aristoteles reprobat, ostendens multo melius esse vel dignius plures esse, vel convenire ad unum principatum, quam quod unus habet plures. Ratio autem hujus ex verbis Philosophi haberi potest ibidem, quia in diversis principatibus actus unus per alium impeditur; unde dat istud principium, ex quo argumentum assumitur quod ab uno numquam opus optime perficitur: cujus rei gratia duo ponit exempla. Unum de fistulantibus, sive cytharizantibus, et chorariis, quia in opere sibi contrariantur et instrumentis. Pistula enim sive cythara requirit hominem intelligentem in melodis et manus agiles et subtiles. Sed chorarius nihil horum requirit, quia sufficit

homo etiam rusticanus cum manibus crabrosus. Ita et de aversis contingit dominis quod contrariantur sibi invicem, sicut fistulas choreario. Aliud exemplum introducit de nautico bello et campali; quia non est conveniens, ut utrobique sit unus rector, cum non habeant similes actiones. Alius est enim modus pugnandi in campo et alius in aquis; et alia instrumenta requirit campale bellum, et alia navale, et per consequens alias actiones. Unde concluditur, inconveniens esse unum dominum habere plura dominia, et ea bene posse gubernare, propter contrarias actiones et instrumenta. Amplius autem et virtus est debilis in agente, quia vix homo sufficit ad sui regimen. Durum est enim ut qui nescit tenere moderamina vitae suae, iudex fiat alienae, ut Gregorius ait. Multo ergo difficilius est habere multa regimina, propter causas jam dictas.

CAPUT XXI.

De politia Pythagorae, quam didicit a praedictis Philosophis Minio et Lycurgo: et quomodo totus suus conatus ad hoc fuit, assuefacere scilicet homines ad virtutes.

Præter dictas autem politias, quas Philosophus tangit in sua Politica, invenitur una philosophica, de qua Aristoteles mentionem non facit; videlicet Pythagorae, qui ipsum praecessit per duas hominum aetates, a quo nomen Philosophi exordium habuit, ut Scribit Maximus Valerius: non est enim ausus se nominare sapientem, neque se in numero septem sapientum computare, qui ipsum praecesserant; sed se philosophum appellavit, id est sapientiae amatorem. Hic, ut tradit Justinus Hispanus, cum peragrasset Aegyptum ad perscendos siderum motus originemque mundi; inde regressus, Cretam et Lacedaemoniam profectus est ad cognoscendum leges Minois et Lycurgi, de quibus dictum est supra, et in quibus suam fundavit politiam. Sed præter leges jam dictas, idem Justinus hoc de ipso scribit, quod Crotonam veniens, populum in luxuriam lapsam sua auctoritate ad usum frugalitatis revocavit. Laudabat quotidie virtutem et vitia reprimebat, casumque civitatum hac peste perdituram enumerabat. Tantum quoque studium ad frugalitatem perscendam multitudinem perscavit, et aliquos ex eis luxuriosos fuisse incredibile videretur. Tradit etiam Tullius de ipso, quod quibusdam harmoniis vitia in hominibus extinguebat luxuriae. Unde dicit, quod Tanromitanum juvenem quemdam libidine flagrantem, cum audivisset Pythagoras ad ostium amicae meretricis insanire, jussit psalterium spondaeum canere, et sic eum ad sanam mentem revocavit. Matronarum

quoque separatarum a viris doctrinam et puerorum a parentibus frequenter habuit, ut de ingressu religionis frequenter contingit ex ignito sermone praedicationis, vel ex virtuosa operatione et excellenti vita doctoris. Docebat autem nunc hos pudicitiam, nunc illos modestiam, litterarumque studium. Ut matronae auratas vestes ceteraque dignitatis suae ornamenta deponerent, velut quaedam luxuriae instrumenta, omniaque in Junonis aedem deferrent, eidemque consecrarent, studebat, asserens matronarum vera ornamenta pudicitiam fore. Hic autem cum annos viginti esset Crotonae, Metapontum se transtulit, ibidemque decessit: cujus tanta fuit admiratio, ut de eius domo templum facerent, ipsamque pro deo colerent. Scribit etiam Hieronymus de ipso contra Jovinianum, quod filiam habuit tantae pudicitiae, ut virginitatem servans, choro simul virginum jam praecesset, easque castitatis instruxit doctrina. Per quod apparet quod in sua politia ad hoc tota sua ferebatur intentio susque conatus, ut homines traheret ad vivendum secundum virtutem; quod et Aristoteles in Politica docet: quin etiam omnis vera politia corrumpitur, si ab hoc fine declinetur.

CAPUT. XXII.

De documentis pythagoricis sub figuris et aenigmatibus traditis, et de duobus pythagoricis fidelissimis amicis.

Tradit etiam Hieronymus ubi supra quasdam leges pythagoricas ob conservationem suae politiae sub quibusdam paradigmatibus et parabolis more antiquorum traditas. "Fugienda," inquit, "sunt modis omnibus et abscondenda, languor quidem a corpore, impertitia ab animo, luxuria a ventre, a civitate seditio, a domo discordia, et in commune a cunctis rebus intemperantia." Pythagoricorum etiam sunt ista: "amicorum omnia esse communia, et amicum se alterum esse; in quo maxime fuit eorum conatus. Unde narrat Maximus Valerius de duobus Pythagoricis seu Pythagorae discipulis, Damone et Pythia, quod tam fidem inter se junxerunt amicitiam, quod cum alterum eorum Dionysius tyrannus morti adjudicasset, et is tempus ab eo impetrasset, ut prius quam periret, profectus domum res domesticas ordinaret, alter vadem pro altero se tyranno dare non dubitavit. Appropinquante autem definita die, nec illo redemite, cum unnsquisque tamen temerarium sponsorem stultitiae damnasset, is nihil se amici constantiam metuere praedicabat. Eodem itaque momento eademque hora per Dionysium constituta, qui eam acceperat, supervenit. Admiratus tyrannus amorum animum, supplicium remisit, eorumque fidei

se conjungi desiderans, eos ut ipsum in societatem suae amicitiae recipere rogavit. Scribit etiam Hieronymus alia documenta seu leges, quas Pythagoras in sua tradidit politia: duorum videlicet temporum maxime curam habere; mane videlicet et vespere, idest eorum quae acturi sumus, et eorum quae gessimus. Post Deum veritatem colendam, quae sola homines proximos Deo facit. Refert etiam Hieronymus super Ecclesiam, pythagoricam fuisse doctrinam ut homines scholastici usque post quinquennium taceant, postea vero eruditio loquantur. Item alia documenta et leges de ipso reperiuntur sub aenigmatibus tradita, quae Hieronymus narrat contra Joannem. « Steteram, » inquit, « ne transilies; » idest, ne praetergradiaris justitiam. « Ignem gladio ne foveas; » idest, iratum et tumidam animum verbis maledicis ne laecessas. « Coram minime carpendam, » idest leges urbium observandas. « Gor non comedendum, » idest merores de animo expellendum. « Per viam publicam ne ambules; » idest, ne multorum sequaris errores. « Hyrundinem in domo non habetas; » idest, garrulos et verbosos in tua societate non suscipias: et multa alia documenta vel his similia leges, quae in sua politia praedictus Philosophus tradidit, magis ordinata ad regimen animae quam corporis; qua regulata, corporalia facilius disponantur.

Et haec ad praesens de diversorum politiarum dieta sufficient. Nunc vero de vera vita politica sive per Philosophum tradita, sive per alios sapientes, in sequentibus est agendum.

CAPUT XXIII.

In quo consistat perfecta politia, ex qua accipitur felicitas politica; scilicet quando partes politicae sunt bene dispositae, et sibi ad invicem correspondent.

Quia vero cum de politia agitur, ad civitatem refertur, modus agendi de ipsa ex qualitate civitatis dependet. Civitas autem, ut Augustinus dicit in 1 de Civitate Dei, est « hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata, quae vera virtute beata redditur. » Haec autem definitio a sententia Philosophi non discordat, qui in perfecto politiae regimine felicitatem ponit politicam, ut ex 1. Etymologiarum patet. Virtus enim quae rector politicus civitatem gubernat, architecta est respectu cujuslibet aliarum virtutum, quae sunt in civibus: quae ceterae virtutes civiles ordinantur ad istam, sicut ad militarem equestris et sagittaria. Et ideo in operatione ejus, cum sit virtus suprema, consistit felicitas politica, ut Philosophus videtur velle in commemorato jam libro. Sic enim de vera et perfecta

politia contingit, quemadmodum de corpore bene disposito, in quo vires organicae sunt in perfecto vigore. Et si virtus suprema, quae est ratio, ceteras dirigat inferiores potentias, et ad sumum moveantur imperium, tunc insurgit quaedam suavitas et perfecta delectatio virium in alterutrum, quam harmoniam vocamus. Unde Augustinus dicit in 3 de Civitate Dei, quod respublica sive civitas bene disposita melodia vocibus comparatur, in qua diversis sonis proportionatis ad invicem, fit cantus suavis et delectabilis auribus: quae proprie fuit in statu innocentiae regulata ex virtute originalis justitiae praeter actum divino cognitionis: unde causabatur contemplativa felicitas, et etiam modo secundum quamdam participatam virtutem in viris perfectis, ut nihil velint nisi quod regula mandat rationis, et quod Deo placet. Et ex hac quidem ratione motus fuit Philosophus assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico corpori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente, sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum: et tamen in qualibet parte corporis est operatio propria primis motibus correspondens, et in alterutrum subministrans: unde hoc corpus divini muneris beneficio animari assertit, et quod summae aequitatis, nutu Dei agitur moderamine rationis: quod et Apostolus confirmat in 1 epistola ad Corinthios, ostendens totam Ecclesiam esse unum corpus distinctum in partibus, sed unitum vinculo caritatis.

Ad veram igitur civilitatem sive politiam requiritur ut membra sint conformia capiti, et ad invicem non discordent, et sint omnia sic disposita in civitate, ut jam est dictum. Amplius autem in causis et causatis, et in moventibus et motis, ita videmus, quod est debita proportio ipsorum ad invicem quantum ad influentiam: quia inferiora moventur secundum superiorem motum, et superiora movent quantum est inferiori conveniens, cum natura non deficiat in necessariis. Si igitur talis est ordo superiorum ad inferiora, et e converso in qualibet natura creata: multo magis esse debet in natura intellectuali, quanto perfectior est inter entia. Si ergo talis dispositio suavitatem facit contemplando, multo magis operando. Et hinc Pythagorici, moti fuerunt in caelestibus corporibus ponere melodiam, ut Philosophus dicit in 2 de Caelo, propter ordinatos motus quos habent, et indeficibiles, unde insurgit summa suavitas: et quia ipsa fore dicebant animata, ex hac parte eisdem dabant felicitatem. Ergo sic politiae vivere, perfectam et felicem vitam facit.

Praeterea. Ordo est « parium dispariumque rerum, sua cuique tribuens dispositio, » ut Augustinus dicit 18 de Civitate Dei: per quam definitionem habemus diversum gradum in politia, tam in executione officiorum, quam in subjectione sive obe-

dientia subditorum: unde tunc est perfecta socialis congregatio, quando quilibet in suo statu debitam habet dispositionem et operationem. Sicut enim edificium est stabile, quando partes ejus sunt bene sitae; sic de politia contingit, quod firmitatem habet et perpetuitatem quando quilibet in suo gradu, sive rector, sive officialis, sive subditus, debite operatur, ut suae conditionis requirit actio. Et quia ibi nulla est repugnantia, consequenter illa erit summa suavitas et perpetua firmitas status; et hoc est proprium felicitatis politicae, ut Philosophus tradit. Hos autem tales rectores civitatis sive politiae pro conservanda in pace populo, describit nobis in Exod. cap. 18, 21, Jetro cognatus Moysi: "Provide, inquit, de plebe viros potentes, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos et centuriones et quinquagenarios et decanos, qui iudicent populum omni tempore: et postea subdit: "Si hoc feceris, implebis imperium Domini, et praecepta ejus poteris sustinere, et omnis hic populus revertetur in pacem ad loca sua: quasi omnia subsistant in quadam suavitate mentis et pace temporis, ex quibus insurgit felicitas hominis, si tales sint gubernatores republicae quales hic ordinantur. Tales et Sallustius dicit fuisse rectores Romanos: unde respublica ex parva facta est magna, quia "in eis fuit domi industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini neque delicto obnoxius: in quibus tales actus virtucos regimini nobis tradantur, unde perfecta et felix ostenditur politia.

CAPUT XXIV.

Dividit politiam tripliciter; et utramque partem prosequitur: et primo quilibet in partes distinguitur integrales secundum opinionem Socratis et Platonis.

Nunc igitur de his in specie est agendum in quae sive in quas partes civitatis sive politia dividitur. Quas quidem oportet accipere respectu totius civitatis, cui partes integraliter respondent vel respectu sui regimini, aut ut ad negotia ordinatur bellica: quia secundum hanc divisionem diversa sortiuntur vocabula a diversis historicarum scriptoribus et auctoribus legum.

Quantum autem ad primum modum tradendi divisionem, accipere possunt superius tactam, quae est Socratis et Platonis, qui totam politiam in quinque colligebant partes: in rectores scilicet, consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Aliam autem quae est Romuli primi principis urbis Romae, qui, ut historiae referunt, divisit multitudinem sui populi in tres partes: videlicet senatores, milites, et plebem. Politia vero Hy-

podomi per tria genera hominum dicebatur et ipsa constituitur; per bellatores, artifices, et agricolas, ut supra est traditum. Harum autem quaelibet sustineri potest, et tractum habet.

Prima enim, quae quinque hominum genera comprehendit, satis videtur conveniens. Si enim vires quinae consideremus, quarum respectu nostra attenditur indigentia, unde accipitur constituendi civitatem necessitas; manifestum est dictam divisionem esse sufficientem. Putatur enim homo indigentiam respectu partis intellectivae, ut possit vivere secundum virtutem, propter quod est sibi provisa directio in agendis; ad quod ordinatur consiliativa, quae ponitur a Philosopho inter intellectuales virtutes. Unde in Eccli. 32, 24, scribitur: "Fili, inquit, sine consilio nihil facias, et post factum non poenitebis." Et ideo in republica sive in politia consilium est optima pars ejus: propter quod a Plutarcho comparatur oculo, qui inter partes corporis est nobilior. Indiget etiam refrenativa concupiscentiae, sive affectivae, quae inordinata est, ut ipse Philosophus tradit, unde ipsas aegritudines in 7 Ethic. appellat; et inde necessarij sunt rectores ad corrigendum hominum malitiam: propter quod et Apostolus dicit (Rom. 13, 4), quod "non sine causa gladium portat, vindex in iram ei qui male fecit." Ex qua ratione insitunt sunt leges per principes et rectores, ut per Philosophum patet; et ipse Apostolus in epistola ad Galat. 3, 19, "Lex, inquit, propter transgressores posita est: et iterum (1 Tim. 1, 9): Justo non est lex posita." Sunt etiam et aliae indigentiae humanae vitae, quae respondent aliis potentis animae, ut est tegumentum, ornamentum et nutrimentum. Duo quidem prius indigentiam supplement partis sensitivae hominis, quod artificum est officium, sive in aedificiis, sive in vestimentis, sive calcamentis, sive quibuscumque aliis artificialibus rebus, quae aspectum vel auditum vel odoratum sive tactum delectant, vel eisdem conferunt supplementum. Sed ad indigentiam supplendam humanae vitae quantum ad nutrimentum, quod respondet parti vegetativae, ordinantur agricolae, sive in pane sive in vino, sive in fructibus, sive in gregibus, sive in armentis, sive in volatilibus, quae omnia de jure ad civitatem per agricolas deferuntur et transportantur. Bellatores autem congrua sunt pars politiae, ordinata quidem contra impulsores aliarum partium, et ad ipsorum munimen. Ad hoc enim constituitur miles in civitate, ut se pro sua patria contra hostes opponat: unde ad hoc juramento astringuntur cum ad gradum militarem ascendunt, pro republica non recusantes mortem, ut in Polorato traditur, ubi de sacramento militis agitur. Est ergo bellator in republica necessarius, et pars praecipua politiae: quia ejus officium est assistere principi pro exequenda justitia, ut dicitur in commemorato libro, et

fideliter et constanter contra hostes pugnare pro conservanda patria; et sic non solum parti politicae sed toti, militaris gradus in republica singulariter est fructuosus.

Ex quibus omnibus manifeste patet sufficientia Politiae Socraticae et Platonis quantum ad partes ejus.

CAPUT XXV.

Hic ostendit sufficientiam partium integralium politicae quas Hyppodamus tradit et Romulus.

Sed de duobus aliis modis jam dictis adhuc divisio toletari potest, quia comprehenduntur cum prima, cujus sufficientia est jam ostensa. Et quidem in divisione Romuli cum de senatoribus agitur, rectores accipimus politicos et sapientes eis adjunctos, sive assessores, sive quoscumque alios jurisperitos. Plus enim principes politici sunt consiliativi quam regales vel imperiales; sicut et de Romanis scribitur 1 Machabaeorum 8, quod "consulebant quotidie trecentos viginti de multitudine ut quae digna sunt gerant." Cujus ratio esse potest, quia regimen politicum solis roboratur legibus, ut dictum est supra; regale vero sive imperiale, etsi legibus gubernatur, in casibus tamen opportunis ac gerendis quibuscumque negotiis regimen consistit in arbitrio principis; quia "pro lege habetur quod principi placuerit," ut jura definiunt. Concludendum est igitur, in dominio politico consiliarios maxime fore necessarios, quos in nomine senatorum includimus: unde Isidorus dicit in 2 Etymologiarum, quod senator a consulendo et tractando est dictus, qui sic se habet ut consulat, et nulli noceat. Unde Augustinus de Civitate Dei senes inter senatores commemorat. Comprehendimus etiam in nomine senatoris rectores sicut idem Isidorus tradit in praenominato libro ex verbis Sallustii dicentis, quod "Senatores patres vocati sunt propter diligentem curam regiminis." Nam sicut patres filios, ita illi rempublicam gubernabant. Patet igitur quod in nomine senatorum, quos Romulus distinxit a militibus et plebeis, etiam rectores et consiliarios comprehendit, quos Socrates et Plato in sua politica posuerunt distinctos. Sed in nomine plebis artifices et agricolas accipere possumus, quia utrumque genus de gente plebes accipitur. Et apparet quod divisio multitudinis in civitate per praefatos Philosophos a divisione quam fecit Romulus non discordat.

De distinctione tamen Hyppodomi jam praetacti videtur esse dubium: quia nulla fit ibidem mentio de consiliariis et rectoribus, nec ad partes reduci valent per dictum Philoso-

phum assignatas, cum actus et naturae ipsarum penitus sint diversa. Sed si attendimus ad ea quae ad civilitatem ejus sunt tradita, quaestio facilis solvitur. Pertractat enim de iudicibus et assessoribus, ubi circa ipsos suam ponit distinctionem, et nos ex ea possemus accipere consiliarios et rectores; de quibus pro tanto mentionem non facit cum de partibus agit politicae, eo quod illas partes solam assumit quae ad indigentiam referuntur corporalis vitae: unde et sua positio quantum ad substantiam a prima, videlicet Socraticae et Platonis, non videtur differre.

Haec igitur de partibus politicae, ex quibus constituitur, dicta sufficiant. Unum tamen de eis adhuc considerandum videtur, de bellatoribus videlicet, quia omnes politicae de ista parte faciunt mentionem: cujus quidem rationem habere possumus a Vegetio, de arte militari in fine 1 lib.: quia "omnes regiones et civitates per bellatores in suo sunt conservatae vigore, et quod respublica dimirata est per dissensionem balandandi in urbe, post primum bellum Punicum per annos viginti in pace vitam deducens: unde Romanos ubique victores sic enervavit, ut in secundo bello Punico Hannibali pares esse non possent. Tot itaque consulibus tot exercitiis amissis, tunc demum ad victoriam pervenerunt, cum exercitium militare condiscere potuerunt," et postea concludit: "Semper ergo legendi exercitandique sunt juniores. Utilis enim constat suos erudire armis, quam alienos mercede conducere." Necessarii igitur sunt bellatores omni tempore in republica, tum pro pace civium conservanda, tum pro incursu hostium evitando: quorum considerato fructu in republica amplius eis inter cives confertur honor, tanquam magis necessariis ad conservationem politicae, et propter periculum cui se pro ipsa debent exponere. Propter quod eisdem solis dabatur victoriosus corona. Hinc est quod in Policrato assumuntur manui, quae secundum Aristotelem in 2 de Anima, est organum organorum. Jura etiam ipsos milites ampliori decorant privilegio inter omnes civiles, seu in testamentis, sive in donationibus, seu in quibuscumque negotiis, sed praecipue dum sunt in castris, ac sicut exerceant officium.

CAPUT XXVI.

Agit ulterius de aliis partibus politicae respectu regiminis, ubi verba exponuntur diversorum officialium

De partibus autem politicae respectu regiminis, quia Romana respublica magis ordinem praecipuum tenuit, et post Tarquinium expulsam a regio gradus officialium ponitur ab

fideliter et constanter contra hostes pugnare pro conservanda patria; et sic non solum parti politicae sed toti, militaris gradus in republica singulariter est fructuosus.

Ex quibus omnibus manifeste patet sufficientia Politiae Socraticae et Platonis quantum ad partes ejus.

CAPUT XXV.

Hic ostendit sufficientiam partium integralium politicae quas Hyppodamus tradit et Romulus.

Sed de duobus aliis modis jam dictis adhuc divisio toletari potest, quia comprehenduntur cum prima, cujus sufficientia est jam ostensa. Et quidem in divisione Romuli cum de senatoribus agitur, rectores accipimus politicos et sapientes eis adjunctos, sive assessores, sive quoscumque alios jurisperitos. Plus enim principes politici sunt consiliativi quam regales vel imperiales; sicut et de Romanis scribitur 1 Machabaeorum 8, quod "consulebant quotidie trecentos viginti de multitudine ut quae digna sunt gerant." Cujus ratio esse potest, quia regimen politicum solis roboratur legibus, ut dictum est supra; regale vero sive imperiale, etsi legibus gubernatur, in casibus tamen opportunis ac gerendis quibuscumque negotiis regimen consistit in arbitrio principis; quia "pro lege habetur quod principi placuerit," ut jura definiunt. Concludendum est igitur, in dominio politico consiliarios maxime fore necessarios, quos in nomine senatorum includimus: unde Isidorus dicit in 2 Etymologiarum, quod senator a consulendo et tractando est dictus, qui sic se habet ut consulat, et nulli noceat. Unde Augustinus de Civitate Dei senes inter senatores connumerat. Comprehendimus etiam in nomine senatoris rectores sicuti idem Isidorus tradit in praenominato libro ex verbis Sallustii dicentis, quod "Senatores patres vocati sunt propter diligentem curam regiminis." Nam sicut patres filios, ita illi rempublicam gubernabant. Patet igitur quod in nomine senatorum, quos Romulus distinguit a militibus et plebeis, etiam rectores et consiliarios comprehendit, quos Socrates et Plato in sua politica posuerunt distinctos. Sed in nomine plebis artifices et agricolas accipere possumus, quia utrumque genus de gente plebes accipitur. Et apparet quod divisio multitudinis in civitate per praefatos Philosophos a divisione quam fecit Romulus, non discordat.

De distinctione tamen Hyppodomi jam praetacti videtur esse dubium: quia nulla fit ibidem mentio de consiliariis et rectoribus, nec ad partes reduci valent per dictum Philoso-

phum assignatas, cum actus et naturae ipsarum penitus sint diversa. Sed si attendimus ad ea quae ad civilitatem ejus sunt tradita, quaestio facilis solvitur. Pertractat enim de iudicibus et assessoribus, ubi circa ipsos suam ponit distinctionem, et nos ex ea possemus accipere consiliarios et rectores; de quibus pro tanto mentionem non facit cum de partibus agit politicae, eo quod illas partes solam assumit quae ad indigentiam referuntur corporalis vitae: unde et sua positio quantum ad substantiam a prima, videlicet Socraticae et Platonis, non videtur differre.

Haec igitur de partibus politicae, ex quibus constituitur, dicta sufficiant. Unum tamen de eis adhuc considerandum videtur, de bellatoribus videlicet, quia omnes politicae de ista parte faciunt mentionem: cujus quidem rationem habere possumus a Vegetio, de arte militari in fine 1 lib.: quia "omnes regiones et civitates per bellatores in suo sunt conservatae vigore, et quod respublica dimirata est per dissensionem balandandi in urbe, post primum bellum Punicum per annos viginti in pace vitam deducens: unde Romanos ubique victores sic enervavit, ut in secundo bello Punico Hannibali pares esse non possent. Tot itaque consulibus tot exercitiis amissis, tunc demum ad victoriam pervenerunt, cum exercitium militare condiscere potuerunt," et postea concludit: "Semper ergo legendi exercitandique sunt juniores. Utilis enim constat suos erudire armis, quam alienos mercede conducere." Necessarii igitur sunt bellatores omni tempore in republica, tum pro pace civium conservanda, tum pro incursu hostium evitando: quorum considerato fructu in republica amplius eis inter cives confertur honor, tanquam magis necessariis ad conservationem politicae, et propter periculum cui se pro ipsa debent exponere. Propter quod eisdem solis dabatur victoriosus corona. Hinc est quod in Policrato assumuntur manui, quae secundum Aristotelem in 2 de Anima, est organum organorum. Jura etiam ipsos milites ampliori decorant privilegio inter omnes civiles, seu in testamentis, sive in donationibus, seu in quibuscumque negotiis, sed praecipue dum sunt in castris, ac sicut exerceant officium.

CAPUT XXVI.

Agit ulterius de aliis partibus politicae respectu regiminis, ubi verba exponuntur diversorum officialium

De partibus autem politicae respectu regiminis, quia Romana respublica magis ordinem praecipuum tenuit, et post Tarquinium expulsam a regio gradus officialium ponitur ab

historiarum scriptoribus, de ipsis specialiter tamquam aliorum exemplaribus est agendum. Narrant enim primo, consules institutos, Brutum videlicet, qui maxime egerat ut expelleretur Tarquinius, et Tarquinium Collatinum maritum Lucretiae: sic dicti vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio: quos mutandos ideo elegerunt per singulos annos, ut dictum est supra, ut nec insolens cum maneret, et moderatio cito succurreret. Propter hoc autem duo pares erant, quia unam rem civilem, alter vero rei militaris curam gerebat. Processa autem temporis, idest quinto et octavo regibus anno, inventa est dictatura, occasione habita alicujus novitatis in urbe. Dum enim gens Tarquinii ad vindicandam regis injuriam magnam congregasset exercitum contra civitatem, ad confortationem gentis nova instituta est dignitas, quam dictatorem appellabant, major potestate ac imperio, consulatu: item tempore excellentior, quia de quinto in quintum annum ipsorum exprimebat officium, consulatus autem per annum. Hi dictatores magistri a populo vocabantur, quam dignitatem ferunt historiae habuisse Julium. Eodem etiam anno tradunt magistrum equitum institutum, qui dictatori obsequeretur. Dictator autem primus, ut scribit Eutropius, fuit Damius, sed magister equitum Spurcius Cassius. Sexto autem anno, quia consules nimis gravabant plebem, a populo instituti fuerunt tribuni, sic dicti, ut tradit Isidorus lib. 4. Etymologiarum, eo quod iura populo tribuant: quem locum in civitatibus Italiae tenent antiani, ordinati ad defensionem gentis plebeae. Sed advertendum hic, quod senatores semper fuerunt ex quo sunt a Romulo instituti: unde tradunt historiae, quod quia consules cum senatoribus populo erant infesti, inventi fuerunt tribuni in favorem plebis.

Sunt autem et alia nomina officiorum urbis, de quibus historiae faciunt mentionem, sed praecipue Isidorus lib. 9. Etymologiarum: videlicet censors, patritii, praefecti, praetores, patres conscripti, praeconsules, exconsules, censorum, decuriones magistratus et tabelliones, de quibus omnibus sub compendio est dicendum. Censoria autem dignitas apud veteres Romanos erat, quae apud modernos est dignitas judicialis: censere enim iudicis est. Dicuntur etiam censeses patrimoniorum, ut tradit idem Isidorus, a censu aeris appellati, quod est officium specialis curae in civitate, sive tutoribus dandis, sive actoribus sive curatoribus vel quibuscunque causis et negotiis pupillarum et viduarum, vel etiam rebus patrimonialibus dividendis: sed patritii ideo dicuntur, quia sicut patres filius, sic illi civis Romanae republicae curam gerebant, qualis fuit Gnaeus Fabius, de qua dictum est supra. Patritiatus igitur non erat officium in republica, sed quaedam paterna reverentia populi ad aliquam progeniem civitatis pro zelo politiae Romanae

quem gerebant: unde et iura gentium patritiatus omni eminentiae sive principatus praefertunt sicut pater omni curae tutoriae. Praefecti autem dicti sunt, eo quod praefectora potestate praesint, unde et praefores idem quod praefecti dicuntur. Importat enim tale officium omnimodam factionem quasi praecipuus sit operator et executor justitiae. Scriptura tamen sacra ad exteriores refert actiones, ut in principio Exodi (cap. 6. 6.) scribitur, quod "praecipit Pharaeo praefectis operum et exactoribus populi, dicens: Nequaquam ultra dabitis populo paleas ad condiendos lateres." Hi autem et praetores vocabantur ex prosecutione justitiae. Patres autem conscripti appellabantur senatores ratione officii. Ut enim refert Isidorus, cum Romulus ipse instituit in decem curias, ipsos eosdem elegit, et nomina eorum praesenti populo in tabulis aeneas contulit, atque inde nominati sunt patres conscripti: quos etiam in tres ordines distinxit. Primi vocabantur illustres, secundi spectabiles, tertii autem clarissimi: quorum verba exponere longum esset. Praeconsules autem dicti sunt condutores consulum quasi projecti sive adjecti consulibus: nec consulatu fungebantur simpliciter, sicut nec procurator curatoris sive actoris, vel praeconsul dicebatur assessor, qui vice consulum iudicabat. Exconsul vero dicebatur consul amotus ab officio, praetico vicis suae anno: unde exconsul quasi extra consulatum existens. Habebat tamen aliqua fastigia sui consulatus, sive alicujus immunitatis, sive alicujuscumque signi eminentiae, per quod cognoscebatur fuisse consul. Censorum autem minores iudices dicebantur, ad actas censorias curiae vel regiminis deputati, de qua dictum est supra, quasi inferiores censeses. Sed decuriones ad omnem actum curialis officii sic dicti, ut dicit Isidorus, quia sunt de ordine curiae et quia officium curiae administrant: sic vocatus est Joseph ab Arimathaea, nobilis videlicet decurio, ac vir justus et bonus, qui pro Domino nostro Jesu Christo mercatus sindonem, officiosissimam et reverendissimam contulit sepulture. De magistratu autem in fine superiorum libri satis est declaratum. Nunc autem agendum est de altero officio et infimo cujuscumque regiminis, quod est tabellio, sic dictus, ut tradit Isidorus, quoniam portator sit tabellarum et susceptor, in quibus acta geruntur sive reipublicae, sive personae privatae. Idem etiam ut scribit publicus vocatur, quia ea solus scribit gesta quae publica vocantur, quem et iura gentium servum publicum appellant.

Restat autem de uno solo nomine dignitatis definire quantum ad regimen politiae, quod saepio appellatur: quod quidem secundum proprietatem vocabuli baculus dicitur, qui quasi ad sui ducatum inmittitur et sustentatur, quo pater Cornelii Scipionis indignus. Hunc autem patrem tradunt historiae fuisse cae-

cum, unde cum baculo sive scipione veniebat in forum. Ad hujus igitur similitudinem filius ejus Publius Cornelius quia sustentavit rempublicam contra Hannibalem et Chartaginem, vocatus est Scipio, et quia totam Africanam subjugavit Romanis, dictus est Scipio Africanus ad differentiam alterius Scipionis nepotis ejus, qui Hispaniam devicit et vocatus est Lucius Cornelius numantinus a Numantia, quam subiecit ac prostravit. Scribit etiam Augustinus, 1 de civ. Dei, tertium fuisse Scipionem, qui et Nasica est vocatus, frater majoris Scipionis, qui ne Chartago destrueretur prohibuit, asserens ipsam esse medicinam Romanis. Ex his igitur propter prohibitum tantorum virorum, considerato principio, unde nomen Scipionis ortum habuit, scipionem legeslatores vocarunt virum quam princeps portat in manu cum scepro quasi semper victoriosus, ut ille magnus Scipio fuit. Unde narrat Isidorus in 17 Etymolog., quod triumphantes purpuram palliatam et togatam habebant vestem, et scipionem cum scepro gerabant in manu ad imitationem victoriae Scipionis.

Haec igitur de nominibus dignitatum respectu regiminis intantum sint dicta.

CAPUT XXVII.

Hic declarat de partibus militiae quantum ad bellatores, quos distinguit secundum triplicem considerationem.

Sed et de partibus ordinatis ad bellum, quae sunt partes militiae et eadem necessariae, ut superius est probatum, congruum videtur tradere; quae quidem bene dispositae pulchritudinem et decorem causant et delectationem generant: ex quo etiam ingens cordis augmentum, audacesque reddunt animos ad arduorum aggressum. Unde Salomon in Cantico exercitum dispositum ad bellum pulchritudini sponsae assimilat et dicit: "Pulchra," inquit (Cant. 6, 3): "es et decori, sicut Jerusalem, terribilis ut castrorum acies ordinata." Sic enim pulchritudo allicit, ut extasim faciens nihil aggredi timeat vel formidet; quod in excessivis amantibus maxime est manifestum. Ita etiam de acie bene ordinata contingit; et ideo ipsam terribilem vocat, sive ad aciem referens ex causa jam dicta. Propter quod non immerito de dictis partibus est agendum, quia ad ornatum faciunt militiae. Et quia homo in bello praecipue regimine indiget propter difficilem et terribilem actum quem exercet, inde opportunum videtur in castris exercitum dividere in numerum certum, cuilibet assignando ducatum, per quem regatur et dirigatur ad pugnandum cum hostibus. Quem quidem acie-

pere possumus a Vegetio in 1 lib. de re Militari, ubi exercitus dividitur in legiones: in quo dicit duas sufficere cuilibet duci vel consuli. Legionem dividit in decem cohortes; sed cohors prima numero et merito antecedit. Nam genere quidem et litterarum instructione viros electissimos querit, ut idem tradit Vegetius: quod pro tanto dicit, ut castra magis confidant, si tanti viri in prima exponantur acie; et quia maxime requiritur sapientia, ubi periculum totius dependet exercitus. Haec autem cohors aquilam suscipit signum praecipuum Romanorum castrorum et totius legionis insigne: quod et imperatoribus posterioribus est relictum. Cujus quidem ratio assignari potest, quia ut idem dicit Vegetius, militaris Romana disciplina primas acies faciebat alares: inter omnes autem avium alas aquilinae sunt fortiores. Vel aliter dici potest, quod ideo signum aquilae eis traditur ex praeceminentia, videlicet in mundo, quantum ad dominium, propter caelestem et divinum effectum, quem implorare debent continue, ut faciebat ille princeps Judas Machabaeus qui in pugnando auxilium de coelo petebat: quod praecipue competit propter periculum cui se committunt, vel quia merentur apud Deum ut sint victoriosi, eo quod morti se exponunt pro populo. De qua aquila dicitur in Ezechiele (17, 3), loquente de Nabuchodonosor orientis Monarcha: "Aquila grandis, magnarum alarum, longo membrorum ductu, plena plumis et varietate, venit ad Libanum et tulit medullam cedri." Post haec subdit Vegetius numerum primae cohortis, quam millenariam vocat, eo quod mille centum pedites in ea sunt, equestres autem centum triginta sex. Ceteras autem vocat quinquagenarias, quia in quolibet ponit quingentos quinquaginta quinque pedites; equestres autem sexaginta sex, ut quilibet equos certum numerum peditem habeat. Desponit etiam in quinta cohorte milites fortiores, quia sicut prima dextrum tenet cornu, ita et quinta sinistrum. Multa alia dicit ibi Vegetius, quae enumerare nimis esset longum; et verba ejus tanquam inusitata modernis temporibus majori indigerent expositione. Haec autem tantum ad praesens sufficiant.

Quod si multitudo populi in militia sub certis limitibus in gradu et numero disponitur quantum ad sui directionem, multo magis in castris, in quibus maxima et periculosissima est difficultas regiminis tum ex parte operis quod eis incumbit, quia ad finem terribilium ordinatur, quod est mors; tum ex parte hostium qui infestant. Unde sicut in Exodo (18, 21), consultatur Moysi a cognato suo Jethro, ut onera divideret per officia diversa in judicando populum, ubi ait: "Provide viros potentes.... et qui oderint avaritiam, et constitue eis viros tribunos et centuriones et quinquagenarios, et decanos, qui judicent populum; ita et Judas Machabaeus cum infestaretur ab hostibus, sus-

castra divisit, in eodem numero constituendo duces, per tribunos videlicet, centuriones, pentacontarchos et decuriones: qui quidem numerus satis proportionatus est militibus ad distributionem exercitus: unde unus in altero continetur, ut facillius sit ad conjunctionem unius cum altero, cum bellandi necessitas hoc requirit. Distinctio vero quam facit Vegetius ex dispositione acierum, attenditur cum campis bellum ordinatur, licet etiam ipsa cohortes ad centurias reducat et decurias ex certis causis et rationibus.

CAPUT XXVIII.

Hic declarat de nominibus ducum et de numero cohortium, et quid significat unumquodque.

Sed quia de nominibus agitur ducum, videndum est de ipsis prout Scriptura sacra denominat et Romana respublica, ac moderni describunt. Et primo quidem de tribuno: quod quidem nomen dicit Vegetius ex tribu originem habere, quia praerat militibus quos Romulus elegit, qui ex tribu originem traxerunt. Isidorus autem in 9 Etymologiarum dicit, quod tribuni dicti sunt, quod plebeis iam praerant: unde in favorem eorum sunt instituti praesales. Alii vero dicitur, quod tribuni dicebantur qui mille militibus praerant, quos Graeci chylarchos appellant, sicut centuriones a centum militibus sunt nominati. De quinquagenariis, sive pentacontarchis quod idem est, Vegetius mentionem non facit: sed Scriptura sacra in praefatis jam lib. et in 4 lib. Regum, quos ad imprecationem Eliae iuxta eorum meritum flamma combussit. Sed decanos, sive decuriones, sic dictos, quod decem militum curam habent in castris, Vegetius sub uno contubernio et uno papilione disponit.

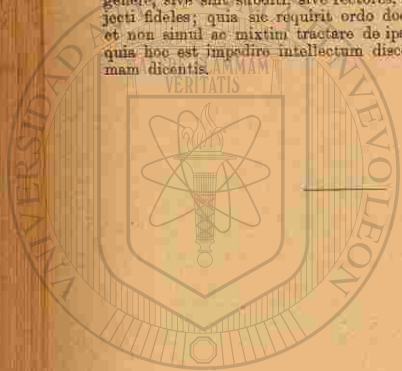
Nomina vero generalia multitudinis armorum ad pugnam disposita haec sunt, videlicet exercitus aut exercitus, sive ab exercitudo dictus: utrumque enim in praedicta requiritur multitudinem: vocantur et castra, a castitate dicta, ut tradit Isidorus, eo quod ibi debet castrari libido: subtrahantur enim deliciae a castris cum incumberet hostium pugna, ut Vegetius scribit: unde castra filiorum Israel devicta fuerunt a Madianitis, quia fornicati sunt cum filiabus eorum, ut scribitur in Numeris. Propter quod in Deuteronomio scribitur, quod Dominus ambulabat in medio castrorum Israelitici populi, ut sint castra eorum sancta, nihilque in eis appareat foeditatis. Vel castra dicebantur propter mentionem exercitus in aggeribus et vallibus, ac aliis clausuris fortissimis, quibus Romani principes ute-

bantur cum invadebant hostes. Propter quod fossores, fabri, ac latomi assumebantur ad militarem disciplinam, ut haberent in promptu artifices necessarios ad tuitionem exercitus. Est et aliud nomen, per quod et multitudine pugmatorum exprimitur, videlicet legio, ab electione dicta, ut tradit Isidorus, eo quod milites in ea contenti eligebantur ab aliis tanquam magis experti. Quaedam autem alia nomina sunt partium legionum, sive exercitus, quae a Vegetio traduntur in 2 libro, ab Isidoro libro 9: ut manipulus, qui est numerus ducentorum militum, sic dictus quod mane hostes impeteret, sive quod pro signo manipulos stipulae sive alienas herbas ferret secum: de quibus Lucanus,

Convocat armatos ex templo ad signa manipulos.

Alii vocantur velites, a volitando dicti propter suam agilitatem. Romana enim respublica quosdam juvenes agiles habebat in militia legionum, qui cum invadebant hostes, consedebant post equitum terga, tunc subito desilientes de equis turbabant hostes. Tales autem milites Hannibali, ut scribit Isidorus, multum fuerant infesti, per quos elephantum qui in majori parte sunt intercepti: qualis fuit ille Eleazarus, de quo traditur in 1 Machab., quod exiens in medium legionum contra castra regis Antiochi bestiam invasit elephantum leucatum loriceis regis, ipsamque bestiam occidit. Est et aliud genus armorum, quod acies amplexatur, ab acuitate dicta, ut Isidorus dicit, quod audaciam importat in aggradiendo hostes: de qua Scriptura sacra saepius mentionem facit: unde et de una tribu Israelitici populi scribitur in Paralipomenon, quod egrediebantur ad pugnam in acie provocantes contra hostes. Aliud etiam nomen est quod cuneus appellatur, quasi coitus, quod est in unum collecta multitudo ad pugnam, et maxime necessarius in bellando: de quo in Deuteronomio dicitur, quod unusquisque suos cuneos praeparabit ad bellum: a quo forte constabulis vocabulum trahit apud modernos usitatum, quasi caput cunei stabilis, hoc est constantis et fortis. Est et aliud nomen novum apud Tuscos de prima cohorte, et quasi ejusdem Romanae cohortis similitudinem gerens, quae censa, genere, litteris, forma, virtute pollentes milites imitabantur, ut dicit Vegetius, qui tribunus praerat armorum scientia, virtute corporis, ac morum honestate praecipuus: quam trapellum dicunt, ad perforandum acies hostium appellat: hoc enim verbum trapellationis importat. Sed et de officialibus castrorum multa tradit Vegetius in 1 lib.; sed haec quae dicta sunt sub compendio, ad praesens sufficiunt quantum pertinet ad militiae tractatum in hoc 4 lib.

Restat ulterius de principatu oeonomo, hoc est de regimine domus, quod est patrisfamilias: qui quidem materiam habet omnino distinctam ab aliis principatibus. Et ideo congruum videtur hoc per se opus componere, distinguendo per libros sive tractatus, et sua capitula, prout natura facti requirit: qua in re Philosophus eundem modum tenet. Est ultimum de virtutibus quae requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere, sive sint subditi, sive rectores, sive principes, sive subiecti fideles; quia sic requiritur ordo doctrinae in arte vivendi, et non simul ac mixtum tractare de ipsis, ut quidam fecerunt: quia hoc est impedire intellectam discantis, et est contra normam dicentis.



S. THOMAE AQUINATIS

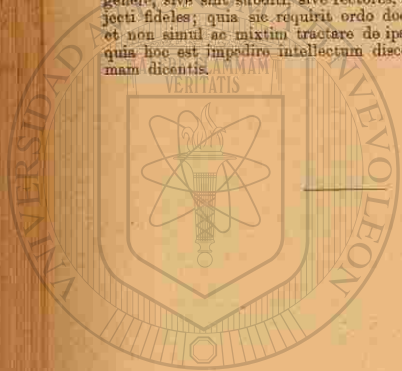
DOCTORIS ANGELICI

QUAESTIONES QUODLIBETALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Restat ulterius de principatu oeonomo, hoc est de regimine domus, quod est patrisfamilias: qui quidem materiam habet omnino distinctam ab aliis principatibus. Et ideo congruum videtur hoc per se opus componere, distinguendo per libros sive tractatus, et sua capitula, prout natura facti requirit: qua in re Philosophus eundem modum tenet. Est ultimum de virtutibus quae requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere, sive sint subditi, sive rectores, sive principes, sive subiecti fideles; quia sic requiritur ordo doctrinae in arte vivendi, et non simul ac mixtum tractare de ipsis, ut quidam fecerunt: quia hoc est impedire intellectam discantis, et est contra normam dicentis.



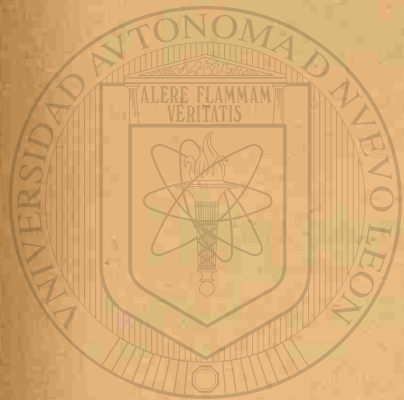
S. THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUAESTIONES QUODLIBETALES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL

QUODLIBETUM PRIMUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, Angelo, et homine. De Deo quaesitum est et quantum ad divinam naturam et quantum ad naturam humanam assumptam.

ARTICULUS I.

Utrum Beatus Benedictus viderit divinam essentiam. —
(2-2, quaest. 190, art. 5, ad 3.)

Quantum ad divinam naturam quaesitum est, utrum Beatus Benedictus in visione qua vidit totum mundum, divinam essentiam viderit.

1. Et ostendebatur quod sic. Dicit enim Gregorius, iv Dialogorum, de hac visione loquens: *Animae videnti Deum angusta fit omnis creatura. Sed videre Deum est videre divinam essentiam. Ergo Beatus Benedictus vidit divinam essentiam.*

2. Praeterea, ibidem subdit Gregorius, quod *totum mundum vidit in divino lumine*. Sed non est aliud lumen vel claritas Dei quam ipse Deus, ut idem Gregorius dicit, et habetur in Glossa, Exod. xxxiii, super illud: *Non videbit me homo et vivet*. Ergo Beatus Benedictus vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod dicitur Joan. i, 18: *Nemo Deum vidit unquam*; ubi dicit Glossa, quod *nullus in mortali carne vivens, Dei essentiam videre potest*.

Respondendo dicendum, quod corpus corruptibilitate aggravat animam, ut dicitur Sapient. ix, 15. Summa autem elevatio mentis humanae est, ut ad divinam essentiam videndam peringat. Unde impossibile est ut mens humana corpori unita Dei, essentiam videat, ut Augustinus dicit, xii super Genes. ad litteram, nisi huic vitae mortali funditus homo intereat, vel sic alienetur a sensibus, ut nesciat utrum sit in corpore an extra corpus, sicut de Paulo legitur II ad Corinth. xi. Beatus autem Benedictus, quando illam visionem vidit, nec huic vitae funditus mortuus erat, nec a corporeis sensibus alienatus; quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem visione persisteret, alium ad idem videndum advocavit, ut idem Gregorius refert. Unde manifestum est quod Dei essentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ex quadam proportionem argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes

Dei essentiam, in ejus comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non est mirum si Beatus Benedictus per lumen divinum aliquid amplius videre potuit, quam homines communiter videant.

Ad secundum dicendum, quod lumen Dei quandoque dicitur ipse Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipso, secundum illud Psalm. xxxv. 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

QUAESTIO II.

Deinde quaerebantur duo circa humanam naturam in Christo; 1^o utrum fuerit in Christo una filiatio qua refertur ad Patrem et ad matrem, an duae; 2^o de morte ejus, utrum in cruce mortuus fuerit.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint duae filiationes. — (3 part., quaest. 35, art. 5; et 4, dist. 8, art. 5; et quasc. 3, cap. 28.)

Circa primum sic procedebatur. 1. Videtur quod in Christo sint duae filiationes. Multiplicata enim causa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem est causa filiationis. Cum ergo alia sit generatio qua Christus natus est aeternaliter a Patre, et alia qua natus est temporaliter a matre, erit etiam alia filiatio qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem.

2. Praeterea, quod recipit ex tempore aliquid absolutum absque sui mutatione, multo magis absque sui mutatione potest recipere temporaliter aliquam proprietatem relativam. Sed Filius Dei ex tempore recipit aliquid absolutum absque sui mutatione: quia super illud Luc. 1: *Magnus erit, et filius Altissimi vocabitur,* dicit Ambrosius: *Non ideo erit magnus quod ante partum Virginis magnus non fuerit; sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus.* Ergo multo magis ex tempore potuit accipere Filius Dei absque sui mutatione novam filiationem, ut sic ei conveniant duae filiationes, una aeterna et alia temporalis.

Sed contra, a quo aliquid habet quod sit tale, ab ejus unitate habet quod sit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod sit filius. Ergo una filiatione est unus filius. Sed Christus est unus filius et non duo. Ergo in Christo non sunt duae filiationes, sed una tantum.

Respondeo dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus; quia ea quae sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint res naturae, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatis: sed relationes non habent quod sint res naturae ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibili existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in v Metaph. (text. com. 20). Sed relatio habet quod sit res naturae ex sua causa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram; qui quidem ordo naturalis et realis est ipsis ipsa relatio; unde dextrum et sinistrum in animali sunt relationes reales, quia consequitur quasdam naturales virtutes; in columna autem sunt respectus rationis tantum secundum ordinem animalis ad ipsam. Ex eodem autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum; et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae, sicut patet de aequalitate; propter unam enim quantitatem est in uno corpore una aequalitas tantum; quamvis sint respectus plures, secundum quos diversis corporibus dicitur esse aequale. Si autem secundum omnes illos respectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, sequeretur quod in uno essent accidentia infinita vel indeterminata. Et similiter magister est una relatio magister omnium quos idem docet, quamvis sint multi respectus. Sic etiam unus homo secundum unam realem filiationem est filius patris sui et matris suae, quia una nativitate unam naturam ab utroque accipit.

Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum, quod alia sit filiatio realis in Christo qua refertur ad Patrem, et alia qua refertur ad matrem: quia alia generatione nascitur ab utroque; et alia est natura quam habet a Patre, et alia quam habet a matre.

Sed alia ratio infringit praedictam. Hoc enim est universaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo existit, sed est respectus rationis tantum, quia Deus est supra omnem ordinem creaturae, et mensura omnis creaturae, a qua dependet omnis creatura, et non e converso; multo magis quam hoc conveniat scibili respectu scientiae, in quo propter has causas non est relatio realis ad scientiam.

Est autem considerandum, quod subiectum filiationis non est natura, vel naturae pars aliqua; non enim dicimus quod humanitas sit filia, vel caput, aut oculus. In Christo autem non ponimus nisi unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam, quod est suppositum aeternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam esse potest, ut jam dictum est. Unde

relinquitur quod filiatio quia Christus refertur ad matrem, est respectus rationis tantum; nec propter hoc sequitur quod non sit realiter filius Virginis. Sicut enim Deus est realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam; sic realiter est filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre. Si autem essent in Christo plura supposita, oporteret ponere in Christo duas filiationes. Sed hoc reputo erroneum, et in Conciliis invenitur damnatum. Unde dico, quod in Christo est una relatio realis tantum qua refertur ad Patrem.

Ad primum ergo dicendum, quod non negamus non esse in Christo realem filiationem qua refertur ad matrem quia causa relationis deficit, sed quia deficit subjectum talis relationis; cum non sit in filio aliquid suppositum creatum vel hypostasis.

Ad secundum dicendum, quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem aeternam; in quantum scilicet factum est ut una esset persona Dei et hominis, ut Ambrosius ibidem subtilit. Hoc autem non est factum per aliquid realiter absolutum vel relativum temporale influens Filio Dei, sed per solam unionem, quae realiter existit in natura creata, non autem est realiter in persona assumentis.

Quod vero in contrarium obijciatur, necessitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem substantiam subjecti, licet sint multae qualitates, ut color et sapor in pomo.

ARTICULUS III.

Utrum Christus in cruce mortuus fuerit. — (3 part., quaest. 46, art. 4; et opusc. 60, art. 15 et 16.)

Circa secundum sic proceditur. I. Videtur quod Christus in cruce mortuus non fuerit. Si enim fuit mortuus, aut hoc fuit quia ipse animam a corpore separavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo; sic enim sequeretur quod Iudaei Christum non occidissent, sed quod ipse sui ipsius fuisset homicida; quod est inconveniens; et similiter nec secundo modo; quia mors quae accidit propter vulnera provenit homini ex summa debilitate praeveniens; quod in Christo non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Christus in cruce nullo modo mortuus fuit.

2. Praeterea, natura humana non fuit in Christo debilior quam in aliis hominibus. Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum et pedum; vulnus autem la-

teris fuit et inflictum post mortem Christi. Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla causa mortis ejus esse videatur.

Sed contra est quod dicitur Joan. xix, 30, quod Christus in cruce pendens, *inclinato capite tradidit spiritum*. Mors autem est per separationem animae a corpore. Ergo Christus in cruce mortuus fuit.

Respondetur dicendum, quod absque omni dubio constandum est Christum in cruce vere mortuum fuisse.

Sed ad videndum causam mortis ejus, considerandum est, quod cum Christus fuerit verus Deus et homo, ejus potestati suberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Christo; quod in aliis puris hominibus non contingit; voluntati enim eorum non subjacent quae naturalia sunt. Unde haec causa assignatur quare anima Christi simul patiebatur et fruebatur; quia scilicet eo volente hoc factum est, ut non fieret redundantia a superioribus viribus in inferiores, nec impedirentur superiores virtutes a suo actu propter passionem inferiorem; quod in aliis hominibus contingere non potest, propter naturalem conjunctionem potentiarum ad invicem. Et similiter in proposito est dicendum. Mors enim violenta accidit ex hoc quod, nocimento illato, natura cedit; et quando natura resistere potest, tandiu mors retardatur. Unde in quibus natura est fortior, ex aequali causa tardius moriuntur. Erat autem subjectum voluntati Christi, quando natura resisteret nocimento illato, et quando cederet; unde eo volente natura restitit nocivo illato usque ad finem plus quam in aliis hominibus posuit, ita quod in fine post multam sanguinis effusionem quasi integer viribus clamavit voce magna, et statim eo volente natura cessit, et tradidit spiritum, ut ad Dominum naturae et vitae et mortis ostenderet. Unde hoc admirans Centurio dixit, Marc. xv, 59: *Vere hic homo Filius Dei erat*. Sic ergo, et Iudaei Christum occiderunt nocimento mortiferum inferentes; et tamen ipse animam suam posuit, et tradidit spiritum; quia quando voluit, natura nocimento illato totaliter cessit.

Nec tamen culpandus est quasi sui homicida; est enim corpus propter animam, et non e converso. Unde injuria fit animae, cum propter nocimento corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animae, sed forte non propter depravatam voluntatem se interdicentis. Sed si anima in sui potestate haberet recedere a corpore quando vellet, et iterum advenire, non majoris esset culpa si corpus desereret, quam quod habitator desererit domum; culpa tamen est quod inde expellatur invitus.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

QUAESTIO III.

Deinde quaerebantur duo de Angelo: 1^o utrum Angelus dependeat a loco corporali secundum suam essentiam, an sit in loco corporali secundum operationem tantum: 2^o de motu Angeli, utrum possit moveri de extremo in extremum sine medio.

ARTICULUS IV.

Utrum Angelus sit in loco per operationem tantum. —
(1. part., quest. 52, art. 1, 2 et 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco secundum operationem tantum. Prius est enim esse quam operari; ergo prius est esse in loco quam operari in loco. Sed posterius non est causa prioris; ergo operari in loco non est causa quare Angelus sit in loco.

2. Praeterea, duo Angeli possunt operari in uno loco. Si ergo Angelus esset in loco solum per operationem, sequeretur quod plures Angeli essent simul in uno loco; quod reputatur impossibile.

Sed contra, nobilior non dependet ab ignobiliore. Sed essentia Angeli est nobilior quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

Respondet dicendum, quod qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensionem, quae in Angelo non invenitur, cum sit incorporeus; sed loco ejus est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensionis quantitatis; ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocari, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis; dicatur, quod Angelus est in loco per operationem; ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque unitio, qua sua virtute se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter quod non est prius quantum ad hoc; sicut corpus subjectum est simpliciter prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari; et similiter prius simpliciter est corpus quam tactus; tamen ipsum est in loco per tactum dimensionis quantitatis; et similiter Angelus per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quod si aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit, quod ab alio simul immediate moveatur; unde ratio magis valet ad oppositum ejus, quam ad propositum.

ARTICULUS V.

Utrum Angelus possit moveri de extremo ad extremum non transeundo per medium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit moveri de extremo ad extremum quin pertranseat medium. Omnis enim quod movetur, prius est in mutari quam in mutatum esse; ut probatur vi Phys. (text. com. 8). Sed si Angelus movetur de extremo in extremum, puta de *a* in *b*; cum est in *b*, est in mutatum esse. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in *a*, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in *c*, quod est medium inter *a* et *b*; et sic oportet quod pertranseat medium.

2. Praeterea, si Angelus movetur de *a* in *b* sine hoc quod pertranseat medium, oportebit quod corrumpatur in *a*, et iterum creetur in *b*. Sed hoc est impossibile, quia sic non esset idem Angelus. Ergo oportet quod pertranseat medium.

Sed contra, omne quod pertransit medium, oportet quod prius pertranseat aequale sibi aut minus quam majus, ut dicitur in vi Physic. (text. com. 89), et ad sensum apparet. Sed non potest esse minus spatium quam Angelus, qui est indivisibilis. Ergo oportet quod pertranseat aequale, quod est locus indivisibilis et punctualis. Infinita autem puncta sunt inter quoslibet duos terminos motus. Si ergo necesse esset quod Angelus in suo motu pertransiret medium, oporteret quod pertransiret infinita; quod est impossibile.

Respondet dicendum, quod Angelus, si vult, potest moveri de uno extremo ad aliud absque hoc quod pertranseat medium; et si vult, potest pertransire omnia. Cujus ratio est, quia corpus est in loco sicut contentum ab eo; et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extrema loci perveniat. Sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco ut contentus ab eo, sed magis continet locum, sua virtute supereminens in loco; unde non habet necesse ut sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suae subest quod applicet se per contactum virtutis huic loco et illi, et si vult, absque medio; sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro, indifferenter vel cogitando

vel non cogitando de mediis coloribus; quamvis corpus subiectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Philosophi et ejus probatio locum habet in motu continuo; sed motus Angelus non oportet quod sit continuus; sed ipsa successio applicationum praedictarum motus ejus dicitur, sicut et successio cogitationum vel affectionum dicitur motus spiritualis creaturae, secundum Augustinum super Genesim ad litteram.

Ad secundum dicendum, quod hoc non accidit per corruptionem Angeli aut novam creationem, sed quia ejus virtus supereminet loco.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suae virtutis ad locum; quae quidem potest esse indifferenter et ad locum divisibilem et indivisibilem; unde potest continue moveri, sicut aliquid in loco divisibili existens, continue intercepto spatio; secundum vero quod in loco indivisibili est, non potest ejus motus esse continuus, nec pertransire omnia media.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeretur de homine. Et primo quantum ad bonum naturae. Secundo quantum ad bonum gratiae. Tertio quantum ad bonum gloriae. Circa primum quaerebantur tria: 1^o de unionis animae ad corpus; utrum scilicet anima adveniente corpori, corrumpantur omnes formae quae prius inerant, et substantiales et accidentales; 2^o de potestate liberi arbitrii; utrum scilicet homo absque gratia possit se ad gratiam preparare, 3^o de dilectione naturali; utrum scilicet homo in statu innocentiae dilexerit Deum plus quam omnia, et supra se ipsum.

ARTICULUS VI.

Utrum formae praecedentes corrumpantur per adventum animae. — (1 part., quaest. 66, art. 3, 4 et 6, ad 1; et quaest. 118, art. 2.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod per adventum animae non excludantur omnes formae quae prius inerant. Dicitur enim Genes. II, 7: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Frustra

autem formasset corpus, si inspirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente animo tolluntur omnes formae praecedentes.

2. Praeterea, necesse est quod anima sit in corpore formato et disposito multis dispositionibus. Si ergo adveniens anima omnes praecedentes formas et dispositiones amovet, sequitur quod in istanti anima totum corpus formet; quod videtur esse solius Dei.

3. Praeterea anima non est nisi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit solum secundum materiam, sed etiam secundum formas; alioquin esset corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

4. Praeterea, anima est perfectio. Perfectionis autem non est corrumpere, sed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas praexistentes.

Sed contra, omnis forma adveniens existenti in actu, est forma accidentalis. Forma enim substantialis facit esse actu simpliciter. Sed si anima adveniens non destrueret praexistentes formas sed eis superaderetur, sequeretur quod adveniret existenti in actu; quia quaelibet forma, cum sit actus, facit esse in actu. Ergo anima adveniens excludit formas praexistentes.

Respondetur dicendum, quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales; et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam; unde et per formam res habet unitatem; et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter, si ab alio esset animal et ab alio bipes, ut Philosophus dicit. Sed sciendum est, quod formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri, ut dicitur in VIII Metaph. (text. com. 10); vel etiam sicut figurae, ut de partibus animae dicit Philosophus in II de Anima (text. com. 31). Semper enim major numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinquarius quaternarius et pentagonus tetragonum et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectionem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert corpori sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva praeter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius; sicut frustra adderetur quaternarius posito quinario. Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversae formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per

animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis. Manifestum est autem quod semper, adveniente forma perfecta tollitur forma imperfecta; sicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma substantialis quae prius inerat; alioquin generatio esset sine corruptione aeternus, quod est impossibile. Formae vero accidentales quae prius inerat disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, sed per accidens ad corruptionem subjecti; unde manent eadem specie, sed non eadem numero; sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, quae primitivae materiae advenire apparent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Basilium, spiraculum vitae dicitur ibi gratia sancti Spiritus; et sic obiecto cessat. Si autem ut Augustinus dicit, spiraculum vitae sit ipsa anima; non oportebit dicere quod alia forma formatum sit corpus hominis de limo terrae, quam ipso spiraculo vitae divinitus inspirato non enim illa formatio tempore praecessit inspirationem. Nisi forte velimus dicere, illam formationem referri ad dispositiones accidentales, puta figuram, et alia huiusmodi, quae quodam rationis ordine praecintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, sicut materiales dispositiones; quibus tamen praecintelligitur ipsa anima intellectiva, non in quantum est intellectiva sed in quantum continet in se virtute aliquam de imperfectioribus formis.

Ad secundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit esse corpus effective, sed formaliter tantum. Effective autem facit corpus esse illud quod dat corpori formam ut perficiens; ut disponens autem illud quod praeparatur ad formam, paulatim autem et ordine quodam introducendo materiam ad propinquiorum formam aut dispositionem. Quanto enim propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor est resistentia ad introductionem formae et dispositionis completae; facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quoniam utraque forma immediate adsit materiae.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna posuit formas elementorum actu permanere in mixto; quod non potest esse; quia formae elementorum non possunt esse in una parte materiae simul; et sic oportet quod sint in diversis materiae partibus, quae distinguuntur secundum dimensivae quantitatis divisionem; et sic oportebit quod vel plura corpora sint simul, vel quod non sit mixtio vera totius ad totum, sed mixtio ad sensum, secundum minima iuxta se posita. Averroes autem in iii lib. De casto (com. 68) dicit quod formae elementorum sunt mediae inter formas accidentales, et quod recipiunt magis et minus; et sic formis elementorum remissis, et quodammodo ad medium re-

ductis, quodammodo fit mixtio. Sed hoc est minus possibile quam primum; nam forma substantialis est terminus quidam esse speciei; unde in indivisibili est ratio formae, sicut ratio numeri et figurae, nec est possibile ut intendatur vel remittatur; sed omnis additio vel subtractio facit aliam speciem.

Et ideo aliter dicendum, secundum Philosophum in 1 de Generatione quod formae miscibilium non manent in mixto, actu, sed virtute; prout scilicet virtus formae substantialis manet in qualitate elementari, licet remissa, et quasi ad medium redacta; qualitas enim elementaris agit in virtute formae substantialis; alioquin actio quae est per calorem ignis, non terminaretur ad formam substantialem.

Ad quartum dicendum, quod anima, cum sit forma, est quidem perfectio quaedam particularis, non autem universalis; et ideo ea adveniente sic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

ARTICULUS VII.

Utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare. — (1-2, quaest. 109, art. 6; et 2 dist. 5, quaest. 2, art. 1, et dist. 28, art. 4; et de Verit., quaest. 24, art. 15.)

Ad secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare. Quia, ut dicitur Prov. xvi, 1: *Homini est praeparare animam.* Hoc autem dicitur esse aliquid quod est in eius potestate constitutum. Ergo in potestate hominis constitutum est, quod possit se ad gratiam praeparare; non ergo indiget auxilio gratiae.

2. Praeterea, Anselmus dicit in lib. de Casu diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia, quia Deus non vult dare, sed quia ipse non vult accipere. Si ergo vellet accipere, posset accipere; potest ergo, si vult, se ad gratiam praeparare absque exteriori auxilio.

3. Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiae quantum ad exterius movens. — Sed contra, homo potest moveri ad conversionem non solum ex homine, sed etiam ex peccatis; sicut si aliquis videat aliquem enormiter peccantem, et ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non est a Deo. Ergo absque Dei operatione potest se homo ad gratiam praeparare.

Sed contra, per hoc ad gratiam praeparatur, quod ad Deum convertitur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinae gratiae:

dicatur enim Thren. v, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo homo indiget auxilio gratiae divinae ad hoc quod se ad gratiam praepararet.

Praeterea, ad nihilum non potest homo se praeparare nisi cogitando. Sed ad hoc ipsum indiget homo auxilio gratiae; dicitur enim II Cor. xii, 5: *Non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Ergo indigenus auxilio divinae gratiae ad hoc quod nos ad gratiam praepararemus.

Respondet dicendum, quod in hac quaestione cavendus est error Pelagii, qui posuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, et vitam aeternam mereri; nec indigebat auxilio divino, nisi quantum ad hoc quod sciret quid facere deberet; secundum illud Psalm. cxlii, 9: *Doce me facere voluntatem tuam.* Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut solam scientiam haberemus a Deo, caritatem autem, qua praecipua legis implentur, haberemus a nobis; ideo postmodum Pelagiani posuerunt, quod initium boni operis est homini ex se ipso, dum consentit fidei per liberum arbitrium; sed consummatio est homini a Deo. Praeparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo possit se ad gratiam praeparare absque auxilio divinae gratiae; et est contra Apostolum, qui dicit ad Phil. i, 6: *Qui coepit in vobis opus bonum, ipse perficiet.*

Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad operandum, sed etiam ad hoc quod se ad gratiam praepararet; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II Ethic., et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia; sed ad hoc quod homo praepararet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu; quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla, et interdum aegritudines et flagella; sed etiam quantum ad interiorum motum; prout Deus cor hominis interioriter movet ad bonum, secundum illud Proverb. xxi: *Cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud.* Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam cap. de Bono Fortunae. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium est electio, et electionis consilium. Si autem quaeratur qualiter consilium incipiat, non potest dici quod ex consilio consilium incipiat, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquid exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Hoc autem oportet esse aliquid melius humana mente. Non ergo est corpus caeleste, quod est infra intellectualem virtutem, sed

Deus, ut Philosophus, ibidem, concludit. Sicut ergo omnis motus inferiorum corporum, quae non semper moventur, principium est motus coeli; ita omnium motuum inferiorum motuum principium est a Deo movente. Sic ergo nullus potest se ad gratiam praeparare, nec aliquid boni facere, nisi per divinum auxilium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis est se ad gratiam praeparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini; sicut nos per hoc quod ignis est calefacere, excluditur necessitas caelestis motus.

Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere; et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam praepararet; sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Osee xii, 9: *Perditio tua ex te Israel; tantummodo ex me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non sit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut sit alicui salutis occasio.

ARTICULUS VIII.

Utrum primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia. — (1 part., quaest. 60. art. 3 et 5).

Ad tertium sic proceditur. I. Videtur quod primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia, et plusquam se ipsum. Sic enim diligere Deum, meritorium est maxime. Sed primus homo in statu illo non habuit unde posset proficere per meritum, ut dicitur in 21 dist., II lib. Sent. Ergo primus homo in statu illo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

2. Praeterea, sic diligere Deum, est maxima praeparatio mentis humanae ad gratiam consequendam. Primus autem homo in statu illo ponitur gratiam non habuisse, sed sola naturalia. Ergo non dilexit Deum plusquam se ipsum, et super omnia.

3. Praeterea, natura in se recurva est, quia scilicet omnia quae amat, retorquet ad se. Sed propter quod unumquodque tale, et illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat se ipsum quam Deum; non ergo diligebat Deum super omnia.

Sed contra, si non diligebat Deum plusquam se ipsum; aut ergo minus se, aut aequaliter sibi; et utroque modo sequitur

quod se ipso homo fruatur, dum se non referret in Deum. Frui autem se ipso inducit perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiae jam erat perversus pro peccatum; quod est impossibile: sequitur ergo ut diligeret Deum super omnia.

Respondet dicendum, quod si homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Basilii et Augustini haberi potest, quaestio ista locum non habet. Manifestum est enim quod existens in gratia, per caritatem diligit Deum supra se ipsum. Sed quia possibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile est considerare ad quantum se dilectio naturalis extendere possit.

Dixerunt ergo quidam, quod homo vel Angelus, in puris naturalibus existens, diligit Deum plusquam se ipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiae, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tanquam majori et suaviori; sed secundum amorem amicitiae naturaliter homo plus diligit se ipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiae quo dicimus amare illud quo volumus uti vel frui, sicut vinum, vel aliquid hujusmodi: amor autem amicitiae est quo dicimus amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo; nihil autem naturale est perversum. Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est ut aliquis dilectione amicitiae diligat plus se quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis.

Dicendum est ergo, quod diliger Deum super omnia plus quam se ipsum, est naturale non solum Angelo et homini, sed etiam cuilibet creaturae, secundum quod potest, amare aut sensibiliter aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognosci possunt in his quae naturaliter aguntur absque rationis deliberatione; sic enim agit unumquodque in natura, sicut aptum natum est agi. Videmus autem quod unaquaeque pars naturalis quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum, quam se ipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum, quam se ipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalia per intellectum amorem, quae dilectio dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diliger Deum prout est

principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diliger Deum prout est objectum beatitudinis, est gratitiae dilectionis, in qua meritum consistit. Neo tamen necessarium est ut in hoc sustineamus sententiam Magistri dicentis, quod homo in primo statu non habuit gratiam per quam mereri posset.

Ad secundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam.

Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis est ad duo: scilicet ad moveri, et ad agere. Illa autem inclinatio naturae quae est ad moveri, in se ipsa recurrit, sicut ignis movetur rursus propter sui conservationem; sed illa inclinatio naturae, quae est ad agere, non est recurva in se ipsa; non enim ignis agit ad generandum ignem propter se ipsum; sed propter bonum generati, quod est forma ejus; et ulterius propter bonum commune, quod est conservatio speciei. Unde patet quod non universaliter verum est, quod omnis dilectio naturalis sit in se recurva.

QUAESTIO V.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad bonum gratiae. Et primo de his quae pertinent ad malum culpae, quod ei opponitur. Circa ea vero quae ad omnes pertinent, quaerebatur de duobus partibus poenitentiae: 1 de contritione, utrum scilicet contritus teneatur velle magis esse in inferno quam peccare. 2 De confessione.

ARTICULUS IX.

Utrum contritus debeat magis velle esse in inferno quam peccare. — (4 Sent., dist. 15, quaest. 2, art. 3, et quaest. 3, ad 3.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod contritus non debeat magis velle esse in inferno, quam peccare. Poena enim inferni est aeterna et irremediabilis. De peccato autem potest liberari per poenitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno esse.

2. Praeterea, poena inferni includit culpam; una enim de poenis inferni est vermis, id est conscientiae remorsus de culpa.

Culpa autem non includit poenam inferni. Ergo magis est eligenda culpa, quam poena inferni.

Sed contra est quod Anselmus dicit in lib. de Similitudinibus, quod aliquis debet magis eligere esse in inferno sine culpa quam in paradiso cum culpa, quia innocens in inferno non sentiret poenam, et peccator in paradiso non gauderet de gloria.

Respondeo dicendum, quod contritus tenetur in generali velle pati magis quam unquam poenam quam peccare; et hoc ideo quia contritio non potest esse sine caritate, per quam omnia dimittuntur peccata. Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam se ipsum; peccare autem est facere contra Deum; puniri autem est aliquid pati contra se ipsum; unde caritas hoc requirit ut quilibet poenam homo contritus praeeligat culpae. Sed in speciali descendere ad hanc poenam vel ad illam non tenetur; quinimo stulte faceret, si quis se ipsum vel alium sollicitaret super huiusmodi particularibus poenis. Manifestum est enim quod sicut delectabilia plus movent in particulari considerata quam in communi; ita terribilia plus terrent, si in particulari considerantur; et aliqui sunt qui minori tentationem non cadunt, qui forte majori caderent; sicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; sed si per considerationem descendit ad singulas illecebras, magis movetur. Et similiter aliquis non refugere pati mortem pro Christo; sed si descenderet ad considerandum singulas poenas, magis retraheretur; et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem, et praebere occasionem peccandi.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa etiam mortalis de se perpetua est, sed ex sola Dei misericordia remedium habet. Praeterea plus praeponderat bonum divinum, contra quod agit culpa, bono naturae creatae, cui opponitur poena, quam perpetuitas poenae temporalitati culpae.

Ad secundum dicendum, quod remorsus conscientiae non est culpa, sed consequens ad culpam, et posset esse sine culpa, ut in eo qui habet conscientiam errantem de praeterito commisso; sicut si aliquis credit aliquid a se prius commissum esse illicitum; quod tamen licitum erat, et ipse dum faceret licitum reputabat.

QUAESTIO VI.

Deinde circa confessionem quaerebantur tria: 1^o utrum sufficit quod aliquis scripto confiteatur, an oportet quod confiteatur verbo; 2^o an aliquis tenetur statim confiteri habita opportunitate, vel possit expectare usque ad quadragesimam;

3^o utrum presbyter parochialis debeat credere suo parochiano dicenti se alteri confessum, et dare ei Eucharistiam, vel non.

ARTICULUS X.

Utrum sufficiat confiteri scripto. — (4, dist. 17, quaest. 2, art. 1, et quaest. 3.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod sufficiat, si aliquis confiteatur scripto. Confessio enim requiritur ad manifestationem peccati. Sed peccatum manifestari potest scripto sicut et verbo. Ergo sufficit, si confiteatur scripto.

Sed contra est quod dicitur Rom. x, 10: *Ore confessio fit ad salutem.*

Respondeo dicendum, quod confessio est quoddam sacramentale. Sicut enim in baptismo requiritur aliquid ex parte ministrum, scilicet ut abluat et proferat, et aliquid ex parte suscipientis sacramentum, ut scilicet intendat et abluatur; ita in sacramento poenitentiae ex parte sacerdotis requiritur quod absolvat sub aliqua forma verborum; ex parte vero poenitentis requiritur quod se clavibus Ecclesiae subiciat, peccata sua per confessionem manifestans. De necessitate ergo sacramenti est quod sua peccata manifestet; et contra hoc nullus dispensare posset, sicut nec contra baptismum; sed quod fiat manifestatio verbo, non est de necessitate sacramenti; alioquin nulla necessitate posset aliter aliquis effectum huius sacramenti percipere, nisi ore confitendo; quod patet esse falsum. Nam mutis, vel quibuscumque qui verbo confiteri non possunt, sufficit scripto vel nutibus confiteri. Nulla autem necessitate potest aliquis baptizari nisi aqua, propter hoc quod aqua est de necessitate sacramenti. Sed ex institutione Ecclesiae tenetur homo qui potest, ut verbo confiteatur; non solum propter hoc ut ore confitens confitendo magis erubescat, ut qui ore peccati ore purgetur; sed etiam semper in omnibus sacramentis accipitur id cuius est communior usus; sicut in sacramentali ablutione baptismi accipitur aqua, quae homines communius utuntur ad abluendum, et in Eucharistia panis, qui est communior cibus; unde et in manifestationem peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius et expressius suos conceptus significare consueverunt.

Et attendendum est, quod in hoc sacramento non imprimitur character, sed solum confertur gratia ad remissionem peccati, quam remissionem nullus consequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem Ecclesiae praetermittit; unde in baptismo qui servat ea quae sunt de necessitate sacramenti, praeter-

mittens statuta Ecclesiae, consequitur characterem sacramenti, sed non sacramenti effectum; hic autem nihil consequitur.

Rationes autem quae ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt: nam neque manifestatio ita espressa potest fieri scripto sicut verbo; neque quod dicitur: *Ore confessio fit ad salutem*, intelligitur de confessione peccatorum, sed de confessione fidei.

ARTICULUS XI.

Utrum confessio differri possit usque ad quadragesimam.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit differre confessionem usque ad quadragesimam. Quicumque enim servat preceptum Ecclesiae, non delinquit. Sed Ecclesia statuit quod semel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo si aliquis expectat usque ad terminum ab Ecclesia constitutum, non peccat.

2. Praeterea, baptismus est sacramentum necessitatis, sicut et poenitentia. Sed catechumenus non peccat, si differat baptismum usque ad sabbatum sanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat, si differat confessionem usque ad quadragesimam.

3. Praeterea, majoris necessitatis est contritio quam confessio. Sed confessio sine contritione non valet ad salutem; contritio autem sine confessione potest in aliquo casu valere. Sed ille qui est in peccato, non tenetur statim conteri contritione quae delet peccatum; alioquin peccator per singula momenta peccaret. Ergo nec contritus tenetur statim confiteri, ita quod peccet, si secus agat.

Sed contra, magis est subveniendum morbo spirituali quam morbo corporali. Sed aliquis subiectus morbo corporali, periculo se committeret, nisi remedium medicinae quaereret quam cito posset; et ex negligentia peccaret. Multo ergo magis peccat qui differit remedium confessionis adhibere contra spirituales morbum peccati.

Respondeo dicendum, quod laudabile est quod peccator quam citius commode potest, peccatum suum confiteatur; quia per sacramentum poenitentiae confertur gratia, quae hominem reddit magis firmum ad resistendum peccato. Quidam autem dixerunt quod tenetur confiteri, quam cito opportunitas confitendi se obtulerit; ita quod si differat, peccat. Sed hoc est contra rationem precepti affirmativi, quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper, sed pro loco et tempore. Tempus autem implendi preceptum de confessione videtur

quando imminet aliquis casus in quo necesse est homini quod sit confessus; puta si imminet ei morbis articulus, vel necessitas accipiendi Eucharistiam aut sacrum Ordinem, vel aliquid huiusmodi, ad quod oportet hominem per confessionem purgatum praeparari; unde si aliquid horum imminet, et aliquis confiteri praetermittit, peccat, dummodo debita opportunitas adsit. Et quia ex precepto Ecclesiae omnes fideles tenentur saltem semel in anno, in festo Paschae praecipue, sacramenti communionem accipere, ideo Ecclesia ordinavit ut semel in anno, quando imminet tempus accipiendi Eucharistiam, omnes fideles confiteantur. Dico ergo, quod differre confessionem usque ad hoc tempus, per se loquendo, licitum est; sed per accidens potest fieri illicitum; puta si imminet aliquis articulus in quo confessio requiritur, vel si aliquis propter contemptum confessionem differat: et similiter per accidens posset esse talis dilatio meritoria, si ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter sacrum tempus.

Primas ergo rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod morbus corporalis, nisi per medicinam remedium extinguatur, semper invalescit in pejus, nisi forte etiam virtute naturae fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguatur per contritionem; unde non est simile.

ARTICULUS XII.

Utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum. — (4. dist. 17, quest. 3, art. 3, quest. 5, ad 2 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos parochialis non debeat credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum, ut propter hoc ei Eucharistiam det. Frequenter enim sola confessione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt. Sed sacerdos debet subditum suum, quantum potest, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expectare debeat quod sibi confiteatur.

2. Praeterea, Proverb. xxxvii, 25, dicitur pastori Ecclesiae: *Diligenter ignosce vitium pecoris tui.* Sed hoc nullo modo melius potest quam per confessionem. Ergo debet ab eo exigere quod sibi confiteatur.

Sed contra, si sibi confiteretur, posset dicere quae vellet, et crederetur ei. Ergo etiam hoc sibi debet credi, quod sit confessus.

Respondeo dicendum, quod in foro judiciali creditur homini contra se, sed non pro se; in foro autem poenitentiae creditur homini pro se et contra se. Est ergo distinguendum, quod dupliciter fit impedimentum quo aliquis a perceptione Eucharistiae impediatur. Si enim sit impedimentum ad forum judiciale pertinens, puta excommunicatio; non tenetur sacerdos suo subdito credere, quem excommunicatum novit, nisi sibi de absoluteptione constet. Si autem sit impedimentum quod ad forum poenitentiae pertinet, scilicet peccatum, tenetur ei credere, et impusit agit, si denegat Eucharistiam ei qui perhibet se confessum et absolutum ab eo qui absolvere potuit vel auctoritate apostolica vel auctoritate Episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud bonum quod in confessione homines consequuntur, jam consecutus est ille qui confessum se dixit, si verum dicit; si autem falsum dicit, pari ratione posset falsum dicere confitendo. Nec potest aliquis alicujus hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confessus est, qui absolvere potuit: quia, sicut jam dictum est, confessio peccatorum quoddam sacramentale est, divino imperio subjacens, non humano.

Ad secundum dicendum, quod spiritualis pastor vultum peccatoris sui debet diligenter agnoscere, considerando exterius vitam ejus; sed per modum confessionis non potest diligentius scrutari, sed oportet, quod crelet ea quae sibi a suo subdito dicuntur.

QUESTIO VII.

Deinde quaerantur duo de his quae pertinent ad clericos: 1^o de officio Ecclesiae; utrum ille qui est praebendatus in duabus Ecclesiis, in die quo diversum officium fit in utraque Ecclesia, debeat utrumque officium dicere; 2^o de studio theologiae; utrum aliquis teneatur dimittere studium theologiae etiam si sit, aptus ad alios docendum, ad hoc quod intendat, saluti animarum.

ARTICULUS XIII.

Utrum habens duas Ecclesias, teneatur utriusque officium dicere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in tali casu debeat utrumque officium dicere. Onus enim debet respondere emolumento. Ille ergo qui habet emolumentum praebendae in duabus Ecclesiis, debet onus sufferre utriusque, ut scilicet utriusque Ecclesiae officium dicat.

2. Praeterea, justum esse videtur ut si habet majus emolumentum ab una Ecclesia, in qua forte cantatur prolixius officium, quod etiam majus onus subeat, prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio; sed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium Ecclesiae in qua habet pinguis beneficium.

Sed in contrarium inducebatur consuetudo.

Respondeo dicendum, quod supposito quod aliquis licite sit praebendatus in duabus Ecclesiis, scilicet ex dispensatione, considerandum est, quod ille qui in aliqua Ecclesia praebendam accepit, duobus obligatur; scilicet Deo, ut ei debitas laudes exsolvat pro ejus beneficiis; et Ecclesiae, de qua accipit sumptus. Ea vero quae ad Ecclesiam pertinent, subjacent dispensationi praelatorum Ecclesiae; et ideo hoc debitum quod debet Ecclesiae debet exsolvere secundum quod statutum est: vel per se ipsum, si sit praebenda quae requirit residentiam; vel per vicarium, si hoc sufficit secundum Ecclesiam, statutum ac consuetudinem. Sed debitum quod debet Deo, per se ipsum debet exsolvere. Non refert autem quantum ad Deum quibus psalmis et hymnis Deum laudet, ut puta, utrum dicat in vesperis: *Dicit Dominus*, vel *Laudate pueri Dominum*, nisi quantum ad hoc quod homo debet sequi majorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quasi unus homo, sufficit quod semel officium dicat secundum consuetudinem alicujus Ecclesiarum quorum est clericus. Sed de electione officii rationaliter videtur quod debeat dicere officium illius Ecclesiae in qua majorem gradum habet, puta si in una sit decanus, et in alia simplex canonicus, debet dicere officium Ecclesiae in qua est decanus. Quod si in utraque Ecclesia fuerit simplex canonicus, debet dicere officium dignioris Ecclesiae, quamvis forte in minori Ecclesia habeat opulentiorum praebendam; quia temporalia nullius momenti sunt spiritualibus comparata. Si vero ambae Ecclesiae sunt aequalis dignitatis, potest eligere quodcumque officium magis voluerit, si fuerit ab utraque Ecclesia absens; si autem fuerit in aliqua earum praesens, debet se confirmare illis cum quibus conversatur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum vacans saluti animarum peccet, si circa studium tempus occupat. — (2^o, quaest. 182, praecipue art. 2 et 4, dist. 15, quaest. 1, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis qui potest saluti animarum curam impendere, peccet, si circa stu-

dium tempus occupat. Dicitur enim ad Galat. ult. x: *Dum tempus habemus, operamur bonum*; nulla etiam est gravior jactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in studio expendere, differens salutem animarum curam impendere.

2. Praeterea, perfecti tenentur ad id quod melius est. Sed religiosi sunt perfecti. Ergo maxime religiosi debent dimittere studium, ut salutem animarum insistant.

3. Praeterea, pejus est errare in via morum, quam in via pedum. Sed praelatus tenetur revocare suum subditum, si videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui est in via morum. Est autem error si homo praetermittat quod melius est. Ergo praelatus debet subditum cogere ut salutem animarum intendat, studio praetermisso.

In contrarium inducebatur consuetudo pro ratione.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt comparari ad invicem et simpliciter et secundum aliquem casum. Nihil enim prohibet, id quod est melius simpliciter, in aliquo casu esse minus eligendum; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed in tempore necessitatis ditari est magis eligendum; et aliqua pretiosa margarita est carior uno pane, et tamen in aliquo casu panis praecigeretur, secundum illud Thron. i. 2: *Dederunt pretiosa quaeque pro cibo ad refocillandas animas*.

Est autem considerandum, quod in quolibet artificio simpliciter melior est qui disponit de artificio, et dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur secundum quod ei ab alio disponitur; unde et aedificiis construendis majori mercede conducitur qui disponit de aedificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna et incidunt lapides. In aedificio autem spirituali sunt quasi manuales operarii, qui particulariter insistant curae animarum, puta sacramenta ministrando, vel aliquid hujusmodi particulariter agendo; sed quasi principales artifices sunt Episcopi, qui imperant, et disponunt qualiter praedicti suum officium exequi debeant; propter quod et Episcopi, id est superintendentes, dicuntur; et similiter theologiae doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent, qualiter alii debeant salutem animarum procurare. Simpliciter ergo melius est docere sacram doctrinam, et magis meritorium, si bona intentione agatur, quam impendere particularem curam salutis hujus et illius; unde Apostolus de se dicit, I ad Corinth. i. 17: *Non enim misit me Christus baptizare, sed evangelizare*; quamvis baptizare sit opus maxime conferens salutem animarum; et II ad Timoth. ii. 2, idem Apostolus: *Commenda fidelibus hominibus*

qui idonei erunt et alios docere. Ipsa etiam ratio demonstrat, quod melius est erudire de pertinentibus ad salutem eos qui et in se et in aliis proficere possunt, quam simplices qui in se tantum proficere possunt. In aliquo tamen casu, necessitate imminente, deberent et Episcopi et doctores, intermisso proprio officio, particulariter intendere salutem animarum.

Ad primum ergo dicendum, quod nullam jacturam temporis patitur qui quod est melius operatur docendo sacram doctrinam, vel qui ad hoc per studium se disponit.

Ad secundum dicendum, quod perfectus dicitur aliquis dupliciter: uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet statum perfectionis. Perfectio autem hominis in caritate consistit, quae hominem Deo conjungit; unde quantum ad dilectionem Dei dicitur Genes. xvii. 1: *Ambula coram me, et esto perfectus*; quantum vero ad dilectionem proximi, postquam Dominus dixerat: *Diligite inimicos vestros*, concludit, Matth. v. 48: *Estote ergo perfecti*. Statum autem perfectionis habere dicuntur qui solemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum. Est autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter. Uno modo sicut praesambulum et praeparatorium ad perfectionem, ut paupertas, castitas et hujusmodi, quibus homo retrahitur a curis saecularium rerum, ut liberius vacet his quae Dei sunt; unde hujusmodi magis sunt quaedam perfectionis instrumenta; propter quod Hieronymus, exponens illud verbum Petri dicens, Matth. xix. 27: *Eccc nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*, dicit, quod non sufficit Petro dicere: *Eccc nos reliquimus omnia*, sed addidit quod perfectum est: *Et secuti sumus te*. Quicumque ergo vel voluntarium paupertatem vel castitatem servant, habent quidem praeparatorium perfectionis, sed non dicuntur habere statum perfectionis, nisi qui se ex solenni professione ad hujusmodi obligant. Aliquid enim solenne et perpetuum dicitur habere statum; sicut patet in statu libertatis vel matrimonii, et similibus. Alio vero modo aliquid est annexum perfectioni caritatis ut effectus; ut scilicet aliquis curam animarum suscipiat; est enim perfectioe caritatis ut aliquis propter Dei amorem praetermittat dulcedinem contemplativae vitae, quam magis amat, et accipiat activae vitae occupationes ad procurandam proximorum salutem. Quicumque ergo hoc modo saluti proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, sed non habet perfectionis statum nisi Episcopus, qui cum quadam solenni consecratione suscipit animarum curam. Archidiaconi vero et parochiales presbyteri magis habent commissa quaedam officia, quam quod per hoc in aliquo perfectionis statu ponantur. Solum religiosi et Episcopi dicuntur perfecti, quasi statum perfectionis habentes; unde religiosi fiunt Episcopi, sed non Archidiaconi.

vel plebani. Cum ergo dicitur quod perfecti teneantur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Hujusmodi enim obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suae perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut Episcopi et religiosi, non est verum. Non enim teneantur Episcopi nisi ad ea ad quae se extendit cura recepti regimini; et religiosi non teneantur nisi ad ea ad quae obligantur ex voto suae professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum; cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeat. Dato tamen quod perfecti semper teneantur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

Ad tertium dicendum, quod licet praelatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Haec etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliae, etc.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad religiosos; 1^o utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum; 2^o utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

ARTICULUS XV.

Utrum religiosus teneatur revelare praelato praecipienti secretum suae fidei commissum. — (2-2, quaest. 68, art. 1, ad 2, et quaest. 70, art. 1, ad 2.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suae commissum revelare praelato praecipienti. Ad obediendum enim praelato obligavit se religioso professione solenni; ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire praelato quam servare secretum.

Sed contra est quod Bernardus dicit: *Id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem.* Sed professio obedientiae, quam religiosus facit praelato, instituta est propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, quae obligat tenetur servare fidem proximo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Bernardus dicit in lib. de

Dispensatione et Praecepto, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo praelato de his quae ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt; sicut ministeria exhibenda fratribus, et poenae pro culpis inflictiae, et hujusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat praelato in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incantata et illicita.

Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suae commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto. Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare; sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur; unde et in juramento fidelitatis continetur quod hujusmodi servi secreta debeant dominis revelare. Ad praecceptum ergo praelati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicente Iudoro: *In malis promissis rescinde fidem*; nisi forte in confessione audiverit, quia tunc nullo modo esset revelandum. Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato; et tale secretum religiosus nullo modo praelato praecipienti pandere debet, si sit fidei suae commissum; peccaret enim frangendo fidem commissam.

Ad primum ergo dicendum, quod solemnior est obligatio ad servandum ea quae sunt fidei et caritatis, quae est ex lege naturali, et ex promissione in baptismo facta, quam ea quae sunt ex professione religionis.

ARTICULUS XVI.

Utrum subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris. — (Art. 81, et 2-2, quaest. 32, art. 7, ad 5, quaest. 70, art. 1, corp. et ad 1.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in praesudicium multorum. Sed praesumendum est quod praelatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinem bonum. Ergo praelato praecipienti debet culpa alterius revelari.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquid malum perpe-

vel plebani. Cum ergo dicitur quod perfecti teneantur ad id quod melius est, verum est si intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Hujusmodi enim obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat; unde ad hoc obligantur secundum mensuram suae perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter statum, sicut Episcopi et religiosi, non est verum. Non enim teneantur Episcopi nisi ad ea ad quae se extendit cura recepti regimini; et religiosi non teneantur nisi ad ea ad quae obligantur ex voto suae professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum; cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeat. Dato tamen quod perfecti semper teneantur ad id quod melius est, non esset ad propositum, sicut ex supradictis apparet.

Ad tertium dicendum, quod licet praelatus teneatur subditum suum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Haec etiam ratio in proposito locum non habet, sicut nec aliae, etc.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaerebantur duo de his quae pertinent ad religiosos; 1^o utrum religiosus teneatur obedire suo praelato, ut revelet sibi aliquod secretum quod fidei suae est commissum; 2^o utrum teneatur sibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

ARTICULUS XV.

Utrum religiosus teneatur revelare praelato praecipienti secretum suae fidei commissum. — (2-2, quaest. 68, art. 1, ad 2, et quaest. 70, art. 1, ad 2.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosus teneatur aliquod secretum fidei suae commissum revelare praelato praecipienti. Ad obediendum enim praelato obligavit se religioso professione solenni; ad tenendum autem secretum obligavit se simplici promissione. Ergo magis debet obedire praelato quam servare secretum.

Sed contra est quod Bernardus dicit: *Id quod est institutum propter caritatem, non militat contra caritatem.* Sed professio obedientiae, quam religiosus facit praelato, instituta est propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, quae obligat tenetur servare fidem proximo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Bernardus dicit in lib. de

Dispensatione et Praecepto, sufficiens obedientia est ut religiosus obediat suo praelato de his quae ad regulam pertinent vel directe, sicut ea quae sunt scripta in regula, vel indirecte, sicut ea quae ad haec reduci possunt; sicut ministeria exhibenda fratribus, et poenae pro culpis inflictas, et hujusmodi. Perfecta autem obedientia est ut simpliciter in omnibus obediat quae non sunt contra regulam vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat praelato in his quae sunt contra Deum vel contra regulam, est obedientia incantata et illicita.

Est ergo considerandum in proposito, utrum sit licitum religioso secretum fidei suae commissum revelare. Circa quod distinguendum est de secreto. Est enim aliquod secretum quod illicitum est celare; sicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur; unde et in juramento fidelitatis continetur quod hujusmodi servi secreta debeant dominis revelare. Ad praecceptum ergo praelati tenetur religiosus tale secretum pandere, etiam si promisit se non revelare, dicens Iudoro: *In malis promissis rescinde fidem*; nisi forte in confessione audiverit, quia tunc nullo modo esset revelandum. Est autem aliud secretum quod de se celari potest sine peccato; et tale secretum religiosus nullo modo praelato praecipienti pandere debet, si sit fidei suae commissum; peccaret enim frangendo fidem commissam.

Ad primum ergo dicendum, quod solemnior est obligatio ad servandum ea quae sunt fidei et caritatis, quae est ex lege naturali, et ex promissione in baptismo facta, quam ea quae sunt ex professione religionis.

ARTICULUS XVI.

Utrum subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris. — (Art. 81, et 2-2, quaest. 32, art. 7, ad 5, quaest. 70, art. 1, corp. et ad 1.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam occultam alterius fratris. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa nisi in praesudicium multorum. Sed praesumendum est quod praelatus culpam unius cognoscere velit propter multitudinem bonum. Ergo praelato praecipienti debet culpa alterius revelari.

Sed contra est quod Gregorius dicit, quod etsi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquid malum perpe-

trare. Sed malum esse videtur, culpam occultam detegendo, alium infamare. Ergo hoc propter obedientiam fieri non debet.

Respondeo dicendum, quod religiosus praelatus in capitulo praecet sicut iudex ecclesiasticus in foro judiciali; unde ad ea potest ex praeccepto subditos obligare ut ei pandantur, propter quae potest iudex ecclesiasticus in foro judiciali iuramentum exigere.

Est ergo sciendum, quod in criminibus triplex est modus procedendi: unus per denuntiationem, alius per inquisitionem, alius per accusationem. In via ergo denuntiationis intenditur correctio delinquentis; et ideo secundum praecceptum Domini, Math. xxviii, debet praecedere fraterna correctio, ut scilicet corripias eum inter te et ipsum solum; quod si non audierit, coram duobus vel tribus; et ultimo dicatur Ecclesiae. Caritas enim est ut aliquis peccat fratri quantum potest; unde prius debet nisi ut corrigat conscientiam fratris servata fama, solitarie admonendo, et postmodum coram duobus vel tribus; tandem negligenda est fama ut emendetur conscientia, et dicendum est Ecclesiae; in quo etiam processu consulitur conscientiae. Nam peccator si a principio videret se publicatum, amitteret verumtalem, et obstinatio fieret ad peccandum. In inquisitione vero debet praecedere infamia. In accusatione vero debet praecedere inscriptio, per quam ipse obligat se ad talionem. In inquisitione autem et accusatione intenditur poena peccantis propter multitudinis bonum. Si ergo appareat accusator in capitulo qui se obligat ad talionem, potest praelatus praeccepto veritatis confessionem exigere, sicut et iudex ecclesiasticus iuramentum. Et similiter si praecedat infamia, potest praelatus praeccepto veritatem exquirere, et subditi tenentur obedire. Si autem procedatur per viam simplicis denuntiationis, non tenetur religiosus praelatus praecipiente culpam fratris revelare, nisi praecedente monitione eum videat incorrectum; immo magis peccaret, si ad praecceptum praelati revelaret; quia plus tenetur obedire Evangelio quam praelato; et multo magis praelatus peccaret, si subditum induceret ad pervertendum ordinem Evangelii.

Ad primum ergo dicendum, quod de peccato praeterito, de quo jam aliquis correctus est ad secretam admonitionem, vel de quo potest sperari corrigendus, nisi contrarium inveniat, non potest immineere periculum multitudinis; sed de peccato futuro, quod est periculosum multitudini vel spiritualiter vel corporaliter procedit obiectum. Tunc enim non oportet admonitionem secretam expectare, sed statim periculo occurrere; unde et Dominus non dicit: Si peccare intendat in futuro, sed si peccaverit in praeterito.

QUAESTIO IX.

Deinde quaeruntur quatuor ad culpam pertinentia: 1^o utrum peccatum sit natura aliqua; 2^o utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium; 3^o utrum peccet qui propter ignorantiam constitutionem Papae non servat; 4^o utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

ARTICULUS XVII.

Utrum peccatum sit aliqua natura.

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod peccatum non sit aliqua natura. Dicitur enim Joan. 1; 3: *Sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum. Sed quod est natura aliqua, non potest dici nihil. Ergo peccatum non est natura aliqua.

Sed contra, si peccatum non est natura aliqua, oportet quod sit privatio pura. Sed privatio pura non dicitur secundum magis et minus, ut mors et tenebrae. Ergo unum non esset gravius altero: quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod peccatum, maxime transgressionis, est actus inordinatus. Ex parte ergo actus, peccatum est natura aliqua; sed inordinatio est privatio, et secundum hanc peccatum dicitur nihil.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XVIII.

Utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium. (1-2, quaest. 100, art. 8 et art. 113.)

Circa secundum sic procedebatur. 1. Videtur quod perjurium sit gravius peccatum quam homicidium. Dicit enim Bernardus, quod contra praeccepta primae tabulae non potest dispensare nec Deus nec homo; contra praeccepta autem secundae tabulae potest dispensare Deus, sed non homo. Ex quo potest accipi quod gravius sit peccare contra praeccepta primae tabulae quam contra praeccepta secundae. Sed perjurium est contra praecceptum primae tabulae, quod est, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; homicidium autem est contra praecceptum secundae tabulae: *Non occides*. Ergo gravius peccatum est perjurium quam homicidium.

2. Praeterea, gravius est peccare in Deum quam in homi-

nem. Sed perjurium est peccatum in Deum, homicidium in hominem. Ergo gravior peccatum est perjurium quam homicidium.

Sed contra, poena proportionatur culpae. Sed gravior punitur homicidium quam perjurium. Ergo est gravior peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. vi, 16, *homines per majores se jurant, et omnis controversiae eorum fuit est sacramentum*. Frustra autem in causa homicidii controversiae finis esset juramentum, si homicidium esset gravior peccatum quam perjurium; praesumeretur enim quod qui majorem culpam homicidii commisisset, non veteretur minorum perjurii incurere. Unde ex hoc ipso quod in causa cujuslibet peccati defertur juramentum, manifeste ostenditur quod perjurium pro maximo peccato debet haberi; nec immerito, quia perjurare nomen Dei, videtur quaedam divini nominis denegatio; unde secundum locum post idololatriam peccatum perjurii tenet, ut ex ordine praecceptorum apparet; sed et apud gentes jurandum erat honoratissimum, ut dicitur in I Metaphysices.

Primas autem rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod in judicio humano non semper quantitas poenae respondet quantitati culpae; interdum enim infligitur major poena pro minori culpa, quando gravior nocentum imminet hominibus ex minori culpa. Sed secundum Dei iudicium gravior culpa graviori poena punitur; unde, ut ostendatur gravitas idololatriae et perjurii, postquam in primo praeccepto dixerat: *Non adorabis ea neque coles*, subditur, Exodi xx, 5: *Ego sum Dominus Deus tuus... visitans iniquitates patrum in filios; et postquam dixerat (vers. 7): Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*, subditur: *Nec enim habebit insontem Dominus eum qui assumpsit nomen Domini frustra*.

ARTICULUS XIX.

Utrum faciens contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet. — (De Malo, quaest. 3, art. 7, 8; 1-2, quaest. 90, art. 4, corp.; et de Ver. quaest. 17, art. 3, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet. Ut enim Augustinus dicit, peccatum adeo est voluntarium, quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed ignorantia causat in-

voluntarium, ut dicitur in III Ethic. Ergo quod fit per ignorantiam, non est peccatum.

2. Praeterea, secundum jura, dominus potest repetere servum suum ordinatum post certum tempus. Hoc autem debet computari a tempore ordinationis, non a tempore notitiae. Ergo obligatio constitutionis Papae obligat a tempore notitiae.

Sed contra, ignorantia juris non excusat. Sed constitutio Papae facit jus. Ergo qui facit contra constitutionem Papae per ignorantiam, non excusatur.

Respondeo dicendum, quod ignorantia quae est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficientem impedimentum, propter quod scire non poterit; puta si fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas constitutio non pervenit; vel propter aliquid simile; talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papae agens.

Et per hoc patet solutio ad obiecta.

ARTICULUS XX.

Utrum monachus peccet mortaliter, comedendo carnes. — (2-2, quaest. 185, art. 8, corp.; et quaest. 186, art. 9.)

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod monachus peccat mortaliter comedendo carnes. Dicit enim canon de Consecratione, dist. v, cap. *Carneum*, quod monachi non debent comedere carnes; et, si contra fecerint, debent incarcerationi. Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo monachi comedentes carnes peccant mortaliter.

2. Praeterea, facere contra votum est peccatum mortale. Sed monachi ex voto obligantur ad servandam regulam Beati Benedicti, in qua continetur quod monachi a caribus abstineant. Ergo monachi peccant mortaliter comedendo carnes.

Sed contra, nullum peccatum mortale conceditur alicui ratione ejuscumque infirmitatis. Sed comedere carnes conceditur monacho ratione infirmitatis. Ergo comedere carnes non est peccatum mortale monacho.

Respondeo dicendum, quod nihil est peccatum mortale monacho vel religioso cuiuscumque, per se loquendo, quod non sit peccatum mortale alicui; nisi sit contrarium ei ad quod se voto professionis obligavit; per accidens tamen, ut ratione scandalii,

vel alicujus hujusmodi, posset aliquid ei esse peccatum quod non esset alii peccatum.

Est ergo considerandum quid sit illud ad quod religiosus voto professionis se adstringit: et si quidem religiosus profitendo voveret se regulam servaturum, videretur se obligare voto ad singula quae continentur in regula; et sic, contra quodlibet eorum agendo, peccaret mortaliter: et ex hoc sequeretur quod religionis status esset religiosus in laqueum peccati mortalis, quod vix aut nunquam possent declinare. Sancti ergo patres qui ordines iustificaverunt, nolentes hominibus injicere damnationis laqueum, sed magis viam salutis, ordinarunt talem professionis formam in qua periculum esse non posset; sicut in Ordine Fratrum Praedicatorum est cautissima et securissima forma profitendi, qua non promittit servare regulam, sed obedientiam secundum regulam: ex voto obligantur ad servanda ea quae ponantur in regula tanquam praecepta, et quae praelatus secundum tenorem regulae sibi praecipere voluerit. Coetera vero quae non continentur in regula sub praecepto, non cadunt directe sub voto: unde ea praetermittens non peccat mortaliter. Beatus vero Benedictus statuit monachum profiteri non quidem observare regulam, sed quod profitens promittit conversionem morum suorum secundum regulam: hoc est dicta, ut secundum regulam dirigat mores suos: contra quod facit, si vel ea quae sunt praeepta in regula transgrediatur, vel etiam contemnat regulam, secundum eam dirigere actus suos omnino reusens. Non autem omnia quae in regula continentur, sunt praeepta: quaedam enim sunt monitiones sive consilia; quaedam vero ordinationes sive statuta, ut quod post Completorium nemo loquatur. Hujusmodi autem statuta quae in regula continentur, non habent vim praeepti; sicut nec praelatus statuens aliquid, intendit semper ad peccatum mortale obligare per praeeptum. Est autem praelatus quasi quaedam regula animata; unde stultum esset putare quod monachus frangens silentium post Completorium peccaret mortaliter, nisi forte faceret hoc contra praeeptum praelati, vel ex contemptu regulae. Abstineri autem a carnibus non ponitur in regula Beati Benedicti ut praeeptum, sed ut statutum quoddam; unde monachus comedens carnes, non ex hoc ipso peccat mortaliter, nisi in casu propter inobedientiam vel contemptum.

Ad primum ergo dicendum, quod poena illa infligitur monacho contumaciter et inobedienter carnes comedenti.

Ad secundum dicendum, quod comedere carnes non est contra votum monachi, nisi quando comederet ex inobedientia vel contemptu.

Quod vero in contrarium obicitur, efficaciam non habet: procedit enim de his quae sunt secundum se mala, sicut homi-

cidium, adulterium, et hujusmodi, quae sunt omnibus illicita, tam sanis quam infirmis. Non autem procedit de his quae sunt mala quia prohibita; aliquid enim potest prohiberi sano, quod non prohibetur infirmo.

QUAESTIO X.

Deinde circa bonum gloriae quaerebantur duo de corporibus gloriosis: 1^o utrum corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore non glorioso in eodem loco; 2^o utrum hoc fieri possit miraculo.

ARTICULUS XXI.

Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio corpore in eodem loco. — (Art. 22; 4, dist. 45, quaest. 2, art. 2, quaest. 2, et quaest. 5, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco. Si enim prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco; aut propter grossitatem sive corpulentiam, aut propter dimensiones. Sed non propter grossitatem seu corpulentiam, quia corpus gloriosum est spirituale, secundum Apostolum, I ad Corinth. xv: similiter nec propter dimensiones, quia, cum tangentia sint quorum ultima sunt simul, necesse est quod punctum unitus corporis naturalis sit simul cum puncto alterius, et linea cum linea, et superficie; pari ergo ratione et certius cum corpore. Non ergo prohibetur corpus gloriosum quia naturaliter possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

2. Praeterea, Commentator dicit in viii Phys. (text. com. 82), quod partes aeris et aquae partim subintrant se invicem, propter hoc quod partim sunt naturae spiritualis. Sed corpora gloriosa omnino erunt spiritualia, ut jam dictum est. Ergo totaliter poterunt subintrare alia corpora, et similiter esse cum eis.

Sed contra, glorificatio non tollit naturam. Sed corpus humanum non potest naturaliter esse simul cum alio corpore in eodem loco in statu isto. Ergo neque postquam erit glorificatum.

Respondeo dicendum, quod manifestum est quod corpus humanum in statu isto non potest esse cum alio corpore in eodem loco. Si ergo corpus gloriosum naturaliter possit esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem

inditiam, illa proprietates auferret hoc propter quod corpus humanum in statu isto prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco. Est ergo considerandum quid sit huiusmodi prohibens.

Dicunt autem quidam, hoc esse grossitiam vel corpulentiam quandam, quae tollitur per detem gloriae, quam nominant subtilitatem. Sed hoc non est intelligibile; non enim invenitur quid sit huiusmodi corpulentia vel grossitiae; non enim est aliqua qualitas, quia nulla qualitas dari potest, quae quidem remota corpus possit esse cum alio corpore in eodem loco; similiter nec potest esse forma nec materia, quae sunt partes essentialis; quia tunc integra essentia corporis humani non remaneret cum gloria, quod est haereticum.

Et ideo dicendum est, quod hoc prohibens nihil est aliud quam dimensiones, quibus subsistat materia corporalis; necesse est enim ut id quod est per se, sit in unoquoque genere. Distinctio autem secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensionis, quae definitur esse quantitas positionem habens; unde et partes in subiecto ex hac ipso distinctione habent secundum situm, quod sunt subiectae dimensionis; et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiae corporalis; duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis; unde et Philosophus dicit in *iv Physic.* (*Topic.*, cap. lxxxvi), quod sicut subintrante cubo ligneo aquam vel aerem, oportet quod cedat tantum de aqua vel aere; ita oportet quod cederet dimensiones separatae, si vacuum poneretur.

Cum ergo gloria non tollat dimensiones corporis, dico quod corpus gloriosum non potest naturaliter esse cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, corpus humanum in statu isto prohibetur esse cum alio corpore in eodem loco, non propter corpulentiam aut grossitiam quae per gloriam tollatur (spiritualitatem enim Apostolus opponit animalitati, secundum quam corpus est alimentum indigens, ut Augustinus dicit, non autem opponit grossitiae vel corpulentiae); sed impeditur propter dimensiones. Ratio vero quae in contrarium obijciuntur, ponitur inter sophisticas rationes a Philosopho in *iv Physicorum*. Puncto enim et lineae et superficies non debetur locus, sed corpori; unde non sequitur, si termini corporum se tangentium sunt simul, quod propter hoc plana corpora possint esse in eodem loco.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem Commentator exprimit, subintratio illa fit per condensationem, et dicuntur habere spiritualem virtutem propter raritatem. Esset autem

erroneum dicere corpora gloriosa esse spiritualia hoc modo, quod sint aeri ventisque similia, ut patet per Gregorium, *xix Moralium*.

ARTICULUS XXII.

Utrum aliquo modo corpus gloriosum possit esse simul in eodem loco cum alio corpore. — (*4. dist. 44. quaest. 1. art. 1; et cont. Genes. 4. cap. 84. art. 21 et 40; et 3. part. quaest. 54. art. 2 ad 1, et art. 4 ad 3.*)

Ad secundum sic proceditur. 2. Videtur quod corpus gloriosum nullo modo possit esse simul cum alio corpore in eodem loco. Sicut enim se habet corpus unum ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca. Ergo, commutatim, sicut unum corpus ad duo loca, ita duo corpora ad unum locum. Sed unum corpus nullo modo potest esse in duobus locis. Ergo nec duo corpora in uno loco.

2. Praeterea, si duo corpora sint in uno loco, sumantur duo puncta in duabus extremitatibus loci. Sequitur ergo quod inter ista duo puncta erunt duae lineae rectae duorum corporum in eodem loco existentium, quod est impossibile. Ergo impossibile est duo corpora esse in eodem loco.

Sed contra est quod Christus intravit ad discipulos januis clausis, ut habetur *Joan. xx*: quod esse non potest, nisi corpus ejus simul cum corpore portarum fuisset in eodem loco. Potest ergo corpus gloriosum cum alio corpore esse in eodem loco.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, duo corpora esse in eodem loco prohibetur ex dimensionibus, quia materia corporalis secundum dimensiones dividitur; dimensiones autem distinguuntur secundum situm. Deus autem, qui est omnium causa prima, potest conservare effectus in esse sine causis proximis; unde, sicut conservat in sacramento altaris accidentia sine subiecto, ita potest conservare distinctionem materiae corporalis et dimensionum in ea absque diversitate situs. Miraculose ergo fieri potest, quod duo corpora sint in eodem loco; unde corpori Christi attribuitur a Sanctis, quod exiit per clausum Virginis uterum, et quod intravit januis clausis per virtutem divinum. Et similiter dico, quod corpus gloriosum, quod erit configuratum corpori claritatis Christi, poterit esse cum alio corpore in eodem loco, non propter aliquam virtutem creatam inditiam, sed sola divina virtute assistente et hoc operante; sicut corpus Petri sua umbra sanabat infirmos, sed divina virtute assistente miracula faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod proportione commutata sic est utendum: sicut se habet primum ad secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; ergo commutatim, sicut se habet primum ad tertium, ita et secundum ad quartum, id est tria ad sex; et secundum hoc ratio sic deberet procedere. Sicut se habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca; ergo sicut unum ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca; et sic non sequitur quod si unum corpus non potest esse in duobus locis, duo corpora non possint esse in uno loco. Unum enim corpus esse localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci est quod sit terminus locati; terminus autem est, extra quem nihil est rei; unde nihil locati potest esse in loco exteriori; quod si ponatur esse in duobus locis, sequitur quod sit extra suum locum, et ita sequitur quod sit locatum et non locatum. Nec est instantia de corpore Christi; quia non est in sacramento altaris localiter, sed per conversionem.

Ad secundum dicendum, quod duas lineas rectas mathematicas esse infra duo puncta, est impossibile, quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ; sed duas lineas naturales esse infra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum; quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subjectorum, quae conservantur virtute divina, etiam remota diversitate situs.

QUODLIBETUM SECUNDUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Christo, de Angelis, et de hominibus. Circa Christum quaesita sunt duo de passione ejus: 1^o utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero; 2^o utrum quaelibet passio Christi sufficisset ad redemptionem humani generis sine morte.

ARTICULUS I.

Utrum Christus idem in triduo fuerit homo. — (Art. 77.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus fuerit idem homo in triduo. Dicitur enim Matth. XII, 40: *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita erit Filius hominis in corde terrae.* Sed non fuit alius Filius hominis in corde terrae nisi Filius hominis qui loquebatur super terram; alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

2. Praeterea, Jonas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut Jonas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terrae. Ergo etiam Christus fuit idem homo.

Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quae resultat ex compositione formae et materiae. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

Respondeo dicendum, quod in Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima, et Divinitas; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam; Divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animae nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicujus naturae; sed fuit unita corpori et animae in persona. In morte autem separata fuit anima a corpore; alioquin non fuisset vera mors Christi, de cujus ratione est quod separatur anima a corpore, quod per animam vivificatur; sed Divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore; quod patet ex symbolo fidei, in quo de Filio Dei dicitur, quod *sepultus est, et descendit ad inferos*. Corpora autem jacente in sepulcro, et anima ad inferos descendente, non attribuerentur ista Filio Dei, nisi haec duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personae. Et ideo de Christo

Ad primum ergo dicendum, quod proportione commutata sic est utendum: sicut se habet primum ad secundum, ut duo ad tria, ita se habet tertium ad quartum; ergo commutatim, sicut se habet primum ad tertium, ita et secundum ad quartum, id est tria ad sex; et secundum hoc ratio sic deberet procedere. Sicut se habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca; ergo sicut unum ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca; et sic non sequitur quod si unum corpus non potest esse in duobus locis, duo corpora non possint esse in uno loco. Unum enim corpus esse localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci est quod sit terminus locati; terminus autem est, extra quem nihil est rei; unde nihil locati potest esse in loco exteriori; quod si ponatur esse in duobus locis, sequitur quod sit extra suum locum, et ita sequitur quod sit locatum et non locatum. Nec est instantia de corpore Christi; quia non est in sacramento altaris localiter, sed per conversionem.

Ad secundum dicendum, quod duas lineas rectas mathematicas esse infra duo puncta, est impossibile, quia in eis nulla alia ratio distinctionis potest intelligi nisi ex situ; sed duas lineas naturales esse infra duo puncta est impossibile quidem per naturam, sed possibile per miraculum; quia remanet alia ratio distinctionis in lineis duabus ex diversitate corporum subjectorum, quae conservantur virtute divina, etiam remota diversitate situs.

QUODLIBETUM SECUNDUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Christo, de Angelis, et de hominibus. Circa Christum quaesita sunt duo de passione ejus: 1^o utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero; 2^o utrum quaelibet passio Christi sufficisset ad redemptionem humani generis sine morte.

ARTICULUS I.

Utrum Christus idem in triduo fuerit homo. — (Art. 77.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus fuerit idem homo in triduo. Dicitur enim Matth. XII, 40: *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita erit Filius hominis in corde terrae.* Sed non fuit alius Filius hominis in corde terrae nisi Filius hominis qui loquebatur super terram; alioquin Christus fuisset duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

2. Praeterea, Jonas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed sicut Jonas fuit in ventre ceti, ita Christus in corde terrae. Ergo etiam Christus fuit idem homo.

Sed contra, remota forma partis, removetur forma totius, quae resultat ex compositione formae et materiae. Sed in triduo mortis anima fuit separata a corpore Christi. Ergo desit esse humanitas; non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

Respondeo dicendum, quod in Christo fuerunt tres substantiae unitae, scilicet corpus, anima, et Divinitas; sed corpus et anima fuerunt unita non solum in unam personam, sed in unam naturam; Divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animae nec corpori, quia cum sit perfectissima natura, non potest esse pars alicujus naturae; sed fuit unita corpori et animae in persona. In morte autem separata fuit anima a corpore; alioquin non fuisset vera mors Christi, de cujus ratione est quod separatur anima a corpore, quod per animam vivificatur; sed Divinitas non fuit separata nec ab anima nec a corpore; quod patet ex symbolo fidei, in quo de Filio Dei dicitur, quod *sepultus est, et descendit ad inferos.* Corpora autem jacente in sepulcro, et anima ad inferos descendente, non attribuerentur ista Filio Dei, nisi haec duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personae. Et ideo de Christo

in triduo mortis dupliciter loqui possumus; uno modo quantum ad hypostasim vel personam, et sic est idem numero simpliciter qui fuit; aut quantum ad naturam humanam; et hoc dupliciter; uno modo quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur; et sic Christus non fuit homo in triduo mortis, unde nec idem homo, sed eadem hypostasis; aut quantum ad partem humanae naturae; et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non est transmutata secundum substantialitatem; corpus vero fuit idem numero secundum materiam, sed non secundum formam substantialem, quae est anima. Unde non potest dici quod simpliciter fuerit idem numero; quia quaelibet differentia substantialis excludit idem simpliciter; suum autem est differentia substantialis; et ideo mori est corrupti, non alterari tantum. Nec iterum potest dici, quod simpliciter non sit idem vel aliud, quia non est secundum totam substantialitatem non idem, aut aliud.

Dicendum est ergo, quod fuit secundum quid idem, secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est nomen naturae, sed filius est nomen hypostasis; et ideo magis in triduo mortis Christus potest dici filius hominis quam homo.

Ad secundum dicendum, quod similitudo non attenditur ibi quantum ad omnia, sed solum quantum ad occupationem; nam Christus fuit mortuus in corde terrae, non autem Jonas in ventre ceti.

ARTICULUS II.

Utrum alia passio Christi sine morte sufficeret ad redemptionem humani generis. — (3 part., quaest. 46, art. 2 et 3 et 4.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod alia passio Christi non sufficeret ad redemptionem humani generis sine morte. Dicit enim Apostolus ad Galat. II, 21: *Si ex lege est iustitia, ergo Christus mortuus est gratis, id est inutiliter et sine causa.* Sed si alia passio sufficeret, Christus gratis mortuus esset. Sed hoc habet Apostolus pro inconuenienti. Ergo alia passio Christi non sufficeret ad redemptionem humani generis.

2. Praeterea, illud omni dicitur quod justo pretio comparatur. Sed iustum pretium pro peccato primi parentis, quo venditum est in seruitutem genus humanum, esse non potuit aliud quam vita Christi, quae valet omnium hominum vitas, quae per illud peccatum privatur; nam per peccatum primi homi-

nis mors in omnes intravit, ut dicitur ad Roman. v. Ergo non potuisset humanum genus redimi per aliam passionem Christi absque morte.

3. Praeterea, Gregorius dicit in III Moral., quod *nisi Christus mortem indebitam suscepisset, nequaquam nos a morte debita liberaret.* Ergo passio alia non sufficeret ad liberationem humani generis sine morte.

4. Praeterea, Apostolus dicit ad Hebr. x, 14, quod Christus *una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos;* et ideo non est locus secundae oblationi. Sed manifestum est quod Christus ante mortem multas passiones sustinuit, erudiens, laborans, conspuus et flagellatus. Si ergo istae passiones sufficerent, non obtulisset se ipsum ad mortem. Obtulit autem se ipsum hostiam Deo pro peccatis nostris, ut dicitur ad Ephes. v; et hoc pro mortem. Ergo passio Christi absque morte non sufficeret.

Sed contra, injuria vel passio alienius mensuratur ex dignitate personae; majorem enim injuriam patitur rex si percutiatur in facie, quam aliqua privata persona. Sed dignitas personae Christi est infinita, quia est persona divina. Ergo quaelibet passio ejus, quantumcumque sit minima, est infinita; quaelibet ergo passio ejus sufficeret ad redemptionem humani generis, etiam sine morte.

Praeterea, Bernardus dicit, quod minima gutta sanguinis Christi sufficeret ad redemptionem humani generis. Potuisset autem aliqua gutta sanguinis Christi effundi sine morte. Ergo etiam sine morte potuisset per aliquam passionem humanam genus redimere.

Respondetur dicendum, quod ad emptionem duo requiruntur; scilicet quantitas pretii, et deputatio ejus ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non aequivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur esse simpliciter emptio, sed partim emptio, partim donatio; puta, si aliquis emat librum, qui valet viginti libris, pro decem libris, partem emaret librum et partem sibi donaretur. Rursus si daret etiam majus pretium, et non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum.

Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quaelibet passio Christi etiam sine morte sufficeret ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personae; et sic procedunt duae ultimae rationes. Si autem loquamur quantum ad deputacionem pretii, sic dicendum est quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliae passiones Christi absque morte; et hoc triplici ratione. Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non solum esset infinitum valore, sed etiam esset ejusdem generis, ut scilicet nos de morte

per mortem redimeret. Secundo ut mors Christi non solum esset pretium redemptionis, sed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas causas assignat Apostolus ad Hebr. II, 14, dicens: *Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, quantum ad primum; et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti, quantum ad secundum.* Tertio ut mors Christi esset etiam sacramentum salutis, dum nos virtute mortis Christi morimur peccato et carnalibus concupiscentiis, et proprio affectui; et haec causa assignatur I Petr., III, 48: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustus, ut nos offerret Deo mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu.* Et ideo humanum genus non est redemptum per aliam passionem absque morte Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod non sine causa deputata est mors Christi ad redemptionem humani generis, quamvis minor passio sufficere potuisset, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Christus non solvendo vitam suam sed etiam quancumque passionem patiendo, sufficiens pretium exsolvisset pro redemptione humani generis, si minor passio ad hoc divinitus deputata fuisset; et hoc propter infinitam dignitatem personae Christi, ut dictum est.

Aliae duae rationes procedunt ex hoc quod aliae passiones Christi non fuerunt deputatae ad hoc quod per eas absque morte Christi redimeretur humanum genus.

QUAESTIO II.

Deinde quaeratur de Angelis: et primo quantum ad compositionem ipsorum; secundo quantum ad tempus motus ipsorum. Circa primum quaerebantur duo: 1^o utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse; 2^o utrum in Angelo sit aliud suppositum et natura.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus componatur ex essentia et esse. — (1 part., quaest. 50, art. 2, ad 3; quaest. 75, art. 5, ad 4, quaest. 88, art. 2, ad 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus substantialiter non componatur ex essentia et esse. Essentia enim Angeli est ipse Angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo Angelus componeretur ex essentia et esse

componeretur ex se ipso et alio. Hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse.

2. Praeterea, nullum accidens cadit in substantialem compositionem substantiae. Sed esse Angeli est accidens; propria enim Deo attribuit Hilarius in lib. de Trinitate, quod esse non sit accidens ei, sed subsistens veritas. Ergo Angelus non est essentialiter compositus ex essentia et esse.

Sed contra est quod dicitur in Commento libri de Causis, quod *intelligentia quam dicimus Angelum, habet essentiam et esse.*

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem; lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est srum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: nunquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in 1 de Doctrina christiana, quod in quantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse ejus; et hoc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse, et quo est.*

Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei quod cadit in ejus definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est *an est et quid est.* Unde cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad questionem *an est*, est accidens; et ideo Commentator dicit in v Metaphysic., quod ista propositio, *Socrates est*, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce; quia non eadem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Si ergo in Angelo est compositio ex essentia et esse; non tamen est compositio sicut

ex partibus substantiæ, sed sicut ex substantia et eo quod adheret substantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quæ simul junguntur, relinquatur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quæ est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quæ simul junguntur, non resultat res tertia, sed resultat quædam ratio composita: sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in rationem albi; et in talibus aliquid componitur ex se ipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedine.

Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cujuslibet substantiæ; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse.

ARTICULUS IV.

Utrum in Angelo sit idem suppositum et natura. — (1 part., quæst. 3, art. 3, corp.; et 3 part., quæst. 11, art. 1, corp.; et 1, dist. 5, art. 1, corp.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelo idem sit suppositum et natura. In his enim quæ sunt composita ex materia et forma, differt suppositum et natura: quia suppositum addit supra naturam speciei materiam individuum; quod non potest esse in Angelo, si Angelus non sit compositus ex materia et forma. Ergo in Angelo non differt suppositum et natura.

2. Sed dicebat, quod suppositum in Angelo differt a natura, in quantum suppositum intelligitur ut habens esse, non autem natura. — Sed contra, sicut esse non ponitur in definitione nature, ita non ponatur in definitione suppositi vel singularis, si suppositum vel singulare definiretur. Ergo suppositum per esse a natura non differt; nullo ergo modo differt suppositum et natura.

Sed contra in omnibus creaturis natura constituit suppositum. Sed nihil constituit se ipsum. Ergo in nulla creatura est idem suppositum et natura.

Respondetur dicendum, quod ad hujus questionis intelligentiam oportet considerare quid sit suppositum et quid natura. Natura autem, quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipsa substantia rei, ut dicitur in v Metaph. (text. com. 4); secundum quod substantia significat essentiam vel quidditatem rei, vel quid est. Illud ergo significatur nomine nature, prout hic loquimur de natura, quod significat defini-

tio; unde Boetius dicit in libro de duabus naturis, quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*: differentia enim specifica est completiva definitionis. Suppositum autem est singulare in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis vel substantia prima: et quia substantiæ sensibiles compositæ ex materia et forma sunt magis nobis notæ, ideo in eis primo videamus quomodo se habet essentia vel natura ad suppositum.

Dicunt autem quidam, quod forma partis est idem cum forma totius, quæ dicitur essentia vel natura, secundum rem, sed differt sola ratione: nam forma partis dicitur in quantum facit materiam esse in actu; forma autem totius, in quantum constituit speciem; sicut anima dicitur forma partis, in quantum facit corpus esse in actu; et similiter dicitur anima forma totius in quantum constituit speciem humanam, et sic dicitur humanitas: et secundum hoc, in rebus compositis ex materia et forma, natura est pars suppositi: nam suppositum est individuum compositum ex materia et forma, ut dictum est. Sed prædicta positio non videtur esse vera: quia, ut dictum est, natura vel essentia dicitur id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non solum significat formam sed etiam materiam, ut dicitur in vi Metaphys. (text. com. 2). Nec potest dici quod materia ponatur in definitione rei naturalis sicut non existens de essentia ejus; hoc enim est proprium accidentis ut definiatur per aliquid quod non est essentia ejus, sicut per substantiam; et ideo habet essentiam incomplete, ut dicitur in vi Metaphys. (text. com. 4). Relinquitur ergo quod in rebus compositis ex materia et forma, essentia vel natura non sit sola forma, sed compositum ex materia et forma.

Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentia vel nature: et hanc questionem movet Philosophus in vi Metaph. (text. com. 21); ubi inquit, utrum sit idem unumquodque, et quod quid est ejus; et determinat, quod in his quæ dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei; in his autem quæ dicuntur per accidens, non est idem. Homo enim nihil est aliud, quam quod quid est hominis; nihil enim aliud significat homo, quam animal gressibile bipes; sed res alia non est idem omnino et quod quid est album, quod sicut significatur nomine albi; nam album nihil significat nisi qualitatem, ut dicitur in prædicamentis: res autem alba est substantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo, cuiusque potest aliquid accidere quod non sit de ratione esse nature, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione nature includitur solum id quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet hæc quæ ad rationem speciei pertinent,

sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, ut dictum est; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. Angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse Angeli est praeter ejus essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei; sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma; et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura. Hoc tamen est aliter et aliter in utrisque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens praeter rationem rei. Uno modo quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est designativum vel determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut rationale accidit animali, utpote praeter definitionem ejus existens, et tamen est determinativum essentialiter animali; unde essentiale homini, et de ratione ejus existens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec est in ejus definitione, nec est determinativum alicujus essentialium principiorum; sicut albedo accidit homini. His ergo quae sunt composita ex materia et forma, accidit aliquid praeter rationem speciei existens utroque modo. Cum enim de ratione speciei humanae sit quod componatur ex anima et corpore; determinatio corporis et animae est praeter rationem speciei, et accidit homini in quantum est homo, quod sit ex hac anima et ex hoc corpore; sed convenit per se huic homini, de cujus ratione esset, si definiretur, quod esset ex hac anima et ex hoc corpore; sicut de ratione hominis communis est quod sit ex anima et corpore. Accidunt etiam compositis ex materia et forma praeter rationem speciei multa alia quae non sunt determinativa essentialium principiorum. Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum, ut dictum est; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentialium speciei: quia ipsa natura speciei non individuat per materiam, sed per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus. Sed quia non est suum esse, accidit ei aliquid praeter rationem speciei, scilicet ipsum esse, et alia quaedam quae attribuntur supposito, et non naturae; propter quod suppositum in eis non est omnino idem cum natura.

Ad secundum dicendum, quod non omne quod accidit alicui praeter rationem speciei, est determinativum essentiae ipsius, ut oportet illud poni in ratione ejus, sicut dictum est; et ideo, licet ipsum esse non sit de ratione suppositi; quia tamen pertinet ad suppositum et non est de ratione naturae; manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod natura dicitur constituere suppositum etiam in compositis ex materia et forma, non quia natura sit una res et suppositum alia res (hoc enim est secundam opinionem dicentium quod natura speciei sit forma tantum; quae constituit suppositum sicut totum); sed quia secundam modum significandi natura significatur ut pars, ratione supradicta, suppositum vero ut totum; natura significatur ut constituens, et suppositum ut constitutum.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de tempore, per quod Deus movet creaturam spirituales, secundum Augustinum.

ARTICULUS V.

Utrum tempus movens creaturam spirituales et mensurans temporalem sit idem. — (1. dist. 17, quaest. 4, art. 3; 2. dist. 2, quaest. 2, art. 1; 1. part., quaest. 10, art. 5, ad 1; opusc. 36, cap. 4.)

Utrum sit idem cum tempore quod mensurat motus corporum rerum. I. Et videtur quod sic. Quia neque Augustinus diversitatem hanc temporum assignat, neque aliquis philosophus. Vanum ergo videtur hanc diversitatem temporum assignare.

2. Praeterea, omne quod est, in quantum est, unum est. Si ergo non sit unum tempus, sed diversa, non erit ens; quod est inconveniens. Oportet ergo ponere unum tempus tantum.

Sed contra, tempus quo mensurantur corporales motus, est numerus motus primi coeli, secundum Philosophum in iv Phys. (text. com. 97). Sed tempus per quod moventur Angeli, non habet aliquem ordinem ad motum. Ergo illud tempus est aliud a tempore corporum rerum.

Praeterea, perpetuo et corruptibili nihil est commune nisi secundum nomen, ut dicitur in x Metaphysic. (text. com. 26).

Sed Angeli sunt perpetui, corpora autem sunt corruptibilia. Non ergo idem tempus est utrorumque.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in II de Civit. Dei, tempora non fuissent, nisi creatura feret, quae aliqua aliqua motione mutaret; cujus mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, coeunt atque succedunt, sequitur tempus. Ex quo accipitur quod etiam Philosophus dicit in IV Physic. (text. com. 37), quod oportet loqui de tempore secundum rationem motus; nam tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Omnes ergo motus qui possunt mensurari una mensura, habent unum tempus; si qui vero motus sunt qui non possunt una mensura mensurari, necesse est quod eorum sit diversum tempus. Cum autem mensura sit homogenea mensurato, ut dicitur in I Metaphys. (text. com. 4); manifestum est quod omnia quae sunt unius generis, possunt habere unam mensuram communem, non autem quae sunt generum diversorum. Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, in quantum sunt commensurabiles, et ideo possunt habere unam mensuram communem; mensurantur enim omnes simplicissimo modo sui generis, scilicet velocissimo motu primi coeli: unde omnium motuum continuorum potest esse una mensura commune; quod quidem tempus, licet videatur esse secundum genus de numero discretorum, quia est numerus harum rerum continuarum, scilicet motuum, fit et ipsa continuum; sicut decem simpliciter dictum, est aliquid discretum; sed decem unius anni est aliquid continuum. Discretorum autem et continuorum non potest esse una mensura communis, cum sint diversorum generum, in quantum sunt mensurabilia; et ideo necesse est, si sint aliqui motus continui, quod tempus eorum aliud sit a motu quo mensurantur motus discreti. Manifestum est autem quod motus spiritualium creaturarum, de quibus Augustinus loquitur, dicens creaturam spirituales moveri per tempus et non per locum, non sunt motus continui, sed vicissitudines quaedam discretive. Dicit enim, quod per tempus movetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo quod nesciebat, vel volendo quod nolabat. Unde manifestum est, quod cum tempus non habeat continuitatem nisi ex motu, quod tale tempus non habeat continuum, et quod est aliud a tempore corporalium rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ex ipsa differentia motuum dat intelligere differentiam temporum.

Ad secundum dicendum, quod eo modo aliquid est unum, quo est et dicitur esse; quod enim dicitur esse secundum speciem, est unum specie, non autem unum numero: unde nec

sequitur, si sint plures homines, quod non sit homo; et similiter non sequitur, si sint plura tempora, quod non sit tempus.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de homine. Et primo quantum ad virtutes. Secundo quantum ad peccata. Tertio quantum ad poenas. Circa virtutes autem fuit quaesitum et quantum ad res divinas, et quantum ad res humanas. Quantum ad res divinas, quaesita sunt tria: 1^o circa fidem; utrum aliquis teneretur credere Christo visibilia miracula non facienti; 2^o circa fidei sacramentum, utrum parvuli Judaeorum sunt baptizandi invitis parentibus; 3^o circa decimas quae debentur ministris sacramentorum, utrum aliquis propter consuetudinem possit excusari ne decimas solvat.

ARTICULUS VI.

Utrum homines credere debuissent Christo non facienti visibilia miracula. — (3 part., quest. 43, art. 1, ad 4; et apusc. 60, art. 12, de ejus miraculis.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non facienti visibilia miracula homines credere non teneretur. Quicumque enim non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Sed si homines non crederent Christo miracula non facienti, non peccarent; dicit enim ipse, Joan. xv. 24: *Si opera non fecissem in eis quae nullus alius facit, peccatum non haberent; et loquitur de peccato infidelitatis, secundum Augustinum. Ergo Christo, si non fecisset miracula, homines credere non teneretur.*

2. Praeterea, nulla potest mutare legem nisi legislator, vel eo superior. Sed Christus praedicavit quaedam quae videbantur pertinere ad veteris legis abolitionem; sicut quod tibi non conjuvarentur hominem, et quod licet in sabbato operari. Si ergo non probasset se esse legislatorem, non fuisset ei credendum. Sed hoc fieri non potuisset nisi per miracula, cum legislatorem multa miracula processerunt. Ergo Christo non erat credendum, nisi miracula fecisset.

3. Sed contra, magis obligatur homines ad credendum primae veritati quam ad credendum visibilibus signis. Sed licet Christus miracula non fecisset, ipse tamen verus Deus existens, prima veritas erat. Ergo etiam si miracula non fecisset, adhuc erat ei credendum.

4. Praeterea, gratia unionis est major quam gratia gratum faciens per adoptionem. Sed miracula non sufficienter probant gratiam gratum facientem: quia, ut habetur Math. vii, 22, hinc qui Christo in iudicio dicunt: *Domine, in nomine tuo virtutes multas fecimus*; respondebitur: *Non novi vos*. Ergo multo minus miracula sufficient ad probandum gratiam unionis. Si ergo sine miraculis Christo homines credere non tenerentur, neque etiam miracula factis tenebantur credere dicenti se esse Deum: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod nullus tenetur ad hoc quod est supra vires suas nisi per hunc modum quod sit sibi possibile. Credere autem est super potentiam hominis naturalem, unde ex dono Dei provenit, secundum illud Apostoli ad Ephes. ii, 8: *Gratia vobis datur per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est*; et ad Philippenses i, 29, dicit: *Vobis datum est non solum ut in Iesum credatis, sed ut pro ipso patiamini*. Homo ergo tenetur credere secundum hoc quod adjuvatur a Deo aliquis ad credendum. Adjuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Joannis vi, 45: *Quis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*; et ad Roman. viii, 30: *Quos praedestinavit, hos et vocavit*. Secundo per doctrinam et praedicationem exteriorem, secundum illud Apostoli ad Rom. x, 17: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. Tertio per exteriora miracula; unde dicitur I Corinth. xiv, quod signa data sunt infidelibus, ut scilicet per ea provocentur ad fidem. Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctori legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere, sicut Isaias (cap. i, 5) de se dicit: *Domine Deus operari mihi aures; ego autem non contradico, retrorsum non abii*; sicut de quibusdam dicitur Act. vii, 51: *Vos semper Spiritui sancto resistitis*.

Ad primum ergo dicendum, quod inter illa opera quae Christus in hominibus fecit, annumerari etiam debet vocatio interior, qua quosdam attraxit; sicut Gregorius dicit in quadam homilia, quod Christus per misericordiam Magdalenam traxit interiori, qui etiam per clementiam suscepit foris. Annumerari etiam debet ejus doctrina, cum etiam ipse dicat: *Si non venissem, et locutus es non fuisset, peccatum non haberent*.

Ad secundum dicendum, quod Christus poterat se ostendere esse legislatorem non solum faciendo visibilia miracula, sed etiam per auctoritatem Scripturae, et per interiorem instinctum.

Ad tertium dicendum, quod interior instinctus, quo Chri-

stus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem primas veritatis, quae interiori hominem illuminat et docet.

Ad quartum dicendum, quod miracula visibilia sunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei; unde dicitur Marci ult., xx, de Apostolis, quod *praedicaerunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis*. Non autem sunt miracula semper ad demonstrandum gratiam ejus per quem miracula fiunt; et ideo potest contingere quod alii per gratiam gratum facientem non habens, miracula faciat; sed hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quae nisi virtute divina fieri non possunt; sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossibile. Cum ergo Christus se Filium Dei diceret, et aequallem Deo, hanc ejus doctrinam comprobant miracula quae faciebat; et ideo ostendebatur Christus per miracula quae faciebat esse Deus. Petrus autem, licet eadem vel majora miracula faceret, non probatur esse Deus, sed per ea etiam probatur, quod Christus esset Deus; quia Petrus non praedicabat se ipsum, sed Jesum Christum esse Deum.

ARTICULUS VII.

Utrum pueri Judaeorum sint baptizandi invitis parentibus.
(2-2, quaest. 19, art. 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri Judaeorum sint baptizandi invitis parentibus. Majus enim est vinculum matrimoniale quam jus paterna potestatis; quia paterna potestas potest per hominem solvi, cum filius familias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Math. xix, 6: *Quos Deus conjunxit, homo non separet*. Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale; dicit enim Apostolus, I ad Corinth. vii, 15: *Quod si infidelis discedit, discedat; non enim servituti est subjectus frater aut soror in hujusmodi*; et Canon dicit quod *si conjux infidelis non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, quod alter conjugum non debet ei cohabitare*. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus paterna potestatis. Sic ergo infideles et Judaei non habent jus paterna potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Praeterea, magis debet homini subveniri contra periculum mortis aeternae, quam contra periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, et ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo

pueri Judaeorum et aliorum infidelium sint in periculo mortis aeternae si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant, videtur quod sint eis auferendi, et baptizandi, et in fide instruendi.

3. Praeterea, filii servorum sunt servi, et in potestate dominorum. Sed Judaei sunt servi regum et principum. Ergo et filii eorum. Reges ergo et principes habent potestatem de filiis Judaeorum facere quod voluerint. Nulla ergo esset injuria, si baptizarentur invitis parentibus.

4. Praeterea, quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non est ergo injustum, si pueri Judaeorum carnalibus parentibus auferantur, et Deo per baptismum consecrentur.

5. Praeterea, baptismus est efficacior ad salutem quam praedicationis, quia per baptismum statim tollitur peccati macula et reatus poenae, et aperitur janua coeli. Sed si periculum sequatur ex defectu praedicationis, imputatur ei qui non praedicaavit, ut habetur Ezech. iii et 33, de eo qui videt gladium venturum, et non insouent tuba. Ergo multo magis, si pueri Judaeorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui poterunt baptizare et non baptizaverunt.

Sed contra, nemini faciendus est injuria. Fieret autem Judaeis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia aufereretur jus paternae potestatis in filios jam fideles. Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

Respondet dicendum, quod maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda, quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet; unde magis est standum consuetudini Ecclesiae quam vel auctoritati Augustini vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris. Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit quod Judaeorum filii invitis parentibus baptizarentur, quantum fuerint retroactis temporibus multi catholici principes potestissimi, ut Constantinus, Theodosius, et alii plures, quibus in miliares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Silvester Constantinus, et Ambrosius Theodosius, qui nullo modo praetermississent eis esse impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculum videtur hanc assertionem de-novo inducere, ut praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam Judaeorum filii invitis parentibus baptizantur.

Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes baptismum susceperint; postmodum cum ad perfectam aetatem pervenerint, de facili possent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt; quod verteret in fidei de-

trimentum. Alia vero ratio est, quia repugnat justitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spiritali utero. Quamdiu enim usum rationis non habet puer, non differt quantum ad ea quae agi, ab animalibus irrationalibus. Unde sicut boves vel equos iure gentium vel civili est possessoris, ut utatur eo cum voluerit, sicut proprio instrumento; ita de iure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris; unde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam haberet usum liberi arbitrii, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest quantum ad ea quae sunt juris divini vel naturalis, sibi ipsi providere; et tunc est indelicendus ad fidem non coactione, sed persuasione; et potest etiam invitis parentibus consentire fidei et baptizari; non autem antequam habeat usum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod salvabantur in fide parentum: nec quod datur intelligi, quod ad parentes pertinet providere filiis de sua salute, praecipue antequam habeant usum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum liberi arbitrii, et uterque potest invito altero fidei assentire; sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis; sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

Ad secundum dicendum, quod a temporali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis; puta, si aliquis a suo iudice condemnatur ad mortem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet irrumperere ordinem juris naturalis, quo filius est sub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis aeternae.

Ad tertium dicendum, quod Judaei sunt servi principum servitute civili, quae non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoscere potest; unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curae naturaliter subiacet; et secundum eorum dispositionem sunt circa ipsum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod sequitur ex praedicatione omissa, nulli imminet nisi ei cui est commissum praedicationis officium; unde in Ezech. xxxiii, 7, praemittit:

Speculatorem dei te filius Israel; providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis pertinet ad parentes eorum; unde eis imminet periculum propter subtractionem sacramentorum, si eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

ARTICULUS VIII.

Utrum propter consuetudinem aliqui deobligentur a jure reddendi decimas. (2-2 quaest. 89, art. 1; et art. 131, istius libri.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod propter consuetudinem aliqui deobligentur a jure reddendi decimas. Magis enim est accipere decimas quam non dare. Sed propter consuetudinem in aliquibus terris aliqui milites accipiunt decimas, et hoc ab Ecclesia toleratur. Ergo multo magis propter consuetudinem aliqui deobligentur ut decimas non solvant, neque solvere teneantur.

Sed contra, jus divinum non aboletur per dissuetudinem. Sed decimae debentur de jure divino. Ergo per dissuetudinem non aboletur jus reddendi decimas; tenentur ergo homines reddere decimas, contra consuetudinem non obstante.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt de jure positivo, per dissuetudinem abolentur; ea vero quae sunt a jure naturali vel de jure divino, nulla dissuetudine aboleri possunt. Nulla enim dissuetudine fieri potest ut sit licitum furari vel moechari.

Est ergo considerandum ad propositam quaestionem, utrum dare decimas sit de jure divino, vel de jure positivo humano. Jus autem divinum in novo et in veteri testamento continetur. Et quidem non apparet in novo testamento aliquod praecipuum datum de decimis solvendis, in doctrina, dico evangelica vel apostolica. Quod enim dicitur Matth. xxiii, 23, de solutione decimarum: *Haec oportuit facere, et illa non omittere*, et quod dicit Phariseus, Luc. xviii, 12; *Decimas de omnibus quae possideo*, magis videtur ad statum veteris testamenti pertinere, quam observatiae novi testamenti formam imponere.

In veteri autem testamento triplex genus praecipiorum erat. Quaedam enim erant praecipua moralia, quaedam judicialia, quaedam caeremonialia. Praecipua moralia sunt indita naturali rationi, ad quae homines omni tempore obligantur, ut *Honora patrem et matrem, Non moechaberis, Non furum facies*, et similia. Praecipua autem judicialia sunt per quae judicia exercebantur; puta, si quis furaretur unam ovem, redderet quatuor; et hujusmodi praecipua non sunt indita rationi

naturali; non enim ratio naturalis habet quod ille qui furatur ovem, magis reddat quatuor quam tres vel unam; sed tamen per hujusmodi praecipua determinatur morale praecipuum. Habet enim ratio naturalis quod ille qui furatur, debeat puniri; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per praecipuum judiciale. Praecipua autem caeremonialia veteris legis sunt quae pertinent ad observantiam divini cultus, et sunt ordinata ad figurandum aliquid futurum, sicut immolatio agni paschalis figurabat occisionem Christi.

Est ergo considerandum, utrum praecipuum de decimis persolvendis sit morale, vel judiciale, vel caeremoniale. Si enim morale est, ad hoc omnes tenentur, et omni tempore, nulla obstante contraria consuetudine. Sed hoc non videtur; quia ratio naturalis non dicit magis quod homo ministris Dei det decimam quam undecimam vel nonnam partem fructuum. Si autem sit praecipuum judiciale, non tenentur ad decimas dandas, sicut non tenentur omnes ad iudicandum secundum iudicia in lege veteri scripta; quia illa judicialia praecipua sunt specialiter illi populo data consideratis conditionibus ejus; non enim eadem omnibus expediunt. Si autem sit praecipuum caeremoniale, non solum non obligaret, sed etiam observatum induceret in peccatum, peccaret enim, si quis agnum paschalem immolaret; quia post adventum veritatis cessaverunt figurae.

Dicendum est ergo, sicut antiqui magistri dixerunt, quod quaedam praecipua legis sunt pure moralia, ut *non occides, Non furum facies*; quaedam autem pure sunt caeremonialia, ut immolatio paschalis agni et circumcisio; quaedam autem sunt media, secundum aliquid caeremonialia; sicut praecipuum de observatione sabbati est morale quantum ad hoc quod aliquod tempus quieti deputetur ad vacandum divinis, hoc enim ratio naturalis habet; sed quod dies septimus sit deputatus, hoc est ex determinatione Dei propter aliquam figuram, unde hoc est caeremoniale. Sic ergo praecipuum de decimis persolvendis est quidem secundum aliquid morale, ut scilicet qui pro toto populo divino obsequio vacant, stipendiis populi sustententur, sicut et qui in aliis officiis reipublicae servant, a populo sustentantur; et secundum hunc modum proponitur hoc praecipuum in novo testamento; dicit enim Dominus Matt. x: *Dignus est operarius cibo suo*; et Apostolus dicit, I ad Corinth. ix, 14: *dominus ordinavit ut qui Evangelium enuntiant de Evangelio vivant; et qui altari deserviant, de altari vivant*. Sed quantum ad determinatum numerum decimae non est de jure naturali, neque est praecipuum morale, sed est caeremoniale, in quantum refertur ad figurandum aliquid circa Christum: vel etiam est judiciale secundum convenientiam ad illum populum, in quo, quia erat multitudo ministrorum, tali taxatione opus erat ad ministrorum

Dei sustentationem. Sic ergo hoc commune, quod est providere ministris Dei in necessariis vitae, est de jure naturali existens. Ad quemlibet autem principem qui potest leges condere, pertinet jus naturale commune per jus positivum determinare: nihil enim est aliud jus positivum, quam determinatio juris naturalis: sicut jus naturale habet quod malefactor puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc determinatur per jus positivum. Quis ergo Ecclesiam habet potestatem condendi legem in his quae pertinent ad cultum Dei, potuit per Ecclesiae statutum taxari quantitatem eorum quae sunt danda ministris Dei a populo. Et ut esset quaedam consonantia novi et veteris testamenti, statuit Ecclesia ut taxatio veteris testamenti servaretur etiam in novo. Unde omnes tenentur ad decimas, velint nolint. Posset autem Ecclesia statuisse, si causa subesset, vel in majori vel in minori numero; puta quod daretur octava, vel duodecima, sicut et quod datur decima.

Patet ergo quod nulla consuetudo contraria solvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia haec obligatio fundatur supra jus divinum, et supra jus naturale: unde semper tenentur homines reddere decimas, si Ecclesia exigat, etiam contraria consuetudine non obstante. Et in terris in quibus est consuetudo quod decimas solvantur, ipsa consuetudo quasi expostulat decimas; unde peccat qui non redderet. Sed in terris in quibus non est consuetudo communitatis quod decimae dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia remittere dum dissimulat; et ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando; durum enim esset dicere, quod omnes homines Italiae et orientalium partium dampnarentur, qui decimas non solvunt. Et hujusmodi argumentum possumus ab Apostolo accipere, cui cum deberentur necessaria victus ab his quibus praedicabat, tamen non accipiebat; nec tamen peccabant qui ei non dabant; alioquin male cum eis agisset non accipiendo, praesertim cum ipse dicat Act. xx. 27. *Non enim subterfugi quominus annuntiarem vobis omnia consilia Dei;* et ideo Apostolus non exigebat quod sibi debebatur ne daretur aliquod offendiculum Evangelio, ut ipse ibi dicit; unde non bene fierent rectores Ecclesiarum, si in terris illis decimas exigere in quibus non est consuetudo dari, si probabiliter crederent quod ex hoc scandalum nasceretur.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicens, quod milites qui accipiunt decimas in aliquibus terris, non habent jus accipiendi decimas: hoc enim jus est spirituale debitum ministris Dei, unde non cadit in laicam personam. Sed res illo temporales quae a jure exiguntur, ex concessione Ecclesiae datae sunt aliquibus militibus propter aliqua servitia quae fecerunt Ecclesiae; sicut et Ecclesia potest remittere ipsos fructus qui

debentur pro decima; non tamen remittit jus exigendi decimas, nec tollit debitum reddendi.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad virtutes circa res humanas; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus; 2^o utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditae.

ARTICULUS IX.

Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia — (2-2 quaest. 104, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. Dicitur enim Deuteronom. xxi. 18: *Si genuerit homo filium contumacem et protervum, qui non audit patris aut matris imperium..... lapidibus eum obruet populus civitatis.* Sed poena talis non infligitur, nisi graviter peccaret non obedendo. Ergo filii tenentur obedire parentibus carnalibus per omnia.

2. Praeterea, Apostolus dicit ad Colossen. iii. 20: *Filii obedite parentibus per omnia.*

3. Praeterea, praecipua moralia affirmativa quamvis non ad semper obligent, tamen nunquam contrarium facere licet. Sed praecipuum morale affirmativum est de honoratione parentum. Ergo non licet irreverentem esse parenti; quod esset, si ejus mandato non obediretur. Tenetur ergo filius in omnibus parentibus obedire.

Sed contra, non minus obediendum est patribus spiritualibus quam carnalibus, sed magis, ut habetur per Apostolum ad Heb. xii. Sed patribus spiritualibus non tenentur subditi obedire in indifferentibus: religiosi enim qui obedientiam profitentur, non tenentur obedire suis praelatis, nisi in his quae sunt secundum regulam, ut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Praecepto. Ergo nec parentibus carnalibus filii tenentur in indifferentibus obedire.

Respondio dicendum quod, cum obedientia praelato debeat, ad illa extenditur debitum obedientiae ad quae extenditur jus praelationis. Habet autem pater carnalis jus praelationis in filium primo quidem quantum ad domesticam conversationem. Sic enim est paterfamilias in domo sicut rex in regno; unde sicuti subditi regis tenentur obedire regi in his quae pertinent

ad gubernationem regni; ita etiam filii et alii domestici tenentur obedire patriarchis in his quae pertinent ad dispensationem domus. Secundo quanto ad morum disciplinam; unde Apostolus dicit ad Heb. xii. 9: *Patres quidem carnis nostrae habuimus eruditores, et obtemperabamus eis.* Debet enim pater filio non solum educationem, sed etiam disciplinam, ut Philosophus dicit. In his ergo filius tenetur obedire patri carnali, et non in aliis.

Ad primum ergo dicendum quod loquitur ibi Moyses de imperio paterno quod pertinet ad disciplinam morum; unde ibidem dicitur: *Monita nostra audire contemnit, comensationibus vacat et luxuriae atque convitiis.*

Ad secundum dicendum, quod Apostolus dicit obediendum esse parentibus per omnia ad quae se jus praelationis extendit.

Ad tertium dicendum, quod non exhibet irreverentiam praecipienti, si non obedit ei in his in quibus obedire non tenetur.

ARTICULUS X.

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae emptori.
(2.2. quaest. 77. art. 3.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae emptori. Quia secundum leges civiles venditor et emptor se invicem decipere possunt. Nulla autem posset fieri deceptio, si venditor rei venditae vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

2. Sed dicebat, quod leges non loquuntur secundum forum conscientiae; sed quod nunc loquimur, est secundum forum contentiosum. — Sed contra, secundum Philosophum in ii Ethic. (cap. 1), intentio legislatoris est civem facere bonum. Quod ergo licet secundum leges, non est contrarium conscientiae.

1. Sed contra est, quia secundum leges civiles si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vicio. Ergo tenetur dicere vitium emptori.

2. Praeterea, Tullius dicit in libro de Officiis, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Huiusmodi autem est vitium rei venditae. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitium rei venditae.

Respondetur dicendum, quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur; sicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico sua bona largiatur; quamvis ad hoc non tenentur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur; scilicet quod reddat alicui quod justum est; nam actus iustitiae est ut reddatur alicui quod ei debetur. Et

ideo unusquisque venditor ad hoc tenetur ut iustam venditionem faciat; non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio iusto. Iustitia autem aequalitas quedam est, ut dicitur in v Ethic. cap. II. Est ergo iusta venditio, quando pretium acceptum ab habente aequatur rei venditae; iniusta autem, si non aequatur, sed plus accipiat. Si ergo vitium rei venditae faciat rem minus valere quam pretium impositum a venditore, iniusta erit venditio, unde peccat occultans vitium; si autem non faciat rem minus valere quam pretium impositum, quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non est iniusta; et forte esset sibi damnosum, si vitium diceret; quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret. Liberaliter tamen faceret, si damnum proprium contemneret ut satisfaceret voluntati alterius, licet ad hoc non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud dictum legis non habetur quod licitum sit simplici venditori decipere emptorem, et a converso; sed dicitur aliquid esse licitum secundum legem quod per legem non punitur, sicut secundum legem veterem libellus repudiis.

Ad secundum dicendum, quod praecipua legis sunt ductiva ad perfectam virtutem; tamen actus perfectae virtutis non cadunt sub praecipio legis humanae; sed prohibet quaedam graviora, ut gradum hominis retracti a malis per se ipsos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quaedam minora peccata, eis poenam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo; et de talibus est deceptio quae est inter vendentes et ementes; quia plurimi sunt qui volunt vili emere et care vendere, ut Augustinus dicit in lib. de Trin.

Ad illud vero quod primo in contrarium obijcit, dicendum, quod illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere, quam vendatur.

Ad secundum dicendum, quod ea ratione Tullius dicit quod vir bonus non tacet vitium rei venditae, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem; deceptio autem non est, si id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de peccatis; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o Utrum peccatum sit appetere praelationem; 2^o utrum peccatum sit praedicatori habere oculum ad rem temporalem

ARTICULUS XI.

Utrum appetere praelationem sit peccatum. — (2-2, quaest. 185, art. 1, 2; et art. 48, et 115, et 241, hujus lib.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum sit appetere praelationem. Non enim videtur quod possit appeti sine peccato id quod non fuit in statu naturae integrae, sed solum in statu naturae corruptae. Sed praelatio non fuit in statu naturae integrae, sed incepit esse post peccatum, quando dictum est mulieri (Gen. iii, 16): *sub viri potestate eris*. Ergo peccatum est praelationem appetere.

2. Praeterea, appetitus videtur esse de his quae pertinent ad statum futurae gloriae. Sed in futuro cessabit omnis praelatio, ut dicit quaedam Glossa, I, Corinth. xv. Ergo peccatum est appetere praelationem.

Sed contra est quod dicitur I ad Timoth. v, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*. Sed non est peccatum appetere illud cui debetur honor, qui non debetur nisi virtuti. Ergo non est peccatum appetere praelationem.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem solvit Augustinus, xix de Civit. Dei, ubi dicit, quod locus superior sine quo populus regi non potest, etsi administraretur ut decet, tamen indecenter appetitur: cuius ratio est, quia qui appetit praelationem, aut est superbus, aut injustus. Injustitia enim est quod aliquis velit sibi plus de honore accipere, aut de potestate, aut de aliis bonis, nisi sit majoribus dignus, ut dicitur in v Ethic. (cap. iii). Quod autem aliquis aestimet se esse magis dignum praelatione omnibus illis super quos praelationem accipit, superbiae et praesumptionis est. Unde patet quod quicumque praelationem appetit, aut est injustus aut superbus; et ideo nullus suo appetitu debet ad praelationem pervenire, sed solum Dei iudicio, secundum illud Apostoli ad Heb. v, 4: *Nemo sibi assumit honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aarao*. Potest tamen aliquis licite appetere se esse dignum praelatione, vel opera boni praelati, pro quibus debetur honor. Unde patet responsio ad ultimum.

Prima vero duae rationes non recte concludunt, quia etiam ea quae non fuerunt in statu innocentiae nec erunt in statu gloriae, possunt licite appeti, sicut subijci, poenitere, et alia hujusmodi: quamvis praelatio quantum ad aliquid fuisset in statu innocentiae, et futura sit in statu gloriae; scilicet quantum ad superioritatem gradus, et quantum ad gubernationem vel regimen, non autem quantum ad coactam servitutem.

ARTICULUS XII.

Utrum sit peccatum praedicatori habere oculum ad temporalia. — (2-2, quaest. 100, art. 3, ad 2; quaest. 180, art. 4 ad 4.)

Ad secundum sic procedebatur. Videtur quod peccatum sit praedicatori habere oculum ad temporalia. Dicitur enim Luc. xii, 31: *Quaerite primo regnum Dei*; Glossa, *id est bona aeterna et haec omnia adficientur vobis*; Glossa: *etiam non quaerentibus*. Ergo non licet praedicatori habere oculum ad terrena.

Sed contra est quod dicitur I Cor. xix, 10: *Debet qui arat, in spe arare*; Glossa: *stipendiorum temporalium*. Ergo licet praedicatori, de quo ibi loquitur, habere oculum ad terrena.

Respondeo dicendum, quod habere oculum ad terrena contingit dupliciter. Uno modo sicut ad mercedem vel praemium; et sic praedicatori non licet habere oculum ad terrena, quia sic fieret Evangelium venale. Alio modo sicut ad stipendia pro necessitate sustentationis vitae; et sic licet habere praedicatori oculum ad terrena; unde I ad Timoth. v, super illud, *Qui bene praesunt presbyteri*, ecc. dicit Glossa Augustini: *Necessitatis est accipere unde vivitur, caritatis est praebere; non tamen venale est Evangelium pro his. Si enim sic vendunt magnam rem vili vendunt. Accipiant ergo sustentationem necessitatis a populo, mercedem dispensationis a Domino*. Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum fuit de poenis peccatorum; et primo de ipsis poenis; secundo de remissione poenarum. Circa primum quaesita sunt duo: 1^o utrum anima separata possit pati ab igne corporeo; 2^o utrum duorum qui eadem poena sunt digni, unus diutius moretur in purgatorio, quam alius. (R)

ARTICULUS XIII.

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. (Art. 61; et 4, dist. 44, quaest. 4, art.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima a corpore separata non possit pati ab igne corporeo. Quia, secundum Philosophum, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus

non tangit animam separatam a corpore, cum non habeat terminos corporales; quae autem se tangunt, habent ultima simul. Ergo anima separata non patitur ab igne corporeo.

2. Praeterea, illa quae patiuntur ad invicem, invicem converti possunt. Sed anima non potest converti in ignem corporeum, nec a converso. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

3. Praeterea, Bernardus dicit, quod nihil ardet in inferno nisi propria voluntas. Sed propria voluntas, cum sit quoddam spirituale, non potest esse materia ignis corporalis. Ergo anima a corpore separata non potest ab igne corporeo pati.

Sed contra est, quod dicitur Isa. ult., xxiv: *Ignis eorum non exstinguetur.*

Respondeo dicendum, quod pati multipliciter dicitur. Uno modo pati communiter dictum idem est quod recipere, secundum quod sentire et intelligere est quoddam pati; et hoc modo anima conjuncta corpori patitur a rebus corporeis sentiendo et intelligendo; sed an separata a corpore possit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quaestionis est, propter quasdam qui dicunt, quod anima separata a corpore, et etiam Angelus, potest accipere cognitionem a rebus sensibilibus. Sed si etiam haec opinio esset vera, tamen pati sentiendo et intelligendo est periculi, non puniri, nisi forte per accidens, in quantum id quod sentitur vel intelligitur, repugnat voluntati; sed ipsum sentire vel intelligere secundum se consideratum poenale non est. Alio modo dicitur pati propria loquendo secundum contrarietatem agentis ad patiens; prout scilicet pati dicitur, cum aliquid nobis advenit quod est contrarium naturae vel voluntati nostrae; et secundum hoc infirmitas et tristitia passiones dicuntur. Et haec quidem passio dupliciter esse potest. Uno modo per receptionem formae contrariae, sicut aqua patitur ab igne in quantum calefit, et per consequens diminuitur qualitas naturalis ejus: hoc modo separata anima non potest pati ab igne corporeo, quia nec calefieri potest nec desiccari, nec secundum formam aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari. Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a suo proprio impetu vel inclinatione; sicut si dicimus lapidem descendentem pati, cum impeditur ne deorsum perveniat: et sicut dicimus hominem pati cum desinetur vel ligatur ne vadat quo vult; et ita per modum ligationis ejusdem anima patitur ab igne corporeo, ut Augustinus dicit, xxi de Civit. Dei. Non enim hoc est contra naturam spiritus corpori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipsum. Daemones etiam per necromantiam potestate superiorum daemonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus; unde multo magis possunt spiritus alligari divina virtute igni cor-

porae, non ut dent vitam, sed ut accipiant poenam, sicut Augustinus dicit. Sed quia quod est minoris virtutis, non potest sua virtute ligare id quod est majoris virtutis; inde est quod nullum corpus potest ligare spiritum, qui est majoris virtutis, nisi aliqua superiori virtute; et propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam separatam non virtute propria, sed in quantum est instrumentum divinae justitiae vindicantis.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur secundum terminos quantitativos, sed magis contactu virtutis, non propriae, sed quam habet in quantum est instrumentum divinae justitiae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de passione, quae est per susceptionem formae contrariae.

Ad tertium dicendum, quod propria voluntas dicitur ardere in inferno, quia meretur ardorem.

ARTICULUS XIV.

Utrum aequali poena puniendi in purgatorio unus citius possit liberari quam alius.

Ad secundum sic procedebatur, i. Videtur quod duorum qui sunt digni aequali poena, unus non possit citius a purgatorio liberari quam alius. Judicium enim post mortem non est hominis, sed Dei, qui secundum veritatem judicat, ut dicitur ad Rom. ii. Sed contra veritatem judicaret, si uni eorum, qui sunt digni aequali poena, infligeretur gravior poena sensus quam alteri: dilatio autem gloriae est major poena quam acerbitas poenae sensus; quia, sicut dicit Chrysostomus super Matth., carere visione divina est major poena quam quaelibet poena sensibilis. Ergo unus eorum qui digni sunt aequali poena, non majorem dilationem gloriae patietur altero citius liberato.

2. Praeterea, malum, secundum Augustinum, dicitur quia nocet; nocet autem quod admittit bonum. Dilatio autem gloriae admittit majus bonum, scilicet bonum increatum. Ergo est majus malum; et sic idem quod prius.

3. Sed contra est quod Magister dicit in iv Sent., dist. 45, quod ille pro quo fiunt plura suffragia, citius a poenis purgatorii liberatur. Contingit autem quod pro uno eorum qui digni sunt aequali poena, fiunt plura suffragia quam pro alio. Ergo unus citius liberabitur.

4. Praeterea, in fine mundi inveniuntur aliqui cremabiles quaedam habentes, quorum dilatio a gloria non erit tam diuturna, sicut eorum qui modo cremabilia deferunt ad purgatorium, quia brevis mora erit inter mortem et resurrectionem,

ut Augustinus dicit. Ergo pari ratione et nunc eorum qui aequalia cremabilia deferunt, unus potest minus differri a gloria quam alius, et sic erit citius liberatus a poenis.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio fundatur supra virtutem suffragiorum, utrum scilicet suffragia facta pro aliquo, valeant illi solum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam aliis. Circa quod aliqui dixerunt, quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, si sint melius dispositi ad recipiendum suffragiorum virtutem: et ponunt exemplum, sicut si accendatur caryus in domo pro aliquo divite qui sit caecus, illuminat omnes in domo existentes, et forte alios magis illuminat, si habeant limpidiorem visum. Et secundum hanc opinionem, duorum qui ob aequales culpas in purgatorio decedunt, unus non potest citius liberari quam alter. Sed hanc opinionem non reputo veram; cujus ratio est, quia suffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum; et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo valet cuilibet in caritate existenti, secundum illud Psalm. cxviii. 63: *Particeps ego sum omnium mentium te, et custodientium mandata tua*. Alio modo secundum quod per intentionem alienius actus eius transferuntur in alterum; puta, si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur, ac si ille solveret pro quo solvitur. Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cujus radix est caritas; sed secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat: et talis valor attenditur in suffragiis, quae ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito poenae.

Et ideo dicendum est, quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt: et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia, citius liberatur a poena purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si aequalia peccata delulerunt. Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, in quantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quae ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valet suffragia, si sint majoris caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, per se loquendo, non debetur poena caritativae visionis divinae nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus retardatur a visione divina, hoc contingit per accidens; quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua poena, non possunt participare summam felicitatem, quae in visione

consistit. Justitia autem respicit poenam per se debitam peccato, non autem eam quae per accidens consequitur.

Per hoc patet responsio ad secundum.

Tertium concedimus, et quartum similiter. Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, praecedentibus tribulationibus praeparati. Poterit etiam fieri ut acerbitas poenae modici temporis recompenset diuturnitatem poenae in aliis.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum fuit de remissione peccatorum; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile; 2^o utrum crucisignatus qui moritur antequam iter arripiat transarmum, plenam habeat peccatorum remissionem.

ARTICULUS XV.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. — (2-2 quaest. 14, art. 3, et quaest. 118, art. 5, ad 3; et de Malo, quaest. 11, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Una est enim dignitas et majestas Patris et Filii et Spiritus sancti. Sed peccatum in Filium non est irremissibile; dicitur enim Matth. xii. 31: *Quicumque verbum contra Filium hominis dixerit, remittetur ei*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod ibidem dicitur: *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*.

Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum tripliciter aliqui sunt locuti.

Doctores enim ante Augustinum intellexerunt peccatum in Spiritum sanctum esse blasphemiam dictam contra Spiritum sanctum, aut opera ejus, vel etiam contra Divinitatem Dei Patris aut Filii, quia etiam Pater et Filius, communiter sumendo Spiritus sanctus est, quia *Deus spiritus est*, ut dicitur Joan. iv. 24. Peccatum autem in Filium hominis intelligunt blasphemiam in Christum secundum humanam naturam. Et utroque modo peccabant Judaei in Christum. Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quae per Spiritum sanctum et virtute sane Divinitatis faciebat, principi daemoniorum attribuendo.

ut Augustinus dicit. Ergo pari ratione et nunc eorum qui aequalia cremabilia deferunt, unus potest minus differri a gloria quam alius, et sic erit citius liberatus a poenis.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio fundatur supra virtutem suffragiorum, utrum scilicet suffragia facta pro aliquo, valeant illi solum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam aliis. Circa quod aliqui dixerunt, quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, si sint melius dispositi ad recipiendum suffragiorum virtutem: et ponunt exemplum, sicut si accendatur careus in domo pro aliquo divite qui sit caecus, illuminat omnes in domo existentes, et forte alios magis illuminat, si habeant limpidiorem visum. Et secundum hanc opinionem, duorum qui ob aequales culpas in purgatorio decedunt, unus non potest citius liberari quam alter. Sed hanc opinionem non reputo veram; cujus ratio est, quia suffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundat in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum; et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo valet cuilibet in caritate existenti, secundum illud Psalm. cxviii. 63: *Particeps ego sum omnium mentium te, et custodientium mandata tua*. Alio modo secundum quod per intentionem alienius actus eius transferuntur in alterum; puta, si aliquis pro altero solvat aliquod debitum, pro eodem habetur, ac si ille solveret pro quo solvitur. Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cujus radix est caritas; sed secundo modo opus unius valet alteri per modum satisfactionis, prout unus pro altero satisfacere potest, si hoc intendat: et talis valor attenditur in suffragiis, quae ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito poenae.

Et ideo dicendum est, quod suffragia per istum modum non valent nisi illis pro quibus fiunt: et secundum hoc, si pro aliquo fiunt multa suffragia, citius liberatur a poena purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam si aequalia peccata delulerunt. Concedendum tamen est, quod suffragia pro uno facta omnibus valent, in quantum scilicet omnes qui sciunt, gaudent ex caritate de bonis quae ex caritate fiunt; et secundum hoc verum est quod illis pro quibus non fiunt, plus valet suffragia, si sint majoris caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccato veniali, cum non habeat aversionem a Deo, per se loquendo, non debetur poena carentiae visionis divinae nec simpliciter nec ad tempus; sed quod ad tempus retardatur a visione divina, hoc contingit per accidens; quia scilicet quamdiu digni sunt aliqua poena, non possunt participare summam felicitatem, quae in visione

consistit. Justitia autem respicit poenam per se debitam peccato, non autem eam quae per accidens consequitur.

Per hoc patet responsio ad secundum.

Tertium concedimus, et quartum similiter. Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, praecedentibus tribulationibus praeparati. Poterit etiam fieri ut acerbitas poenae modici temporis recompenset diuturnitatem poenae in aliis.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum fuit de remissione peccatorum; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile; 2^o utrum crucisignatus qui moritur antequam iter arripiat transarmum, plenam habeat peccatorum remissionem.

ARTICULUS XV.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile. — (2-2 quaest. 14, art. 3, et quaest. 118, art. 5, ad 3; et de Malo, quaest. 11, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Una est enim dignitas et majestas Patris et Filii et Spiritus sancti. Sed peccatum in Filium non est irremissibile; dicitur enim Matth. xii. 31: *Quicumque verbum contra Filium hominis dixerit, remittetur ei*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est quod ibidem dicitur: *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro*.

Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum tripliciter aliqui sunt locuti.

Doctores enim ante Augustinum intellexerunt peccatum in Spiritum sanctum esse blasphemiam dictam contra Spiritum sanctum, aut opera ejus, vel etiam contra Divinitatem Dei Patris aut Filii, quia etiam Pater et Filius, communiter sumendo Spiritus sanctus est, quia *Deus spiritus est*, ut dicitur Joan. iv. 24. Peccatum autem in Filium hominis intelligunt blasphemiam in Christum secundum humanam naturam. Et utroque modo peccabant Judaei in Christum. Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quae per Spiritum sanctum et virtute sane Divinitatis faciebat, principi daemoniorum attribuendo.

Secundo autem modo contra eum peccabant, dicendo: *Eccc homo corax, polator vini et publicanorum amicus*, ut dicitur Matth. xi, 19. Hanc ergo secundam blasphemiam dicit remissibilem, quia habebant aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in Christo videbant; aliam vero blasphemiam dicit irremissibilem, quia nullam excusationem habebant videntes manifesta indicia Spiritus sancti et Divinitatis. Propter hoc, secundum Chrysostomum, perseverantibus non fuit remissa haec blasphemia neque in hoc saeculo neque in futuro: quia in hoc saeculo puniti sunt pro ea per Romanos, et in futuro cruciabantur in inferno.

Secundum Augustinum vero, Spiritui sancto, qui est caritas Patris et Filii, attribuitur remissio peccatorum. Ille ergo contra Spiritum sanctum peccat, vel blasphematur, vel verbum dicit corde, ore aut opere, qui hoc agit per impoenitentiam usque ad finem vitae suae, ut non fiat ei remissio peccatorum: et tunc planum est quod hoc peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro.

Doctores vero moderni dixerunt, quod quia Patri attribuitur potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas; peccatum ex infirmitate est peccatum in patrem, peccatum ex ignorantia est peccatum in Filium, peccatum ex certa malitia est peccatum in Spiritum sanctum. Quia ergo ignorantia vel infirmitas excusat peccatum vel in toto vel in parte, dicunt, quod peccatum in Patrem vel in Filium remittitur, quia vel totaliter culpa caret, vel culpa dimittitur; malitia vero non excusat peccatum, sed aggravat; et ideo peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in toto neque in parte; quia non habet in se aliquam rationem veniae, per quam diminuat culpa; et si aliquando remittatur, hoc magis est ex misericordia Dei remittentis, qui etiam morbo incurabiles curat, quam ex remissibilitate peccati.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum cruce signatus moriens ante susceptum iter, habeat plenariam indulgentiam peccatorum. — (4. dist. 29; quaest. 1. art. 3, quaest. 3, ad 2, et art. 107.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cruce signatus qui moritur antequam iter arripat, habeat plenam indulgentiam peccatorum. Ad hoc enim quod indulgentia alicui valet, requiritur quod sit vere poenitens et confessus, ut continetur in littera papali. Sed cruce signatus decedens ante iter assum-

ptum, habet haec omnia quae requiruntur secundum formam litterae ad percipiendam plenam indulgentiam peccatorum. Ergo plene percipit eam.

2. Praeterea, solum Deus remittit peccatum quantum ad culpam. Cum ergo Papa dat indulgentiam omnium peccatorum, hoc non est referendum ad culpam, sed ad universalitatem poenarum. Ille ergo qui accipit crucem secundum formam litterae papalis, nullam poenam patietur pro suis peccatis; et eo statim evolvabit, plenam remissionem peccatorum consecutus.

3. Sed contra, Augustinus dicit in xv de Trinit. quod *non est idem abstrahere telum, est sanare vulnus*: telum enim peccati abstrahitur per remissionem peccati; vulnus autem sanatur per reformationem imaginis, quae quidem fit opera satisfactionis. Sed cruce signatus decedens ante iter arripit, nullum laborem sustinuit ad reformationem imaginis. Ergo nondum est sanatum vulnus; et sic non poterit ad gloriam statim pervenire antequam poenas purgatorii patiatur.

4. Praeterea, quilibet Sacerdos dicitur talibus verbis: *Ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis*. Si ergo cruce signatus decedens evolvaret, pari ratione quilibet alius a quoque sacerdote absolutus; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestio- nis, sicut supra dictum est, opus unius potest esse satisfactorium pro alio, ad quem per intentionem facientis refertur. Christus autem pro Ecclesia sua sanguinem suum fudit, et multa alia fecit et sustinuit, quorum aestimatio est infiniti valoris, propter dignitatem personae; unde dicitur Sapient. vii, 14, quod *infinitus est in illa thesaurus hominibus*. Similiter etiam et omnes alii Sancti intentionem habuerunt in his quae passi sunt et fecerunt propter Deum, ut hoc esset ad utilitatem non solum sui, sed etiam totius Ecclesiae. Totus ergo iste thesaurus est in dispensatione ejus qui praestit generali Ecclesiae; unde Petro Dominus claves regni caelorum commisit, Matth. xvi. Quando ergo utilitas vel necessitas ipsius Ecclesiae hoc exposcit, potest ille qui praestit Ecclesiae, de ista infinitate thesauri communicare alicui qui per caritatem fit membrum Ecclesiae, de praedicto thesauro quantum sibi visum fuerit opportunum, vel usque ad totalem remissionem poenarum, vel usque ad aliquam certam quantitatem; ita scilicet quod passio Christi et aliorum Sanctorum ei imputetur, de si ipse passus esset quantum sufficeret ad remissionem sui peccati, sicut contingit cum unus pro alio satisfacit, ut dictum est.

Ad hoc ergo quod indulgentia alicui valet, tria requiruntur. Primo causa pertinet ad honorem Dei, vel ad necessitatem aut utilitatem Ecclesiae. Secundo auctoritas in eo qui facit: Papa enim potest principaliter, alii vero in quantum

potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam, vel commissam, seu delegatam. Tertio requiritur ut sit in statu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult. Et haec tria designantur in littera papali. Nam causa conveniens designatur in hoc quod praefertur de subsidio Terrae sanctae; auctoritas vero in hoc quod fit mentio de auctoritate Apostolorum Petri et Pauli, et ipsius Papae; caritas autem recipientis, in hoc quod dicitur: *Omnibus vere poenitentibus et confessis*. Non dicit, et satisfaciens: quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed cedit in locum satisfactionis.

Est ergo dicendum in quaestione proposita, quod si secundum formam papalis litterae indulgentia concedatur accipientibus crucem in subsidium Terrae sanctae, cruce signatus statim habet indulgentiam, etiamsi decedat antequam iter arripiat; quia sic causa indulgentiae erit non iter, sed votum itineris. Si autem in forma litterae contineatur quod indulgentia detur his qui transferint ultra mare; ille qui decedit antequam transeat, non habet indulgentiae causam.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ultimo casu deficit in cruce signato decedente illud quod est principalius, scilicet indulgentiae causa.

Ad secundum dicendum, quod per auctoritatem solus Deus culpam remittit, sed ministerio etiam sacerdos, in quantum exhibet sacramentum remissionis peccati, puta in baptismo vel poenitentia; et tamen indulgentia non se extendit ad remissionem culpe, quia non est sacramentalis, unde non sequitur ordinem, sed jurisdictionem; potest enim et non sacerdos indulgentiam concedere, si sit ei commissum. Et ideo poena totaliter remittitur si causa subsit, non autem si causa desit.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio et est punitiva in quantum est actus vindictivae iustitiae, et est etiam medicativa, in quantum est quoddam sacramentale. Indulgentia ergo supplet locum satisfactionis, in quantum est punitiva; quia scilicet poena quam alius sustinuit, imputatur isti ac si ipse sustinisset, et ideo reatus poenae tollitur; sed non succedit in locum satisfactionis in quantum est medicativa, quia adhuc remanent pronitates ad peccandum derelictae ex priori peccato, ad quas sanandas necessarius est labor satisfactionis. Et ideo cruce signatis, dum vivunt, consulendum est ut non praetermittant satisfactionis opera, in quantum sunt praeservativa peccatis futuris, licet reatus poenae sit totaliter solutus. Nec ad hoc requiritur aliquis labor; quia sufficit labor passionis Christi. Morientibus autem non est necessaria huiusmodi praeservatio, sed solum liberatio a reatu poenae.

Ad quartum dicendum, quod verbum sacerdotis dicentis, *Absolve te ab omnibus peccatis tuis*, non refertur ad poenam,

sed ad culpam, cuius absolutioni ministerium impendit. Non potest autem aliquis absolvi ab una culpa, quin absolvatur ab omnibus. Poena vero potest totaliter dimitti, vel particulariter. Particulariter quidem in absolute sacramento poena dimittitur; totaliter vero in spirituali gratia indulgentiae: sicut etiam Dominus dicit Joan. viii, 11, mulieri adulterae: *Non te condemnabo; vade, et amplius noli peccare*.

JANIL
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
AL DE BIBLIOTECAS

QUODLIBETUM TERTIUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, de Angelis, de hominibus et de creaturis pure corporalibus. De Deo quaesitum est et quantum ad naturam divinam, et quantum ad naturam humanam assumptam. Circa divinam naturam quaesita sunt duo de potentia Dei: 1° utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma; 2° utrum possit facere quod idem corpus simul localiter sit in duobus locis.

ARTICULUS I.

Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma. — (1 part., quaest. 3, art. 2, quaest. 5, art. 2, ad 1; quaest. 66: art. 1 et art. 2.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere quod materia sit sine forma. Sicut enim materia secundum suum esse dependet a forma, ita accidens a subjecto. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potest facere quod materia sit sine forma.

Sed contra, Deus non potest facere contradictoria esse simul. Sed materiam esse sine forma implicat contradictionem, eo quod esse materiam importat actum, qui est forma. Non ergo Deus potest facere quod materia sit sine forma.

Respondeo dicendum, quod uniuscujusque rei virtus activa est aestimanda secundum modum essentiae, eo quod unumquodque agit in quantum est ens actu. Unde si in aliquo invenitur forma aliqua vel natura non limitata seu contracta, erit virtus ejus se extendens ad omnes actus vel effectus convenientes illi naturae; puta, si intelligeretur esse calor per se subsistens, vel in aliquo subjecto quod reciperet ipsum secundum totum ejus posse, sequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus et effectus caloris. Si vero aliquod subjectum non reciperet calorem secundum ejus totum posse, sed cum aliqua contractione et limitatione, non haberet virtutem activam respectu omnium actuum vel effectuum caloris. Cum autem Deus sit ipsum esse subsistens, manifestum est quod natura essendi convenit Deo infinite absque omni limitatione et contractione; unde ejus virtus activa se extendit infinite ad totum

ens, et ad omne id quod potest habere rationem entis. Illud ergo solum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; et hoc non propter defectum divinae potentiae, sed quia ipsum non potest esse ens, unde non potest fieri. Repugnat autem rationi entis non ens simul et secundum idem existens: unde quod aliquid simul sit et non sit, a Deo fieri non potest, nec aliquid contradictionem includens; et de hujusmodi est materiam esse in actu sine forma. Omne enim quod est actu; vel et ipse actus, vel est potentia participans actum: esse autem actu repugnat rationi materiae, quae secundum propriam rationem est ens in potentia. Rationitur ergo quod non possit esse in actu nisi in quantum participat actum: actus autem participatus a materia nihil est aliud quam forma; unde idem est dictum, materiam esse in actu, et materiam habere formam. Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod accidens secundum suum esse dependet a subjecto sicut a causa sustentante ipsum. Et quia Deus potest producere omnes actus secundarum causarum absque ipsis causis secundis, potest conservare in esse accidens sine subjecto. Sed materia secundum suum esse actualis dependet a forma in quantum forma est ipse actus ejus; unde non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit facere idem corpus esse simul localiter in duobus locis. — (1 part., quaest. 67, art. 2; et cont. Gent. 3, cap. 101 et 102.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus possit facere unum corpus simul esse localiter in duobus locis. Difficilius enim est quod haec substantia mutetur in illam substantiam, quam quod hoc accidens mutetur in illud accidens. Sed in sacramento altaris, ex hoc quod divina virtute substantia panis, remanentibus ejus dimensionibus, secundum quas commensuratur loco, convertitur in substantiam corporis Christi, sequitur quod idem corpus Christi sit non localiter secundum commensurationem propriarum dimensionum; sed sacramentaliter, in pluribus locis simul. Ergo potest facere quod convertatur dimensio hujus corporis in dimensionem alterius corporis; et sic erit idem corpus localiter in duobus locis simul.

Sed contra, omnia duo loca distinguuntur ad invicem secundum aliquam loci contrarietatem, quae sunt sursum et deorsum,

ante, retro, dextrum et sinistrum. Sed Deus non potest facere quod duo contraria sint simul; hoc enim implicat contradictionem. Ergo Deus non potest facere quod idem corpus localiter sit simul in duobus locis.

Respondeo dicendum, quod aliquod corpus esse localiter in aliquo loco, nihil est aliud quam corpus circumscribi et comprehendi a loco secundum commensurationem propriarum dimensionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita est in ipso loco, quod nihil ejus est extra locum illum: unde ponere quod sit localiter in hoc loco, et tamen sit in alio loco, est ponere contradictoria esse simul. Unde, secundum praemissa, hoc a Deo fieri non potest.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod difficiliss est hoc accidens, mutari in illud accidens quam hanc substantiam mutari in illam substantiam; tum quia duae substantiae conveniunt in subiecto materiali, quod est pars essentialis utriusque substantiae; tum quia substantia habet individuationem per se ipsam; accidens vero non est individuable per se ipsum, sed per subiectum; unde non potest ei convenire quod hoc accidens converteretur in hoc accidens. Dato tamen quod haec dimensio converteretur in illam dimensionem, non sequitur quod idem corpus esset in duobus locis simul, sed in uno tantum: quia sicut postquam substantia panis conversa est in substantiam corporis Christi, jam non sunt ibi duae substantiae, sed una tantum; ita etiam si haec dimensio hujus corporis converteretur in illam dimensionem alterius corporis, jam non erunt duae dimensiones, sed una tantum: et sic non commensuraretur diversis locis, sed uni tantum.

QUAESTIO II.

Deinde quaesitum est de Deo quantum ad humanam naturam assumptam; et circa hoc quaesita sunt tria: 1^o quantum ad animam; utrum scilicet anima Christi sciat infinita: 2^o quantum ad corpus; utrum scilicet oculus Christi post mortem dicatur aequivoce oculus, vel mirrore; 3^o quantum ad actum conjuncti, qui est comestio; utrum scilicet post resurrectionem Christus vere comedit incorporando sibi cibum.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi possit scire infinita. — (3 part., quaest. 10, art. 3; et opusc. 3, cap. 32.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non possit scire infinita. Nullum enim donum creatum, cum sit

finitum, potest elevare creaturam ad idem quod est proprium Dei, quia tale est infinitum. Sed gratia unionis est donum creatum; cognoscere autem infinita est proprium Dei, cuius sapientiae non est numerus. Ergo anima Christi per gratiam unionis non potest elevari ad cognoscendum infinita.

2. Praeterea, Dionysius, cap. II caelest. Hier., ponit tria sibi proportionata, quae sunt substantia, virtus, et operatio. Sed substantia animae Christi non potest esse infinita; ergo neque virtus ejus neque operatio potest esse infinita, ut infinita cognoscat.

3. Sed contra, intellectus animae Christi non est minor quam voluntas ejus. Sed meritum Christi, quod est actus voluntatis animae ejus, est infinitum, quia fuit sufficiens ad infinitorum peccatorum abolitionem; est enim propitiatio pro peccatis totius mundi, ut dicitur I Joan. I. Ergo et actus intellectus animae Christi potest esse infinitus, ut infinita cognoscat.

Respondeo dicendum, quod hic est opus multiplex distinctione. Primo enim considerandum est quod infinitum potest dici et secundum formam et secundum materiam. Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur. Finitur autem et materia per formam, in quantum materia, quae est in potentia ad diversas species, determinatur ad unam speciem per formam; et forma per materiam, in quantum forma speciei, quae nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita et forma sine materia; et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta aliquo materiali, non habet permutationem alicujus potentiae, sed est purus actus subsistens; ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoscitur per formam, et secundum quod est in actu; ideo infinitum secundum materiam est secundum se ignotum, ut dicitur in 3. Phys. (text. com. 56). Infinitum autem secundum formam est secundum se notissimum, sed quoad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem. Et quia quantitas est dispositio materiae, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam in assumendo unum post alterum; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis in post, assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem.

Item considerandum est, quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum simpliciter, et aliquid secundum quid. Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem, est infinitum secundum quid; si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum simpliciter. Similiter si intelligatur forma alicujus

speciei esse non in materia, ut Platonici posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad individua illius speciei; tamen erit finita, in quantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita, quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei.

Item considerandum est, quod duplex est scientia. Una dicitur scientia visionis, per quam cognoscuntur ea quae sunt, erunt, vel fuerant. Alia simplicis notitiae, per quam cognoscuntur ea, quae nec sunt nec erunt nec fuerant, sed esse possunt.

Dicendum est, ergo, quod Deus cognoscendo suam essentiam, quia comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiae infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quae ipse facere potest, non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul. Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem eius: unde non potest cognoscere omnia quae Deus facere potest, et ideo non cognoscit infinita simpliciter; comprehendit autem anima Christi totam potentiam creaturae. In potentia autem creaturae sunt infinita non simpliciter, quia potentia creaturae non se extendit ad omnia quae Deus potest, sed secundum aliquod genus; sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones. Unde anima Christi scientia simplicis notitiae cognoscit infinita secundum quid, quae sunt in potentia creaturae.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primae duae rationes procedunt de cognitione infinitorum simpliciter.

Ad tertium dicendum, quod voluntas animae Christi est virtus finita simpliciter, sicut et intellectus eius; meritum autem Christi habet infinitatem ex dignitate, in quantum scilicet est meritum Dei et hominis.

ARTICULUS IV.

Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce.
(3. part. quaest. 59, art. 4. et 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod oculus Christi post mortem non fuerit aequivoce oculus. Corpus enim Christi et quaelibet partium eius substantificatur per hypostasim Verbi. Sed hypostasis Verbi Dei mansit unita corpori Christi et partibus eius post mortem. Ergo fuit idem secundum substantiam corpus Christi post mortem et ante, secundum totum et secundum omnes partes eius; non ergo oculus Christi fuit aequivoce oculus post mortem.

2. Praeterea, philosophi loqui non noverunt nisi de homine

puro. Sed Christus non fuit purus homo, sed homo et Deus. Ergo quod Philosophus dicit, oculum hominis mortui esse aequivoce oculum, non habet locum in Christo.

Sed contra, Christus est univoce homo cum aliis hominibus; et mors ejus fuit vera, sicut et aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cujuslibet hominis mortui aequivoce oculus dicatur; videtur quod etiam oculus Christi post mortem sit aequivoce oculus.

Respondeo dicendum, quod aequivoce et univoce dicitur secundum definitivam rationem eandem, vel non eandem. Ratio autem definitiva cujuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis; unde remota anima rationali, non potest remanere homo univoce, sed aequivoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus quod est in toto; nam sicut anima se habet ad totum corpus, ita pars animae se habet ad partem corporis, ut visus ad oculum, ut dicitur in II de Anima; unde separata anima a corpore, sicut non dicitur homo nisi aequivoce, ita nec dicitur oculus nisi aequivoce; et hoc indifferenter; sive praesupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt; sive non, ut magis videtur consensum veritati. Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, jam non remanet eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicitur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum et partes ejus secundum eandem rationem speciei, si anima non miraretur corpori ut forma; sed tunc sequeretur quod nec per unionem animae esset substantialis generatio, nec per separationem corruptio; quod quidem ponere in corpore Christi est haereticum. Dicit enim Damascenus in II lib.; quod corruptionis nomen duo significant; significat enim humanas has passiones, famem, sitim, laborem, clavorum perforationem, mortem, scilicet separationem animae a corpore, et quocumque talis; significat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compositum est, elementa, destructionem et dissolutionem, cujusmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait Propheta (Psalm. xv. 10): *Non dabis Sanctum tuum videre dyastorum*, id est destructionem. Incorruptibile autem secundum insipientem Julianum et Galenum corpus Domini dicere secundum primum corruptionis significatum ante resurrectionem, impium est. Si enim incorruptibile, non omision, scilicet essentialitatis, nobis; et non veritate facta sunt quae facta esse Evangelium ait; opinione, et non veritate salvati sumus. Sicut ergo Christus in triduo mortis propter separationem animae a corpore, quae est vera corruptio, non dicitur fuisse homo univoce, sed homo mortuus, ita nec oculus ejus in triduo mortis fuit univoce,

sicut oculus mortuus; et eadem ratio est de aliis partibus corporis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia dicitur dupliciter. Quandoque enim sumitur pro hypostasi; et sic verum est quod corpus Christi substantificatum mansit per hypostasim Dei Verbi; non enim per mortem soluta est unio Verbi neque ad animam neque ad corpus; et sic remanet simpliciter idem corpus numero secundum hypostasim sive suppositum, quod est persona Verbi. Alio modo accipitur substantia pro essentia vel natura; et sic corpus Christi substantificatur per animam sicut per suam formam, non autem per Verbum, quia Verbum non unitur corpori ut forma; hoc enim est haereticum, secundum haeresim Arii et Apollinaris, qui posuerunt Verbum esse in Christo loco animae. Sequeretur etiam quod esset unio Dei et hominis facta in natura, quod pertinet ad haeresim Eutychis. Sic ergo corpus Christi post mortem est simpliciter idem secundum substantiam quae est hypostasis, non autem secundum substantiam quae est essentia vel natura. Univocatio autem et aequivocatio non respicit suppositum, sed essentiam vel naturam, quam significant definitio.

Ad secundum dicendum, quod etsi Christus non sit purus homo, est tamen verus homo, et mors eius fuit vera mors; unde quicquid est verum de homine in quantum est homo, et de morte hominis, totum est verum de Christo et de morte eius.

ARTICULUS V.

Utrum Christus post resurrectionem vere comedit cibum sibi incorporando. — (3 part., quaest. 55, art. 4, corp.; et ad 1, quaest. 54, art. 2, ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Christus post resurrectionem vere comedit cibum sibi incorporando. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. LXXXIIII Quaestionum, si fallit, veritas non est; unde nulla fictio decet Christum qui est veritas. Esset autem fictio, si non vere sibi cibum incorporaret, quem ipse comedere videbatur. Vere ergo comedit incorporando sibi cibum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, quod Christus, etsi gustavit cibum post resurrectionem, sed non lege naturae, sed dispensationis modo, veritatem credere faciens resurrectionis, et quod haec eadem caro est quae passa est et resurrexit.

Respondendo dicendum, quod aliquid dicitur esse verum dupliciter: uno modo veritate significationis; alio modo veritate

naturalis speciei; sicut vox est vera veritate significationis, quando significat esse quod est; veritas autem naturalis speciei dependet ex principis speciei, non autem ex effectibus, vel ex his quae quocumque modo consequuntur; unde vox dicitur vera veritate naturalis speciei, quando formatur debitis instrumentis, et ex ore animalis profertur cum quadam imaginatione, etiamsi a nullo audiat, quod est effectus consequens vocem. Leguntur autem in Scripturis absque necessitate et Angeli comedis, et Christus post resurrectionem; et utraque comestio fuit vera, ut Augustinus dicit, XII de Civitate Dei; aliter tamen et aliter. In Angelis enim fuit vera veritate significationis; quia, ut Augustinus dicit ibidem, Angeli comederunt, non quia indigebant, sed quia volebant et poterant, ut hominibus quadam sui ministeria humanitate congruerent. In Christo autem fuit vera comestio veritate naturalis speciei; fuit enim exercita naturalibus instrumentis ad hunc actum ordinatis; et etiam fuit vera veritate significationis, quia significabat veritatem humanae naturae in corpore resurgente. Quod autem cibus convertatur in corpus, est quoddam consequens comestionem. Unde etiam in nobis si cibus non convertatur, sed statim per vomitum ejiciatur, nihilominus vera fuit comestio quae praecessit. Non autem conveniebat ut in corpus Christi cibus converteretur, quod jam erat extra statum generationis et corruptionis; unde cibus ille fuit virtute Christi resolutus in praecedentem materiam, non autem in Christi corpus conversus; et tamen fuit vera comestio absque aliqua fictione.

Unde patet responsio ad objecta.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de Angelis; et circa hoc quaesita sunt tria: 1^o utrum aliquo modo Angelus sit causa animae rationalis; 2^o utrum Angelus infundat in animam humanam; 3^o utrum Angelus malus, ut est diabolus, insidiat substantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus sit aliquo modo causa animae rationalis. — (1 part., quaest. 90, art. 3; et quaest. 64, art. 3; et de Pot. quaest. 3, art. 1, 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Angelus sit causa animae rationalis. Quaecumque enim parificantur in natura,

ita tamen quod unum eorum est prius altero in ordine naturae, id quod est prius, est causa ejus quod est posterius. Sed anima et Angelus purificantur in natura; sunt enim homo et Angelus in natura pares, officio disparos; Angelus tamen prius est in ordine naturae quam anima humana, quia est simplicior. Ergo Angelus est causa animae rationalis.

Sed contra, anima rationalis educitur in esse per creationem. Sed creare, cum sit potentiae infinitae, est solius Dei. Non ergo Angelus potest esse causa animae rationalis.

Respondet dicendum, quod impossibile est, id quod per creationem produciatur, ab alio causari quam a prima omnium causa; cujus ratio est, secundum Platonicos, quia quanto aliqua causa est superior, tanto ejus causalitas ad plura se extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura se habet, ad superiorem causam referatur. Manifestum est autem quod in ordine principiorum essentialium quanto aliqua forma est posterior, tanto est magis contracta, et ad pauciora se extendit. Quanto autem forma est prior, et propinquior subjecto primo, tanto oportet quod ad plura se extendat. Sequitur ergo quod formae posteriores sunt ab inferioribus agentibus; priores vero et communiores a superioribus. Et sic relinquatur quod id quod est primum subsistens in unoquoque, sit a prima omnium causa. Quaelibet ergo alia causa praeter primam, oportet quod agat praesupposito subjecto, quod est effectus causae primae. Nulla ergo causa alia potest creare nisi prima causa quae est Deus; nam creare est producere aliquid non praesupposito subjecto. Quaecumque ergo non possunt produci in esse nisi per creationem, a solo Deo creantur. Haec autem sunt illa quae, cum sint subsistentia, vel non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae in suo esse subsistentes, sicut sunt Angeli; vel sunt ea quae si sint composita ex materia et forma, tamen materia eorum non est in potentia nisi ad unam formam, sicut est in corporibus caelestibus; utraque enim haec producantur absque productione primi subsistentis in eis. Possunt autem produci in actum absque productione primi subjecti tam composita ex materia et forma, quorum materia est in potentia ad diversas formas, et sic in eadem materia possunt sibi diversae formae succedere; tam etiam formae quae non sunt subsistentes in suo esse, quae quidem non dicuntur esse quia ipsae habent esse, sed quia subjecta habent aliquoties esse secundum eas; unde nec ipsae secundum se dicuntur fieri vel corrumpi, sed in quantum subjecta fiunt entia in actu vel non entia secundum ipsas. Anima autem rationalis est subsistens in suo esse, atque non posset habere operationem absque communiione suae materiae. Unde relinquatur quod anima rationalis non possit produci in esse nisi per creationem; et ita

patet quod Angelus nullo modo sit causa ejus, sed solus Deus.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod prima propositio inducta videtur includere opposita. Si enim anima et Angelus purificantur in natura, Angelus non est prior anima secundum ordinem naturae; nisi dicantur purificari in natura quia conveniunt in natura, non quidem speciei, sed generis. Non autem oportet quod omnium quae conveniunt in natura generis vel speciei, id quod est prius, sit causa omnium aliorum; et quidem in eadem specie non potest unum esse prius altero, proprie loquendo, ordine naturae; quia species praedicatur aequaliter de omnibus individuis, ut dicitur in III Metaphys. (text. com. 1). In generibus autem non est sic. Nam inter species unius generis una est naturaliter prior et perfectior altera. Est autem in individuis unius speciei unum altero tempore prius; et quamvis aliquod individuum, quod est prius tempore, sit causa cuidam alii quod est posterius, ut pater est causa filii, sicut in objungendo tangebatur; non tamen hoc est universaliter verum; non enim omnes antiquiores sunt causa omnium juniorum. Similiter etiam contingit id quod est prius inter species ejusdem generis, esse aliorum principium et causam, sicut motus localis aliorum motuum, et binarius aliorum numerorum, et triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non tamen hoc est universaliter verum. Non enim homo, qui est perfectissima species animalis, est causa activa aliarum specierum; unde non oportet quod Angelus sit causa factiva animae. Procedit autem haec ratio secundum opinionem quorundam ponentium Deum agere per necessitatem naturae, et quod ab uno simplici non fit nisi unum immediate, quod sit causa alterius, et sic usque ad ultima rerum. Nos autem ponimus Deum agere omnia per suam sapientiam, per quam ordinem rerum disponit; et sic ab ipsa diversi gradus rerum immediate per creationem producantur.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus influat in animam humanam. — (1 part., quaest. 111, art. 2; et de Malo; quaest. 16, art. 12.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Angelus non possit influere in animam humanam. Duorum enim distantium unum non influat in alterum nisi per aliquod medium. Sed Angelus et anima distant ab invicem; cum non sit dare aliquid medium per quod influat influxus ab Angelo in animam. Ergo videtur quod Angelus non possit influere in animam.

Sed contra Dionysius dicit, VIII cap. cael. Hier.: *Homines*

purgantur, illuminantur et perficiuntur ab Angelis. Sed hoc non fit nisi per quandam influxum. Ergo Angelus potest influere in animam humanam.

Respondeo dicendum, quod unumquodque agens, agit secundum modum suae naturae: et ideo ubi ignoratur modus naturae rei, necesse est etiam ut modus actionis ejus ignoretur. Modus autem naturae angelicae est nobis ignotus secundum quod in se est; non enim in hac vita scire possumus de eis quid sunt; sed aliqualem cognitionem de eis habere possumus per similitudinem sensibilibus rerum, ut Dionysius dicit, i et ii cap. cael. Hier. Unde et modum actionis ipsorum cognoscere non possumus nisi per similitudinem sensibilibus agentium. Invenimus autem in sensibilibus agentibus quod id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et quod agens conjungatur patienti secundum situm per corporalem contactum. Quanto autem natura intellectualis est superior, tanto est magis actualis; utpote Deo similior, qui est actus purus; unde superiores Angeli possunt agere in inferiores Angelos et in animas nostras, sicut id quod est in actu, agit in id quod est in potentia; et hujusmodi actio dicitur influxus. Quod autem est in corporalibus situs, est in spiritualibus ordo; nam situs est quidam ordo partium corporaliū secundum locum; et ideo ipse ordo substantiarum spiritualium ad invicem sufficit ad hoc quod una influat in alteram; nec requiritur ibi medium corporale vel locale; quia hujusmodi actiones sunt supra locum et tempus, quae in corporalibus sunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem. — (1 part., quaest. 114, art. 1, corp.; et de Malo, quaest. 16, art. 12, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod diabolus semper substantialiter inhabitet hominem quandocumque peccat mortaliter. Culpa enim mortalis opponitur gratiae. Sed Spiritus sanctus semper inhabitat hominem cum gratia, secundum illud i ad Corinth. iii, 16: *Pentium Dei estis; et Spiritus Dei habitat in vobis.* Ergo etiam spiritus immundus semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Sed contra est, quod diabolus per peccatum inhabitat hominem sicut per suum effectum. Sed non omne peccatum mortale est a diabolo, sed quandoque a carne et mundo. Ergo diabolus non semper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Respondeo dicendum, quod diabolus inhabitare hominem, potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad animam; alio modo quantum ad corpus. Quantum ad animam quidem non potest diabolus inhabitare hominem substantialiter; quia solus Deus illabit menti; nec ita diabolus causat culpam sicut Spiritus sanctus gratiam. Spiritus enim sanctus interior operatur; sed diabolus exterius suggerit, vel quantum ad sensum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiae, non solum quando ex ejus suggestione peccatum perpetratur; sed etiam per quodcumque peccatum mortale; quia ex quocumque peccato mortali homo servituti diaboli addicitur. Sed quantum ad corpus diabolus potest hominem substantialiter inhabitare, sicut patet in arreptibus; sed hoc magis pertinet ad rationem poenae, quam ad rationem culpa. Poenae autem corporales hujus vitae non semper consequuntur culpam, sed quandoque peccantibus non inferuntur; et quandoque non peccantibus inferuntur, ut dicitur Joan. ix, de caeco nato; et hoc est secundum alitudinem incomprehensibilem judiciorum Dei. Unde non cum quolibet culpa mortali diabolus inhabitat hominem substantialiter etiam quantum ad corpus.

Et post hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de hominibus; et primo quaesita sunt quaedam pertinentia ad quosdam homines excellentioris status, scilicet ad doctores et religiosos; secundo quaedam pertinentia ad homines inferioris status, scilicet laicos; tertio quaedam pertinentia communiter ad omnes homines. De doctoribus sacrae Scripturae quaesita sunt duo: 1.^o utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi; 2.^o utrum auditores diversorum magistrorum theologiae habentium contrarias opiniones, excusentur a peccato, si sequantur falsas opiniones magistrorum suorum.

ARTICULUS IX.

Utrum liceat alicui petere licentiam pro se docendi in theologia. — (Opusc. 19, 4; et 2-2, quaest. 185, art. 1, ad 1.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nemini liceat pro se petere licentiam in Theologia docendi. Doctores sacrae Scripturae adhibentur ministerio verbi Dei, sicut et praelati.

Sed non licet alicui petere praelationem: immo, ut Gregorius dicit in Registro, recusantibus dignitates ecclesiasticae sunt conferendae, petentibus autem sunt denegandae. Ergo neque alicui licet petere cathedram magistralem ad docendum in sacra Scriptura.

2. Praeterea, Augustinus dicit, XIX de Civitate Dei: *Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi administratur ut docet, inconscienter tamen appetitur.* Ergo et inconvenienter petatur: pari ergo ratione cathedra magistralis, quae est etiam locus superior.

3. Sed contra est quod Gregorius dicit in Pastoralis, quod gradus magistrorum est periculosus, gradus autem discipulorum est securus. Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis se exponat. Ergo videtur esse laudabile quod aliquis cathedram magistralem appetat, et pro se petat.

Respondetur dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis oportet triplicem differentiam considerare cathedrae magistralis ad cathedram pontificalem. Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram magistralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiam aliquem, dat ei scientiam, sed auctoritatem docendi. Hic vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat, sed quantum ad hoc in nullo ab aliis differbat. Secunda differentia est, quod eminentia scientiae, quae requiritur ad cathedram magistralem, est perfectio hominis secundum se ipsum; eminentia vero potestatis, quae pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparationem ad alium. Tertia differentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde Dominus antequam Petro suorum ovium curam committeret, quaesivit ab eo: *Simon Joannis diligis me plus his?* ut dicitur Joan. ult. xv: ad cathedram autem magistralem redditur homo idoneus ex sufficientia scientiae.

Hic ergo consideratis, manifestum est quod appetere aliquem quod pertinet ad perfectionem sui ipsius, est laudabile; unde appetitus sapientiae est laudabilis: dicitur enim Sapient. vi, 21: *Concupiscentia sapientiae perducit ad regnum perpetuum.* Appetitus autem potestatis super alios est vitiosus; quia, ut Gregorius dicit, *contra naturam superbia est hominem homini velle dominari.* Unde si ille qui dat licentiam ad cathedram magistralem, posset eminentiam sapientiae dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda, cum tamen petere excellentiam potestatis sit turpe. Cum autem ille qui accipit licentiam ad

cathedram magistralem, accipiat solum opportunitatem communicandi, quod licet; petere hujusmodi licentiam quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare alii scientiam quam quis habet, laudabile est, et ad caritatem pertinens, secundum illud Sapient. vii, 13: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico; et I Pet. iv, 10, dicitur: Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes.* Potest tamen turpitudinem continere ratione praesumptionis, quae esset, si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium. Sed haec praesumptio non aequaliter est in petentibus licentiam ad docendum, et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere. Et ideo semper est vitiosum pontificatum petere; non semper autem vitiosum est petere licentiam docendi; quantum honestius sit quod per alium petatur, nisi forte aliquando ex causa aliqua speciali.

Per hoc ergo patet responsio ad primas duas rationes.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non cavet pericula, videtur contemnere id cujus detrimentum pericula inducere possunt; et quis laudabile est quod homo contemnat bona corporalia propter bona spiritualia, laudabile est quod aliquis periculis corporalibus se exponat propter spiritualia bona. Sed contemnere bona spiritualia est valde vitiosum; et ideo quod aliquis periculis spiritualibus se exponat, est valde vituperandum. Immo tamen pericula his spiritualia qui habent magisterii locum; sed pericula magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; pericula autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS X.

Utrum discipuli sequentes diversas opiniones magistrorum excusentur a peccato erroris. — (4 dist. 49, quaest. 1, art. 1, quaest. 1, ad 1; et art. 83 hujus lib.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod auditores diversorum magistrorum tenentium diversas opiniones, excusentur a peccato erroris, si opiniones magistrorum eorum sequantur. Dicit enim Dominus Matth. xxiii, 2: *Super cathedram Moysi*

aderunt Scribae et Pharisei: omnia quae dicunt vobis, servate et facite. Multo ergo magis servanda sunt illa quae traduntur a doctoribus sacrae Scripturae; ergo non peccant qui eorum opiniones sequuntur.

Sed contra est quod dicitur Matth. xxv, 14: *Si caecus ducatum caeco praestet, ambo in foveam cadunt.* Sed quicumque errat, caecus est, in quantum errat. Ergo quicumque sequitur opinionem errantis magistri, in foveam peccati cadit.

Respondet dicendum, quod diversae opiniones doctorum sacrae Scripturae, si quidem non pertineant ad fidem et bonos mores, absque periculo auditores utramque opinionem sequi possunt; tunc enim habet locum quod Apostolus dicit ad Rom. xiv, 5: *Unusquisque in suo sensu abundet.* In his vero quae pertinent ad fidem et bonos mores, nullus excusatur, si sequatur errorem opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat, alioquin immunes a peccato fuissent qui secuti sunt opiniones Arij, Nestori, et aliorum haeresiarum. Nec potest excusationem habere propter simplicitatem auditorum, si in talibus errorem opinionem sequatur. In rebus enim dubiis non est de facili praestandus assensus; quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. iii de Doctrina christiana, *consulere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum pluribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit.* Qui ergo assentit opinioni alicujus magistri contra manifestum Scripturae testimonium, sive contra id quod publice tenetur secundum Ecclesiae auctoritatem, non potest ab erroris vitio excusari.

Ad illud ergo quod in contrarium obijciatur, dicendum, quod ideo praemisit: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisei*, ut quod postea subdit: *Omnia quae dixerint vobis, servate et facite*, de illis intelligatur quae ad cathedram pertinent, ad quam non pertinent ea quae sunt contra fidem vel bonos mores.

QUAESTIO V.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad religiosos: et primo quantum ad ingressum religionis; secundo quantum ad ea quae continentur jam in religione existentibus. Circa primum quaesita sunt quatuor: 1^o utrum liceat juvenes inducere ad religionis ingressum per obligationem voti vel juramenti; 2^o utrum sic obligati voto vel juramento, possint absque peccato in saeculo remanere; 3^o utrum liceat peccatores ad religionem inducere; 4^o utrum peccent qui aliquem jurare faciunt ne religionem ingrediatur.

ARTICULUS XI.

Utrum liceat inducere juvenes ad religionem voto vel juramento. — (2-2, quest. 139, art. 2; et opusc. 17, cap. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat juvenes inducere ad religionem voto vel juramento. Illicitum enim est contra Ecclesiae prohibitionem agere. Sed Innocentius IV prohibuit, in quibusdam litteris ad religiosos directis, hujusmodi voti susceptionem. Ergo peccant qui voto vel juramento aliquos ad religionem obligare praesumunt.

2. Praeterea, Extra. *De regularibus et transentibus ad religionem*, cap. 1, dicitur: *Nultus tondetur nisi legitima actate et spontanea voluntate.* Sed quando adolentes obligati voto vel juramento ad religionem suscipiuntur, tonsurantur non in legitima actate neque propria voluntate, sed necessitate obligationis voti vel juramenti. Ergo hoc videtur esse illicitum.

3. Praeterea, magis est necessarium ut aliqui adducantur ad fidem christianam, quam ad aliquam religionem. Sed ad fidem christianam non sunt aliqui inducendi necessitate, sed voluntate; dicitur enim xlv dist., cap. *de Judaeis*, quod *non ei, sed libera animi voluntate et facilitate ut convertantur suadendi sunt.* Ergo multo minus imponenda est necessitas voti vel juramenti ut aliqui ad religionem adducantur.

4. Item, hoc esse videtur contra honestatem religionis. Adolentium enim sicut facilis est ingressus ad religionem, ita etiam facilis est egressus. Sed ex hoc religio debonitari videtur, quod de facili recipiat eos qui de facili exeunt. Ergo inconveniens videtur adolescentibus ad religionem recipere.

5. Praeterea, non sunt facienda bona ut veniant mala. Sed ex isto bono quod juvenes inducuntur ad religionem, sequuntur multa mala, quia apostatant, et illegitimas nuptias contrahunt, et multa alia illicita committunt. Ergo non sunt ad religionem advocandi.

6. Praeterea, Matth. xxiii, 15, dicit Dominus: *Vae vobis, Scribae et Pharisei, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum; et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennae duplo quam vos;* quod propositum videtur competere; efficiuntur enim sic intrantes filii gehennae dupliciter: primo quidem, quia male intrant, scilicet contra prohibitionem Ecclesiae; secundo, quia etiam male exeunt apostatando. Ergo qui eos inducunt, vae divinae maledictionis incurunt.

7. Item, hoc videtur esse contra necessitatem probationis.

Dicitur enim I. Joan. iv: *Nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si a Deo sunt.* Hoc autem non videtur esse a Deo, ut tales religionem ingrediantur, cum frequenter exeant post ingressum; dicitur enim Act. v. 38: *Si est ex hominibus consilium hoc et opus, dissolvetur; si vero ex Deo est consilium, non poteritis dissolvere.* Ergo videtur quod contra Deum faciant qui eos inducunt.

Sed contra, quicumque potest se obligare diabolo, potest etiam se obligare Deo. Sed pueri possunt se obligare diabolo peccando, ut dicitur Extra: *De Delictis puerorum*, capit. *Pueris.* Ergo etiam possunt se obligare voto vel juramento ad servandum Deo in religione.

Praeterea xx. quaest. i. dicitur, quod *firma erit virginitatis professio, ex quo adulta jam aetas esse inceperit, et quae solet apta nuptiis deputari.* Ergo possunt etiam in tali aetate aliqui obligari ad religionem voto vel juramento.

Respondendo dicendum, quod humani actus propter diversos casus uniformi iudicio habere non possunt: nec tamen, si contingat aliquid in aliquo casu esse malum, propter hoc iudicandum est esse simpliciter illicitum. Posset ergo contingere aliquis casus in quo aliquem adolecentem ad religionem obligare, vel etiam recipere, illicitum esset: puta si constaret vel probabiliter crederetur de ejus inconstancia, vel si quid aliud esset huiusmodi, quae diligenter considerantur in Religionibus bene institutis. Dicere autem, quod malum est recipere adolecentes ad religionem, est diabolicum: quia super illud Exod. v: *Quare Moyses et Aaron sollicitatis populum ab operibus suis?* dicit Glossa Origenis: *Hodie quoque si Moyses et Aaron, id est prophetae et sacerdotales sermo, animum sollicitet ad servitium Dei, erra de saeculo, renuntiare omnibus quae possidet, attendere legi et verbo Dei; continuo audites unanimes et unicos Pharaonis dicentes: Videte quomodo educuntur homines, et pervertuntur adolecentes.* Et postea: *Haec erant tunc verba Pharaonis, et quae amici eius loquuntur.* Est etiam contra Christi praecipuum, dicitur enim Matthaei xiv, quod *oblatis sunt ei parvuli, ut manus eis imponeret et oraret; discipuli autem increpabant eos.* Jesus autem ait eis: *Sinite parvulos, et nolite prohibere eos venire ad me.* Quod exponens Origenes super Matthaeum dicit: *Discipuli Jesu priusquam discant rationem iustitiae, reprehendunt eos qui parvos et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum.* Hoc ergo attendere debemus, ac per destinationem sapientiae excellentioris contemnimus, quasi magis, pueros Ecclesiae, prohibentes parvos venire ad Jesum. Si tamen pueri in tantum essent ut nondum usum rationis haberent, illicitum esset eos ad religionem attrahere absque consensu paren-

tum. Non quia etiam infra annos pubertatis pueri in religione recipi non possint, de consensu parentum; quia, ut dicitur x. quaest. i. cap. *Addicti*, et monachi et quicumque etiam pueri in infantiae annis a parentibus monasterio tradi possunt: sed hoc ideo dictum est, quia pueri quousque ad annos discretionis pervenerint, sunt secundum jus naturale in potestate parentum: unde sicut invitis parentibus non sunt infidelium filii ad baptismum rapiendi ita etiam non sunt religioni applicandi. Jam vero postquam usum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent sui ipsius potestatem in his quae spectant ad salutem animae; unde invitis parentibus possunt et ad baptismum et ad religionem induci. De voluntate autem parentum etiam in infantia ad baptismum recipiuntur ex ordinatione Apostolorum, ut Dionysius dicit ult. cap. caelest. Hierar., ut in rebus divinis pueri nutriantur, et non habeant aliam vitam nisi divinam contemplationem. Et eadem ratione in infantiae annis monasteris pueri a parentibus offeruntur, ut dictum est.

Sed quia in quaestione additur de obligatione juramenti et voti; ne hoc remaneat indiscussum, considerari debet, quod secundum diversam conditionem juvenum est in talibus procedendum. Si enim essent adeo firmi quod non timerentur a religionis proposito resiliere, non esset necessarium eos juramento vel voto obligari: et similiter si essent, adeo mobiles, quod nec etiam crederentur juramento vel voto posse firmari: sed ut plurimum contingit, quod simplex propositum de facili mutant; obligationem autem voti vel juramenti omnino observant; unde cum voto vel juramento ad frugem melioris vitae obligantur, magnum beneficium eis praestatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Armentarium et Paulinum (Epist. 127, al. 45, num. viii): *Non te corisise poenitet; immo gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset.... Felix est necessitas quae in meliora competit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius in quibusdam litteris ad religiosos directis, quae incipiunt *Non solum in favorem*, sic dicit: *Vobis de fratrum nostrorum consilio, in virtute obedientiae sub poena excommunicationis auctoritate praesentium districtius inhibemus ne ante annum probationis elapsam, qui est maxime in subsidium fragilitatis humanae regulariter institutus, quemquam ad professionem vestri Ordinis, seu ad renuntiationem saeculi faciendam, recipere praesumat.* Quod autem ad probationem non recipiantur juvenes, vel quod voto vel juramento non obligentur ad intrandum, sine praedictio temporis probationis, nunquam inventur prohibitum.

Ad secundum dicendum, quod legitima aetas iudicatur tempore pubertatis, ut patet per capitulum inductum: tunc enim maxime incipit homo liberum usum rationis habere de his quae

pertinent ad suam salutem. Est autem sciendum, quod est duplex necessitas: una quae excludit voluntatem, scilicet necessitas coactionis; et alia quae ex voluntaria obligatione causatur, et voluntatem non excludit; et huiusmodi est obligatio iuramenti vel voti. Unde per coactionem non sunt trahendi homines vel ad fidem vel ad religionem; sed voto vel iuramento ad hoc eos obligare, nihil prohibet; et de hac necessitate Augustinus dicit: *Pietis necessitas quae in meliorem compellit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in rebus voluntariis, sicut et in naturalibus, non est iudicandum facile quod contingit in paucioribus, sed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem, exeant, hoc contingit ut in paucioribus: multo enim plures de intrantibus remanent, ut experimento probatur, quam exeant.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur: *Non sunt faciendae bona, ut evitent mala*; si ly ut teneatur causaliter, est omnino verum; peccaret enim, si quis ea intentione aliquem ad intrandum religionem induceret, ut postmodum apostatet. Si vero ly ut tenetur consecutive, sic ab omnibus bonis esset abstinendum; quia vix sunt aliqua humana bona ex quibus occasionaliter non possint sequi aliqua mala. Unde dicitur Eccles. xi, 4: *Qui observat ventum, non seminatur; et qui considerat nubes, nunquam metet.* Tunc autem solum aliquid bonum esset praetermittendum propter consequens malum, quando malum consequens esset multo maius quam bonum, et ut frequentius accideret. Dominus autem non praetermisit eligere duodecim discipulos, ex quibus unus erat futurus diabolus, ut dicitur Joan. vi; nec Apostoli praetermiserunt eligere septem diacones propter unum Nicolaum, qui ex eis perit. Multo ergo minus religiosi debent praetermittere multorum salutem propter paucos qui apostatari videntur.

Ad sextum dicendum, quod illi qui obligati iuramento vel voto religionem intrant, non faciunt contra prohibitionem Ecclesiae, ut ostensum est; unde ex hoc quod intrant, nec efficiuntur filii gehennae, sed filii vitae aeternae, quem Dominus promittit Matth. ix, relinquentibus temporalia propter ipsum; sed ex hoc quod exeant post professionem, efficiuntur gehennae filii. Sed hoc non praedjudicat recipientibus eos, nisi eorum malis exemplis sint perversi; unde signanter Dominus dicit: *Facitis cum fitum gehennae duplo quam vos*; quia, ut Chrysostomus dicit, *malorum magistrorum provocatus exemplo fiebat peior magister.*

Ad septimum dicendum, quod ratio illa sapit Manichaeorum haeresim, qui hanc rationem ad duas erroneas conclusiones adducunt. Primo quidem ad hoc quod omnia corpora corrupti-

bilia non sunt a Deo. Si enim, inquam, a Deo essent, non dissolverentur. Secundo ad hoc quod caritas semel habita, nunquam amittitur; ita quod qui peccat mortaliter, nunquam gratiam habuit. Si enim, inquam, gratiam habuisset, hoc fuisset opus Dei, et ita dissolutum non fuisset; quod etiam haec ratio intendit, ut scilicet si aliquis non perseverat in religione, quod propositum de intrando religionem a Deo non fuerit.

Est ergo sciendum, quod verba illa non dicuntur ad ostendendum quod illa quae sunt a Deo, in perpetuum maneant, et corrupti non possint; sed ad ostendendum infallibilitatem divinae providentiae; non enim potest esse ut Dei providentia fallatur; unde signanter non dicit opus Dei esse indissolubile, sed consilium. Secundum ergo divinam providentiam quibusdam datur donum gratiae ad praesentem iustitiam, et tamen non datur eis donum perseverantiae; quibusdam autem datur etiam donum perseverantiae, ut patet per Augustinum in lib. de Bono perseverantiae.

ARTICULUS XII.

Utrum qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. — (2-2, quaest. 88, art. 3, ad 2, et quaest. 189, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. Omnis enim Christi actio, nostra est instructio. Sed Dominus non imponebat eorum libere voluntati; unde dicebat eisdem, ut habetur Matth. xix, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; et iterum v. 21: *Si vis perfectus esse, vende omnia quae habes, et da pauperibus*; et Apostolus, I ad Cor. vii, 25: *De virginitate autem praecipit Dominus non habeo, consilium autem do.* Ergo videtur quod non ex necessitate teneantur aliqui religionem intrare propter iuramentum vel votum.

2. Praeterea, nullus potest iuramento vel voto obligari ad aliquid in quo detrimentum perfectionis patitur. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, detrimentum perfectionis patitur; impediuntur enim propter religionis observantiam a visitatione infirmorum, et collectione Ecclesiarum, et aliis operibus pietatis, in qua summa christianae religionis consistit, ut Ambrosius dicit super illud I ad Tim. v: *Pietas ad omnia utilis est.* Ergo illi qui iuraverunt vel voverunt religionem intrare, non tenentur.

3. Praeterea, Prosper dicit in 2 da Vita contemplativa: *Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos jejunandi necessitati subdamus.* Sed illi qui sunt in religione, ex necessitate ipsius voti vel obedientiae abstinent vel jejuant. Ergo minus merentur; non ergo ad religionis statum potest aliquis juramento vel voto obligari.

4. Praeterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed difficultas est bene vivere in saeculo quam in religione. Ergo magis est virtuosum; non ergo ad statum religionis aliquis juramento aut voto obligari potest.

5. Praeterea, communis utilitas praefenda est bono privato. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, derogatur communi utilitati; si enim omnes religionem intrarent, non essent qui plerumque curam agerent; et ita populus sine rectoribus remaneret. Ergo melius faciunt si non intrant religionem, quam si intrarent.

Sed contra est quod dicitur in Psal. LXXV, 12: *Vocete, et reddite Domino Deo vestro*; ubi dicit Glossa: *quod vocere voluntati consulitur; sed post voti promissionem reddita necessario exigitur.* Item Eccles. 7, 3, dicitur: *Si quid voristi Deo, ne mereris reddere: displicet enim infidelis et stulta promissio.*

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Armentarium et Paulinum (ut sup.): *Quia jam voristi, jam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet; priusquam esses voti reus, liberum fuit quod esses inferior; quamvis non sit gratulanda libertas qua fit ut non debeat quod cum lucro redditur.*

Respondeo dicendum, quod dicere quod illi qui voto vel juramento sunt obligati ad intrandum religionem, non teneantur intrare, est manifeste haereticum. Quicumque enim dicit non esse peccatum id quod est contra praeceptum Dei, haereticus iudicatur: sicut haereticus iudicaretur quicumque diceret quod fornicatio simpliciter non sit peccatum mortale; est enim contra hoc praeceptum: *Non moechaberis* ut Sancti exponunt. Sunt autem excellentiora praecepta primae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem Dei, quam praecepta secundae tabulae, quae ordinantur ad dilectionem proximi; unde quicumque dicit quod sine peccato praeteriri possit aliquid pertinens ad praecepta primae tabulae, est manifeste haereticus. Cum autem impletio voti pertineat ad latram, manifestum est quod quicumque dicit votum non esse implendum, loquitur contra primum praeceptum primae tabulae, quod est de cultu latrae soli Deo exhibendo; qui vero dicit, juramentum non esse implendum, loquitur contra secundum praeceptum primae tabulae, quod est, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Unde manifeste est haereticus quicumque hoc dicit; nisi forte dicat quod intrare religionem sit illicitum; juramenta enim

vel vota facta de rebus illicitis non sunt obligatoria, secundum illud Isidori: *In malis promissis rescinde fidem.* Sed hoc iterum est haereticum dicere, quod non sit licitum intrare religionem; est enim expresse contra Christi consilia. Unde quicumque dicit, quod ille qui est obligatus voto vel juramento ad intrandum religionem, potest absque peccato in saeculo remanere, est manifeste haereticus, si tamen in hoc pertinaciter perseveret.

Ad primum ergo dicendum, quod necessitas voti vel juramenti non excludit voluntatem, ut supra dictum est. Sicut enim aliquis ex lege communi obligatur ad observanda Dei praecepta, quae tamen voluntarie servat, unde et Dominus dicit: *Si vis ad vitam ingredi serua mandata*; sic ille qui emisit juramentum vel votum, obligatur ex quadam privata obligatione; et tamen voluntarie implet juramentum vel votum, ita tamen quod ante juramentum et votum, licitum est ei facere vel non facere; unde ut Dominus dicit: *Si vis perfectus esse*; et Paulus de virginitate consilium dat; sed post juramentum vel votum, illicitum est non implere.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio continet haeresim damnatam; scilicet quod melius sit in saeculo remanere et operibus pietatis vacare, quam religionem intrare. Continetur enim inter errores Vigilantiae, contra quem Hieronymus scribens dicit: *Iste tenens perfidiae catholicae fidei sociare conatur, impugnare virginitatem, odiosae pudicitiam, concivio saecularium contra Sanctorum jejunia declamare*; et postmodum contra singulos articulos a Vigilantio propositos disputans, venit ad istum articulum dicens: *Quod autem assertit, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum pauperibus dividunt, quam illos qui possessionibus venundatis, semel omnia largiuntur; non a me ei, sed a Deo respondebitur: Si vis esse perfectus, vende et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. Iste quem tu laudas, secundus aut tertius gradus est, quem et non recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis praefenda.* Et ideo in lib. de Ecclesiae dogmatibus cum aliis erroribus isto damnatur, cum dicitur: *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; melius est pro intentione sequendi Deum in simul donare, et absolutum sollicitudine agere cum Christo.* Hoc solus status religionis praefertur elemosynis quas quis facit in saeculo, sed etiam virginitati in saeculo observatae; dicit enim Augustinus in lib. de Virginitate: *Nemo, quantum puto, ausus fuit virginitatem praeferre monasterio.*

Ad tertium dicendum, quod idem opus factum ex voto, laudabilius est et magis meritorium, quam si fiat sine voto; quod ex hoc patet, quia omnis actus de se tanto est magis laudabilis et meritorius, quanto ex digniori virtute procedit: sicut

opus justitiæ, si fiat ex caritate, laudabilis erit. Manifestum est autem, quod cum aliquis jejunat absque voto, facit actum virtutis, qui est abstinentia; cum autem jejunat implens votum, actum abstinentiæ facit ex latræ; quæ, cum ordinet nos ad Deum, est nobilior virtus quam abstinentia, vel quæcumque alia virtus quæ ordinat nos circa bona creata; propter quod Augustinus dicit in lib. de Virginitate, quod *nece virginitas, quia virginitas est, honoratur; sed quia est Deo dicata; quam vocet et sercet continentia pietatis.* Quod ergo Prosper dicit: *Sic abstinere debemus ut non nos jejunandi vel abstinendi necessitati subdamus;* intelligendum est de necessitate coactionis, quæ voluntatem excludit; unde subdit: *Ne tam non devoti, sed invidi, rem voluntariam faciamus.* Necessitas autem voti et juramenti non excludit voluntatem, ut dictum est.

Dicendum autem est ulterius, quod si illi qui jejunat ex voto, non placet secundum se jejunium, placet tamen sibi impletio voti, magis meretur, ceteris paribus, quam ille jejunans cui placet secundum se jejunium; quia magis est meritum delectari in actu latræ, quam in actu abstinentiæ.

Ad quartum dicendum, quod duplex est difficultas. Una quæ est ex arduitate operis, sicut virginitatem servare, et hujusmodi; et talis difficultas facit ad augmentum virtutis. Alia difficultas est ex impedimentis et periculis imminentiibus; et talis difficultas non facit ad augmentum virtutis, sed ad diminutionem ipsius. Non enim videtur esse prudens nec multum amare bonum virtutis qui pericula non cavet; et talis difficultas ad bene vivendum imminet in sæculo remanentiibus.

Ad quintum dicendum, quod illa fuit ratio Vigilantiæ hereticæ, ut patet per Hieronymum, qui dicit in libr. contra Vigilantium: *Non sunt a studio suo monachi deterrendi, quæmetis a te lingue viperæ morsus sacrissimos patiuntur, quibus argumentis, et dicitis: Si omnes se claverint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesiam? quis sæculares homines lucrifaciet? quis peccatores ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo, si omnes tecum facti sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptia non erunt, et interit humanum genus. Rara est virtus, ut a pluribus appetitur. Scilicet est ergo hujusmodi timor; cum religio bonum sit tum difficile et arduum, ut pauci religionem intrent in comparatione multitudinis in sæculo remanentis; sicut si quis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.*

ARTICULUS XIII.

Utrum qui in sæculo sunt peccatores, sint ad religionem attrahendi. — (2-2, quæst. 189, art. 1, corp. et ad 2, et art. 10, corp.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod illi qui sunt in sæculo peccatores, non sint ad religionem attrahendi. Oportet enim prius exercitari in operibus præceptorum quam intrare ad impletionem consiliorum, ut de minori perveniamus ad majus. Sed illi qui sunt peccatores in sæculo, non sunt exercitati in operibus præceptorum. Ergo non sunt attrahendi vel recipiendi in religionem, in qua oportet servari consilia.

Sed contra est, quod Dominus Mattheum publicanum ad statum perfectionis vocavit, ut habetur Matth. ix. Omnis autem Christi actio, nostra est instructio. Ergo etiam et nos debemus peccatores qui sunt in sæculo, ad religionem advocare et suscipere.

Respondeo dicendum, quod maxime utile est peccatoribus ut ad religionem transeant. Peccatoribus enim duo sunt necessaria ad salutem; primo quidem ut de peccatis præteritis poenitentiam agant, secundo ut de coetero a peccatis abstinant. Ad utrumque autem horum maxime operatur religio. Primo enim status religionis est status perfectæ poenitentiae; et nulla satisfactio adæquari potest poenitentiae religiosorum, qui et se et sua totaliter Deo dant; unde pro nullo peccato imponi potest homini pro poenitentia ut religionem introeat; et in commutationem satisfactions quantumcumque gravis, consilium tantum religionis ingressus, ut patet 33, quæst. 2, cap. *Admonere*, ubi Stephanus Papi quendam qui uxorem interierat, induci ut ingredieret monasterium, et humiliter sub manu Abbatis cuncta observet quæ sibi fuerint imperata, alioquin injungit ei gravissimam poenitentiam, si egrit in sæculo remanere. Similiter etiam ad vitanda peccata plurimum valet religionis status. Difficile enim est quod in sæculo commemorantes a rebus mundi non alliciatur; propter quod Matth. xx, secundum expositionem Chrysostomi, Dominus hoc dicit esse impossibile, quod dives, qui sedet divitiis inhaeret per amorem, intret in regnum caelorum; sed quod dives qui habet divitias, intret, est valde difficile; sed unde et Ezech. xxxi, 8, dicitur: *Beatus dives qui inventus est sine macula.* Et hujusmodi difficultatem subdit, dicens: *Quis est hic, et laudabimus eum?* propter quod, ut Gregorius dicit, sancti viri, ut ab illicitis abstinant, etiam licita prætermittunt. Unde manifestum est quod non peccant,

sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et Dominus de se ipso dicit (Luc. v. 32): *Non enim vocare justos, sed peccatores, ad poenitentiam.*

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod illa ratio procedit et contra rationem doctrinae evangelicae et contra rationem philosophicae. Contra doctrinam quidem evangelicam: quia consilia evangelica ad hoc dantur ut per eos homo facilis salutem consequatur; unde status saecularium periculosior esse dicitur quam religionis status. Stultum est autem dicere, quod alicui qui debilior est, propter peccata quae commisit, non sit ad securiorem vitam fugiendum. Est etiam contra doctrinam philosophicam, quae docet, illos qui sunt ad vitam promi, in contrarium debere reflecti; sicut faciunt illi qui torrensae lignorum dirigunt.

ARTICULUS XIV.

Utrum quis absque peccato possit aliquem juramento astringere quod religionem non intret. — (1-2, quaest. 68, art. 1, corp. et ad 2; et art. 92 et 120, hujus lib.)

Circa quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque peccato possit aliquem juramento astringere ad hoc quod religionem non intret. Quod enim licitum est fieri, licitum est jurare. Sed licitum est alicui saeculari quod nunquam religionem intret. Ergo licite potest hoc jurare. Qui ergo tali juramento aliquem astringit, non peccat, quia non facit eum jurare aliquid illicitum.

Sed contra, propositum intrandi religionem a Spiritu sancto est, ut habetur xix, quaest. 1, cap. *Duae*. Sed resistere instinctui Spiritus sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit Judaeos, Act. vii, 51, dicens: *Fox semper Spiritui sancto resistitis.* Ergo ille qui aliquem juramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est, in actibus humanis non est aliquid simpliciter judicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus; sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est. Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem juramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus, et vellet absque consensu uxoris religionem intrare, vel in casibus similibus. Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad jurandum quod religionem non intret, grave est peccatum. Si enim aliquis vellet religionem

intrare, et immineret opportunitas temporis, et omnes circumstantiae convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingressu religionis prohiberet; unde Dominus, Matth. xxiii, comminatur Phariseis, qui nec ipsi intrabant in regnum caelorum, nec alios intrare sinebant. Cum autem aliquis facit aliquem jurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in se est, ab ingressu religionis secundum quodcumque tempus et secundum quancumque circumstantiam opportunam, quia in universali includuntur omnia particularia. Unde manifestum est quod graviter peccat.

Ad illud vero quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis licitum sit ab aliquo bono opere abstinere, tamen illicitum est vel sibi vel alii impedimentum opponere, quominus in illud bonum opus procedere possit; sicut licitum est non dare eleemosynam huic pauperi; illicitum tamen est se vel alium juramento adstringere ad hoc quod alicui eleemosyna non detur. Cujus ratio est, quia praetermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod praecepta affirmativa, quae sunt de actibus virtutum, non obligant ad semper; sed impedimentum boni operis directi virtuti contrariatur; et ideo cadit sub prohibitione praecepti negativi, quod obligat ad semper. Unde omnia talia juramenta sunt illicita, nec sunt observanda; et illi qui jurant, jurando perjuri fiunt; quia juramentum hominem obligare non potest contra caritatem Dei et proximi. Unde quamvis licitum sit alicui religionem non intrare, illicitum tamen est impedimentum juramenti apponere sibi vel alii; est enim contra perfectionem vitae, et contra consilium Christi.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesita sunt tria de his quae competunt in religione existentibus: 1^o utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quae sibi ab aliis in eleemosynam dantur; 2^o utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia praedati sui, ut subveniat patri; 3^o utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

ARTICULUS XV.

Utrum religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, possint eleemosynam facere. — (2-2, quaest. 32, art. 8, corp. et ad 1; et 4, dist. 15, quaest. 11, art. 5, quaest. 4.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, non possunt eleemosynam

sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et Dominus de se ipso dicit (Luc. v. 32): *Non enim vocare justos, sed peccatores, ad poenitentiam.*

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod illa ratio procedit et contra rationem doctrinae evangelicae et contra rationem philosophicae. Contra doctrinam quidem evangelicam: quia consilia evangelica ad hoc dantur ut per eos homo facilis salutem consequatur; unde status saecularium periculosior esse dicitur quam religionis status. Stultum est autem dicere, quod alicui qui debilior est, propter peccata quae commisit, non sit ad securiorem vitam fugiendum. Est etiam contra doctrinam philosophicam, quae docet, illos qui sunt ad vitam promi, in contrarium debere reflecti; sicut faciunt illi qui torrensia lignorum dirigunt.

ARTICULUS XIV.

Utrum quis absque peccato possit aliquem juramento astringere quod religionem non intret. — (1-2, quaest. 68, art. 1, corp. et ad 2; et art. 92 et 120, hujus lib.)

Circa quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque peccato possit aliquem juramento astringere ad hoc quod religionem non intret. Quod enim licitum est fieri, licitum est jurare. Sed licitum est alicui saeculari quod nunquam religionem intret. Ergo licite potest hoc jurare. Qui ergo tali juramento aliquem astringit, non peccat, quia non facit eum jurare aliquid illicitum.

Sed contra, propositum intrandi religionem a Spiritu sancto est, ut habetur xix. quaest. 1, cap. *Duae*. Sed resistere instinctui Spiritus sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit Judaeos, Act. vii, 51, dicens: *Fox semper Spiritui sancto resistitis.* Ergo ille qui aliquem juramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est, in actibus humanis non est aliquid simpliciter judicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari casu, sed propter id quod est ut in pluribus; sicut etiam in rebus naturalibus consideratur quod in pluribus est. Contingit autem in aliquo casu, quod absque peccato aliquis potest astringere aliquem juramento ad hoc quod religionem non intret; puta si esset matrimonio ligatus, et vellet absque consensu uxoris religionem intrare, vel in casibus similibus. Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad jurandum quod religionem non intret, grave est peccatum. Si enim aliquis vellet religionem

intrare, et immineret opportunitas temporis, et omnes circumstantiae convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingressu religionis prohiberet; unde Dominus, Matth. xxiii, comminatur Phariseis, qui nec ipsi intrabant in regnum caelorum, nec alios intrare sinebant. Cum autem aliquis facit aliquem jurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in se est, ab ingressu religionis secundum quodcumque tempus et secundum quancumque circumstantiam opportunam, quia in universali includuntur omnia particularia. Unde manifestum est quod graviter peccat.

Ad illud vero quod objicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis licitum sit ab aliquo bono opere abstinere, tamen illicitum est vel sibi vel alii impedimentum opponere, quominus in illud bonum opus procedere possit; sicut licitum est non dare eleemosynam huic pauperi; illicitum tamen est se vel alium juramento adstringere ad hoc quod alicui eleemosyna non detur. Cujus ratio est, quia praetermittere actum virtutis potest aliquis absque peccato, eo quod praecepta affirmativa, quae sunt de actibus virtutum, non obligant ad semper; sed impedimentum boni operis directi virtuti contrariatur; et ideo cadit sub prohibitione praecepti negativi, quod obligat ad semper. Unde omnia talia juramenta sunt illicita, nec sunt observanda; et illi qui jurant, jurando perjuri fiunt; quia juramentum hominem obligare non potest contra caritatem Dei et proximi. Unde quamvis licitum sit alicui religionem non intrare, illicitum tamen est impedimentum juramenti apponere sibi vel alii; est enim contra perfectionem vitae, et contra consilium Christi.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesita sunt tria de his quae competunt in religione existentibus: 1^o utrum religiosus qui nihil debet habere in proprio vel communi, possit eleemosynam facere de his quae sibi ab aliis in eleemosynam dantur; 2^o utrum aliquis in religione existens, sciens patrem suum gravi necessitate opprimi, possit exire absque licentia praedati sui, ut subveniat patri; 3^o utrum status religionis sit perfectior quam status sacerdotum parochialium et archidiaconorum.

ARTICULUS XV.

Utrum religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, possint eleemosynam facere. — (2-2, quaest. 32, art. 8, corp. et ad 1; et 4, dist. 15, quaest. 11, art. 5, quaest. 4.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, non possunt eleemosynam

facere quae eis proficiat. Non enim proficit eleemosyna facienti, nisi debito modo fiat. Sed tales religiosi non possunt eleemosynam debito modo facere; debet enim eleemosyna de proprio fieri, secundum illud Tobiasae iv, 9. *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue; si autem modicum, idipsum libenter imperitari stude.* Ergo tales religiosi qui nihil suum habent nec in proprio nec in communi, non possunt eleemosynam facere quae eis proficiat; sed si quam eleemosynam de eleemosynis sibi factis faciunt, eis proficiat, a quibus eleemosynam perciperunt.

Sed contra, inter alia opera, eleemosynarum largitio plurimum invenitur esse fructuosa: dicitur enim Dan. iv, 24: *Peccata tua eleemosynis redime.* Si ergo religiosi eleemosynas facere non possunt quae eis proficiat, videntur esse peioris conditionis quam alii etiam in spiritualibus bonis.

Respondet dicendum, quod religiosi quamvis proprium habere non possint, possunt tamen aliorum rerum dispensationem habere: sive de fructibus possessionum communium sive etiam de eleemosynis particulariter eis collatis: nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum huiusmodi dispensationem habeant auctoritate sui Ordinis vel auctoritate alicujus superioris praelati. Hi ergo quibus dispensatio commissa est, possunt meritorie eleemosynam facere de bonis quae eorum dispensationi committuntur, secundum quod eis committitur: et huiusmodi eleemosyna meritoria est et eis qui ministerium exequantur, et illis quorum ministerio huiusmodi res deputatae noseuntur. Si vero aliquis religiosus sit cui non sit huiusmodi rerum dispensatio commissa, ei non licet eleemosynam facere.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum religiosus possit egredi claustrum absque licentia sui praelati, ut patri subveniat in necessitate existenti.
(Art. 204 corp.; et 2-2, quaest. 101, art. 4, et quaest. 186, art. 6.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod religiosus, si videat patrem suum esse in necessitate, etiam absque praelati sui licentia possit claustrum exire ad subveniendum patri. Non enim praetermittendum est mandatum Dei propter hominum traditiones; unde Dominus Matth. xv, 6 contra quosdam dicit: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Sed ad subveniendum parentibus homo adstringitur per praecipuum

divinum: *Honora patrem tuam et matrem tuam;* in quo quidem honore intelligitur necessarium subventio. Ergo videtur quod non obstantibus religionis observantiis, quae sunt hominum statuta, debeat aliquis religiosus exire claustrum ad subveniendum parentibus secundum praecipuum Dei.

Sed contra, spiritualia semper praefenda sunt carnalibus. Sed religiosi se obligaverunt ad obsequium spiritualis patris, scilicet Dei, cui magis tenemur, secundum illud ad Hebr. xii, 9: *Quando magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?* Non ergo debent dimittere sui Ordinis observantias, ut parentibus carnalibus ministrent.

Respondet dicendum, quod aliter est dicendum de illo qui nondum religionem intravit, et aliter de illo qui jam in religione est professus. Ille enim qui nondum religionem intravit, si videat patrem suum in magna necessitate, cui per alium subveniri non possit, non debet religionem intrare, sed tenetur ministrare parentibus; maxime si absque periculo peccati possit in saeculo remanere. Si vero per alium possit ejus parentibus ministrari; potest, si vult, religionem intrare. Unde Chrysostomus exponens illud Matth. viii, 22: *Dimitte mortuos sepelire mortuos suos,* dicit quod *malum est abducere hominem a spiritualibus; et maxime cum fuerint qui ministerium parentum compleant. Erant enim alii qui complere possent illius funeris sepulturam.* Postquam vero aliquis est jam in religione professus, est mortuus mundo; unde per spirituales mortem debilitatur a cura impendenda parentibus, sicut etiam debilitaretur per mortem corporalem; et ideo non peccat, nec contra praecipuum Dei agit, si in claustro remaneat sub praecipuo praelati sui, parentum ministrations praetermissa. Est enim factus impotens ad reddendum debitum ministerium absque propria culpa. Debet tamen, quantum potest, salva ordinis obedientia, satagere ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.

Ad illud vero quod in contrarium obijcitur, dicendum, quod religiosus tenetur ad implendum id quod ad religionem pertinet, non solum ex traditione humana, sed etiam ex praecipuo divino. Obligatur enim ex voto emisso ad obedientiam praelatis suis: impletio autem voti cadit sub praecipuo divino.

ARTICULUS XVII.

Utrum presbyteri parochiales sint majoris perfectionis quam religiosi. — (2-2 quæst. 184, art. 8; et art. 14 ad 2, hujus.)

Ad tertium sic præcoquitur. 1. Videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo Dialogo: *Si talem mihi aliquem adducas monachum, quales, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit: non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseveravit et fortis. Et parum post dicit: Si quis mihi proponeret optationem ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligere illud quod prius dixi: nec cessabam laudans, et beatos promutians eos qui officium Ecclesiae bene administrare potuissent: et quod laudabam tanto studio et beatum promutiebam, non utique defugerem, si idoneum me ad hujusmodi gubernationem ciderem. Et in sequenti cap. postmodum dicit: Bene, inquam, admonuisti, dulcissime. Istoria enim, scilicet saecularium, nec recordari oportet, cum de sacerdotio fit quaestio. Verum si quis in conversatione multorum positus, potest imperturbatum illum nitorem plenae sanctitatis, et continentiae splendorem et alia monachorum bona incorrupta et incuncta servare, omnibus est preferendus. Ex quibus omnibus videtur quod presbyteri parochiales et archidiaconi, si bene in ministerio Ecclesiae vivant, sint omnibus, etiam religiosi, preferendi.*

2. Praeterea, Chrysostomus in eodem lib. dicit: *Si quis administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter paticum distat et regem. Sed multo magis est bene exercere regis officium quam cujuscumque personae privatae. Ergo multo magis est quod sacerdos parochialis vel archidiaconus bene se habeat in suo officio, quam religiosus in suo.*

3. Praeterea, Episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi; atquin non liceret de religione ad Episcopatum transire. Sed presbyteri parochiales et archidiaconi similes sunt episcopis quam religiosi: quia, sicut episcopus habet curam animarum in suo episcopatu, ita presbyteri in sua parochia, et archidiaconus in suo archidiaconatu. Ergo archidiaconi et plebani sunt magis in statu perfectionis quam religiosi.

4. Praeterea, bonum publicum preferendum est bono privato, et vita activa est magis fructuosa quam contemplativa;

nullumque sacrificium est Deo acceptum, quam zelus animarum. Sed archidiaconi et plebani intendunt utilitati communum multitudinis, zelo salutis animarum in activa vita fructificantes. Ergo preferendi sunt religiosi, qui salutis propriae student in vita contemplativa Deo servientes.

5. Praeterea, cui amplius a Deo commissum est, magis meretur, si bene administret. Sed sacerdoti vel archidiacono amplius commissum videtur, quia plus ab eo requiretur in iudicio. Ergo bene administrando amplius meretur.

Sed contra est quod dicitur XIX, quæst. 1, cap. Duæ: *Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo populum relinet, et saeculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio vel regulari canonica salutare se voluerit; qui a lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica constringatur. Sed lex privata, quae est lex Spiritus sancti, ut ibidem sumitur, nunquam dicit hominem de statu magis perfecto ad statum minus perfectum, sed facit hominem ascensionis in corde suo disponere, ut in Psal. LXXXIII dicitur. Ergo status religiosorum est perfectior quam status plebanorum.*

Respondeo dicendum, quod perfectio spiritualis vitae ex caritate pensanda est, qua qui caret, spiritualiter nihil est, ut dicitur I ad Corinth. XIII. Ab ejus autem perfectione simpliciter aliquis dicitur esse perfectus; unde dicitur ad Coloss. III, 14: *Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis. Amor autem vim transformativam habet; quia amans in amatum quodammodo transfertur; unde Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nominibus: Est autem caritatem faciens deivus amor, non sive sui ipsorum amantes esse sed amatorium. Quia ergo totum et perfectum est idem, ut dicitur in III Phys., ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, se ipsum et sua omnino postponens propter Deum; unde Augustinus dicit, XIV de Civitate Dei, quod sicut civitatem Babylonis facit amor sui usque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei usque ad contemptum sui; et in lib. LXXXIII Questionum, quod perfectio caritatis est nulla cupiditas. Gregorius etiam super Ezech. dicit, quod quoniam quis aliquid suum Deo caret, et aliquid non caret, sacrificium est; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo caret, holocaustum est, quod latina lingua dicitur totum incensum. Cuiuscumque ergo mens sic est affecta interior, ut se ipsum et omnia sua contemnat propter Deum, secundum illud Apostoli Philipp. III, 7: *Quae mihi aliquando fuerunt lucra... arbitratus sum ut stercorea, ut Christum lucrifaciam; iste perfectus est, sive sit religiosus sive saecularis, sive clericus, sive laicus etiam matrimonio junctus. Abraham enim matrimonio junctus erat et dives, cui Dominus dicit,**

Genes. xvii, 7: *Ambula coram me, et esto perfectus*; et Eccli. xxxi, 8 dicitur: *Beatus dives qui inventus est sine macula, et post aurum non oblit*; et post pauca subditur: *Qui probatus est in illo, et perfectus inventus est.*

Sed advertendum, quod aliud est esse perfectum, et aliud esse in statu perfectionis. Sunt enim aliqui in statu perfectionis qui nondum sunt perfecti, sed interdum etiam peccatores; sunt etiam aliqui perfecti qui in statu perfectionis non sunt. Et quamvis status multa significet, et rectitudinem, et firmitatem, et ea quae sunt alla huiusmodi; tamen cum dicimus aliquos esse in statu perfectionis, accipitur pro conditione, secundum quod libertas vel servitus dicitur status; prout consuevit dici, quod error personae aut conditionis vel status impedit matrimonium, non autem error fortunae aut qualitas. Et hoc modo accipitur status in quaest. 6: *Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per exploratores, id est procuratores, sed per se ipso est agendum.*

Si ergo accipiendo statum illi proprie in statu perfectionis esse dicuntur qui se servituti subiciunt ad opera perfectionis implenda. Manifestum est, autem quod servitus libertati opponitur. Libertas autem faciendi quodlibet, per votum tollitur; quia voluntatis est vivere, necessitatis est reddere, ut supra dictum est. Unde qui se ad aliquid voto obligat, in quantum necessitati se subicit, quodammodo constituit se servum, libertate se privans. Si quidem ergo aliquis se voto obligat ad aliquid particulare opus implendum, constituit se quodammodo servum, non simpliciter, sed secundum quid, respectu scilicet illius ad quod se obligavit. Si vero simpliciter per votum totam vitam suam dedisset Deo, ad implenda ea quae sunt opera perfectionis propter Deum, simpliciter se ipsum servum constituit; et per hoc ponitur in statu perfectionis; unde et totum se Deo vivendo, holocaustum offerri dicitur, ut Gregorius dicit. Hoc autem modo obligant totam vitam suam ad ea quae sunt perfectionis, Episcopi in sua consecratione professionem quandam facientes qua obligantur ad curam gregis susceptam, secundum illud I Timothi, ult. xii: *Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam aeternam, in qua vocatus es et confessus bonam confessionem coram multis testibus, vel in ordinatione, vel in praedicatione, ut Glossa dicit. Religiosi etiam in sua professione totam vitam suam obligant Deo ad ea quae sunt perfectionis; unde et utriusque servi dicuntur: dicitur enim II ad Corinth. ix, 5: *Non enim praedicamus nosmetipsos, sed Jesum Christum, nos autem sercos vestros propter Jesum*; quod pertinet ad Episcopos: religiosi etiam, servi vel famuli nominantur, ut dicit Dionysius, vi cap. eccl. Hierar. Et ideo tam religiosi quam Episcopi sunt in*

statu perfectionis; unde et utrisque in assumptione huiusmodi status, sollemnis benedictio adhibetur, ut patet per Dionysium, iv et vi cap. eccl. Hierar. Archidiaconi autem vel plebani non obligant voto totam vitam suam ad id quod cura gregis requirit; unde nec in eorum institutione aliqua eis benedictio adhibetur quae exhibetur monachis propter perfectionem assumptam, ut dicitur vi cap. eccl. Hierar. Et ideo ex hoc quod committitur eis cura parochiae vel archidiaconatus, constituuntur quidem in aliquo officio, non autem assumuntur ad statum perfectionis; alioquin essent apostatae dimittendo parochias, et praebendas sine cura in Ecclesiis cathedralibus accipiendo. Nullus enim a statu perfectionis discedere potest nisi mortaliter peccando et apostatando. Et inde est quod Dionysius in eccl. Hierar. perfectionem attribuit solis Episcopis quasi perfectioribus, et monachis quasi perfectis; illuminationem vero attribuit presbyteris tamquam illuminatoribus per sacramentorum administrationem, et sacro populo tamquam sacramentandis; purificationem vero diaconibus tamquam purgatoribus, et ordinum immundorum purgandis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad omnes illas Chrysostomi auctoritates breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote parochiali, sed de Episcopo: qui antonomastice sacerdos dicitur, quasi summus sacerdos; et hic modus loquendi est plurimum consuetus, ut sacerdotes Episcopi nominentur. Et haec responsio videtur congruere secundum intentionem operis, in quo Chrysostomus Basilium consolatur de sua promotione; uterque enim erat in Episcopatum electus. Ut tamen particulariter ad singula respondeamus.

Ad primum dicendum, quod si quis consideret verborum circumstantiam, nihil ad propositum faciunt; praemittit enim: *Si illi qui in secretis habitant, multorum sermonibus non morerentur, digna quidem laude est patientia, non tamen idoneum argumentum virtutis, cum vero fuerit in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare poterit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur*; et tunc concludit: *Ata ergo, et nunc mihi si talens aliquid adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit, tamen quamdiu volus est, si non perturbatur, neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus stimuletur atque exasperetur, non tamen illi comparandus est qui tradidit populum, et multorum peccata sere compulsus, immobilis perseverat et fortis; quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit semetipsum.* Ubi manifestum est quod non comparat statum statui, sed impeccabilitatem impeccabilitati: quod enim monachus in clastro habitans non peccet, non est ita evidens argumentum virtutis, sicut si presbyter vel Episcopus

vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abstinet a peccato; sicut non est argumentum tantae industriae, si gubernator absque periculo naviget in mari tranquillo, ac si navigaret in mari tempestuoso; et tamen ad industriam naturae pertinet ut mare tempestuosum devitet. Sic ergo ex praemis- sis verbis nihil aliud ostendi potest nisi, quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; et in majori periculo innocenti est servare, majoris virtutis est argumentum; unde maior virtus requiritur ad hoc quod aliquis conservet se a peccato immuni inter populos quam in religione; sed majoris virtutis est vitare pericula religionem intrando, quam pericula non vitare. Quanto enim aliquis magis amat suam salutem, tanto magis evitat suae salutis pericula.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Non enim dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum; sed quod mallet placere in hoc quam in illo. Quilibet enim sapiens magis vult habere tantam virtutem per quam posset etiam inter pericula securus existere, quam talem virtutem qua posset extra pericula servari. Sed quia praesumptuosum est ut aliquis talem virtutem se habere praesumat, per quam possit etiam inter pericula esse tutus, virtuosus est quod se extra pericula ponat; unde ipse subdit: *Quod laudabam tanto studio et bonam pronuntiabam, scilicet officium administrationis ecclesiasticae, non utique defugerem, si idonea ad ejus gubernationem me viderem.* Prudenter ergo refugiebat qui tantam virtutem per quam idoneus esset, non sibi superbe adscribebat.

Et similiter responsio patet ad tertium. Si quis enim in conversatione multorum positus potest imperturbatum illum nitorem plenae sanctitatis, et continentiae splendorem, et alia monachorum bona incorrupta et inconvulsa servare, omnibus praefereendus est. Majoris enim virtutis indicium est ut puritatem periculis etiam aliquis conservet etiam inter pericula puritatis, quam si eam extra pericula conservaret; sed tamen parum amare puritatem suam convincitur qui puritatis pericula non evitat; inter quae difficillimum est et rarissimum omnimodam puritatem servare; sicut maxima puritas fuit Beatae Agnetis, quae etiam in lupanari posita virginali puritate servavit; et tamen, quia puritatis amatrix erat, nunquam in lupanari hanc suam virtutem ostendere elegerit; sed quanto magis puram mentem habebat, tanto minus lupanari propria voluntate elegerit; et simile est in omnibus talibus.

Ad quartum dicendum, quod auctoritas illa non pertinet ad perfectionem vitae, sed ad differentiam dignitatis: sic enim privatus distat a rege, sicut non habens praelationem ab habente. Hoc autem in quaestione non vertitur, an sit major

dignitate praelationis quicumque habens curam animarum religioso curam animarum non habente.

Ad quintum dicendum, quod alia ratio est de Episcopis et plebanis. Nam Episcopi principalem populi curam habent, plebani autem et archidiaconi sunt subministratores et coadjutores eorum, unde dicitur xvi. *quaest. 11: Omnibus presbyteris et diaconibus et reliquis clericis attendendum est ut nihil absque Episcopi proprii licentia agant; non utique Missas sine suo jussu quisquam presbyterorum in sua parochia agat, non baptizet, nec quidquam absque ejus permissu faciat.* Et I Corinth. xii. dicitur in Glossa, quod, *opulationes sunt, qui majoribus servant operem ut Titus Apostolo, vel archidiaconi Episcopis; gubernationes vero sunt minorum personarum, ut sunt presbyteri.* Unde, si quis recte consideret, hoc modo in regimine Ecclesiae comparantur archidiaconi et plebani ad Episcopum sicut in regimine temporali praepositi et balivi ad regem; et ideo, sicut rex coronatur et inungitur in regno, non autem praepositi vel balivi; ita etiam Episcopus in Ecclesia, non autem archidiaconi vel plebani. Et propter hoc episcopatus est ordo in comparatione ad corpus mysticum; non autem plebanatus vel archidiaconatus, sed officium tantum. Episcopi ergo similes sunt archidiaconi et plebani sicut coadjutores et ministri: sed religiosi sunt Episcopi similes in perpetua obligatione, quae facit statum perfectionis.

Ad sextum dicendum, quod aliqua duo opera vel in bono vel in malo possunt multipliciter ad invicem comparari. Uno modo secundum suum genus; sicut dicimus continentiam virginali praeferre in bono continentiae virginali, in malo vero homicidium furto; et hoc modo vita activa est fructuosior quam contemplativa, sed contemplativa merito major est quam activa, ut Gregorius dicit in vii Moral. Zelus etiam animarum est sacrificium Deo acceptissimum, si tamen ordinata sit; ut scilicet primo homo habeat curam salutis suae, et postmodum aliorum; alioquin nihil prodest homini, si universum mundum lucretur, animae vero suae detrimentum patiat, ut dicitur Matthaei xvi. Alio modo potest opus operi comparari in bono vel in malo non secundum se, sed in ordine ad alium actum; sicut abstinencia praefertur sumptioni cibi; tamen assumere cibum cum aliquo propter caritatem praefertur abstinenciae; et in malo adulterium praefertur furto; tamen furari gladium ad occidendum, est gravius quam adulterium. Tertio praefertur opus operi in bono vel malo ex voluntate facientis. Quod enim promptiori voluntate fit, melius vel pejus judicatur. Si ergo comparemus opera plebani vel archidiaconi operibus religiosorum tertio modo comparationis, vel secundum promptitudinem voluntatis; tunc incertum judicium est; quia ille qui

ex ferventiori caritate operatur, opera magis meritoria habet. Si vero comparantur secunda comparatione per ordinem ad aliquid aliud opus; sic opera religiosi sunt incomparabiliter eminentiora operibus archidiaconi vel plebani. Ea enim quae religiosi agunt, ad illam radicem referuntur quae totam vitam suam Deo devoverunt. Unde non est pensandum quid faciant, sed magis quod ad quaelibet facienda se devoverunt; et sic quodammodo comparantur ad eos qui aliquid singulare bonum opus faciunt, sicut infinitum ad infinitum. Qui enim dat se alicui ad faciendum omnia quae jubet, in infinitum magis se dat ei quam ille qui dat se ei ad aliquid opus faciendum. Unde, supposito quod religiosus secundum exigentiam suae religionis faciat aliquid opus quod sit parvum secundum se, tamen recipit magnam intensionem ex ordine ad primam obligationem quae se totum Deo vovit. Si vero comparantur ipsa opera secundum se, secundum primum modum comparationis; sic aliqua particularia opera quae plebani faciunt vel archidiaconi, sunt majora aliquibus particularibus operibus quae religiosi faciunt; sicut majus est intendere salutem animarum quam jejunare, vel silentium tenere, vel aliqua hujusmodi. Si tamen omnia omnibus comparantur, multo majora sunt opera religiosorum. Eisi enim procurare salutem aliorum sit majus quam intendere sibi soli, loquendo in genere; tamen non quocumque modo intendere salutem aliorum praefertur ei quod est quocumque modo intendere suae salutem. Si enim aliquis totaliter et perfecte intendit suae salutem, multo majus est quam si aliquis multa particularia opera agat ad salutem aliorum, si salutem propriae, etsi sufficienter, non tamen perfecte intendat.

Ad septimum dicendum, quod bene administrare aliquid est plus et minus. Unde si illius cui commissum est, tanto sit melior administratio, quanto majus est quod ei committitur; absque dubitatione plus meretur. Si vero ille cui minus committitur, multo plus facit quam ille cui majus committitur; etiamsi bene faciat, tamen alius plus meretur; quod etiam in rebus humanis apparet: qui enim minus beneficium percipit, si plus serviat, magis debet esse acceptus. Quamvis autem habeant curam animarum sit plus commissum quantum ad dignitatem, quia tamen religiosus majora opera facit, ut dictum est, magis meretur.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad laicos: I de matrimonio; utrum scilicet mulier quae post votum continentiae emissum contraxit matrimonium in facie Ecclesiae,

possit absque peccato viro suo carnaliter commiseri; 2^o de usura; utrum aliquis possit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia usuraria.

ARTICULUS XVII.

Utrum mulier post votum continentiae emissum in facie Ecclesiae, si nupsit, possit absque peccato viro carnaliter commiseri. — (4. dist. 25, quaest. 2, art. 3; et dist. 28, quaest. 1, art. 1; dist. 38, quaest. 1, art. 3, et ad 1.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod mulier quae post votum continentiae emissum, in facie Ecclesiae contraxit cum aliquo, possit ei postmodum absque peccato carnaliter commiseri. Quod enim fit auctoritate Ecclesiae, caret peccato, cum fiat auctoritate Christi, secundum illud Apostoli, II ad Corinth. II: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter eos in persona Christi.* Sed praedicta mulier ex hoc ipso quod in facie Ecclesiae contraxit matrimonium, auctoritate Ecclesiae potestatem accepit ad matrimonium actum, qui est carnalis copula. Ergo non peccat, si viro suo carnaliter commiserit.

Sed contra, votum continentiae est excellentius quam votum abstinentiae, quia *non est digna ponderatio continentis animae*, ut dicitur Ecclesiastici xxvi, 20. Sed qui facit contra votum abstinentiae, peccat mortaliter; puta si aliquis frangebat jejunium sextae feriae, qui semper se in sexta feria jejunaturum vovisset. Ergo multo magis semper peccat mortaliter persona quae contra votum continentiae emissum alteri personae carnaliter commiserit.

Respondeo dicendum, quod votum continentiae est duplex: simplex scilicet, et solenne. Solenne autem votum continentiae impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum; id est, facit ut non sit matrimonium quod contrahitur post votum solenne; unde matrimonium post votum solenne non excusatur a peccato, etiam si quis matrimonium in facie Ecclesiae de facto contrahat, et carnali copula utatur. Votum vero simplex impedit quidem matrimonium contrahendum, sed non dirimit jam contractum; non enim facit quod matrimonium sequens sit nullum; sed solum quod matrimonium contrahens mortaliter peccat. Matrimonio autem existente, mulier non habet sui corporis potestatem, sed vir; et similiter e converso. Nullus autem potest alteri denegare quod ejus est; et ideo mulier matrimonio conjuncta, etiamsi simplex votum praeces-

serit, non potest denegare viro sui corporis usum; precipue postquam fuerit matrimonium per carnalem copulam consummatum; nemo autem faciens quod debet, peccat. Unde communiter ab omnibus dicitur, quod mulier quae post votum simplex continentiae, matrimonium contractum carnali copula consummat, jam non peccat reddendo debitum viro. Sed an peccat exigendo debitum, dubium videtur; quibusdam dicentibus, quod etiam absque peccato exigere potest, ne intolerabile sit sibi matrimoni onus. Sed verius dici videtur, quod non peccat reddendo, quia hoc necessitatis est; peccat autem exigendo, quia hoc est voluntatis, qua tenetur adstricta per obligationem precedentis voti.

Hujus autem diversitatis ratio est, quia votum solenne habet promissionem cum quadam traditione; unde votum continentiae non solemnizatur nisi per susceptionem ordinis sacri, per quem homo actualiter divino cultui mancipatur; vel per professionem ad certam regulam, et susceptionem habitus professorum; quia sic etiam homo actualiter mancipatur ad servandum Deo in religione. Votum autem simplex habet promissionem sine traditione. Manifestum est autem quod postquam aliquis rem quae erat suae potestatis, alicui non solum promittit sed etiam tradit, non potest eam ulterius alteri dare, puta equum vel vestem, et similia, quamvis postmodum alteri donare voluerit, secunda donatio non valet. Unde postquam aliquis per votum solenne continentiae corpus suum Deo non solum promittit, sed etiam tradidit ad caelibem vitam agendam, non potest illud ulterius conjugii dare, ut sic ex necessitate reddere debitum teneatur. Qui vero promittit aliquid alicui, nondum tamen tradidit illi: si postmodum alteri actualiter illud tradat, licet promissionis fidem frangat, tamen secunda donatio valet; ita quod ille cui datur, potest re data uti ut vult. Sic ergo persona quae per simplex votum Deo corpus suum promittit ad caelibem vitam ducendam, si postmodum corporis sui potestatem tradat conjugii actualiter per matrimonium consummatum, peccat quidem frangens fidem voti; tamen donatio tenet, et conjux habet in ejus corpore potestatem; unde non peccat debitum reddens. Unde oportet ad utrumque respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier quae emisit votum continentiae contrahens in facie Ecclesiae, non accipit in Ecclesia auctoritatem ut carnali copula utatur; quia si Ecclesiae constaret de voto emisso, matrimonium inhiberet. Si autem sciret, et dispensaret in voto simplici continentiae auctoritate apostolica, post dispensationem non peccaret mulier neque exigendo neque reddendo debitum.

Ad secundum, quod est in contrarium, dicendum, quod es-

dem ratio est et in voto continentiae et in voto abstinentiae. Sicut enim persona quae post votum simplex continentiae emisit sui ipsius potestatem conjugii tradit, absque peccato carnali copula utitur debitum reddens; ita si post votum abstinentiae sui ipsius potestatem alteri tradit religionem intrando, absque peccato potestatem jejuniis solvere secundum obedientiam praelati et observantiam religionis; quia per votum solemnizatum ab aliis votis absolvitur.

ARTICULUS XIX.

Etrum quis reddere teneatur quod ex usura lucratus est.
(1-2, quaest. 78, art. 3; et opusc. 73, cap. 19.)

Ad secundum sic procedebatur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Roman. II, 16: *Si radix sancta, et rami.* Ergo e converso, si radix infecta, et rami. Sed radix hujus lucri est infecta et usuraria. Ergo totum est infectum et usurarium; non ergo potest licite hujus lucrum retinere.

Sed contra, quilibet potest licite retinere id quod legitime acquisivit. Sed quod acquiritur de pecunia usuraria, interdum legitime acquiritur. Ergo licite potest retineri.

Respondetur dicendum, quod hujus quaestionis veritas poterit apparere, si consideretur ratio quare usuram accipere sit peccatum. Non enim est peccatum solum quia est prohibitum; sed quia est contra rationem naturalem, ut etiam Philosophus dicit in I Politicorum.

Ad cujus evidentiam considerandum, quod rerum in usum hominis venientium quaedam sunt quarum usus non est ipsius rei consumptio; et si contingat rem deteriorari vel consumi per usum, hoc est per accidens, sicut domus, vestis, liber, equus, et hujusmodi: non enim uti libro est delere ipsam, neque uti homo est destruire ipsam; et in talibus aliud est dare usum rei et aliud est dare substantiam rei; et propter hoc, quando per accommodationem usus talis rei alteri conceditur, non propter hoc dominium rei transferitur; et propter hoc etiam potest vendi usus rei, dominio rei remanente apud dominum; sicut patet in conductione et locatione, qui sunt contractus liciti. Quaedam vero res sunt quarum usus nihil est aliud quam consumptio ipsarum rerum; sicut pecunia qua utitur expendendo, vinum quo utitur bibendo; et sic de aliis hujusmodi, in quibus uti re nihil aliud est quam consumere ipsam; et ideo in talibus quando conceditur usus rei per mutuum, transferitur etiam rei dominium. Quis ergo usus rei non

est separabilis ab ipsa re; quicumque vendit usum talium rerum retinendo sibi obligationem ad sortem reddendam, manifestum est quod idem vendit bis, quod est contra naturalem iustitiam; et ideo exigere usuram est secundum se injustum. Tenetur ergo aliquis id quod accepit ultra sortem, restituere, quia injuste accepit; et per consequens damna et interesse. Sed cum ipsius pecunie usurariae non sit alius usus, quam ipsa ejus substantia, ratione jam dicta; patet consequenter quod ex quo pecuniam usurariam reddit, de usu pecunie nihil reddere tenetur; teneretur autem reddere aliquis id quod lucratus esset de domo aliena, vel de equo, vel aliquo hujusmodi, etiam postquam res hujusmodi reddidisset; quia in talibus appretiatnr res et usus rei.

Ad aliud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod pecunia usuraria non se habet per modum radicis ad lucrum quod de ea fit, sed solum per modum materiae. Radix enim aliqualiter habet virtutem causae activae, in quantum ministrat alimentum toti plantae; unde in humanis actibus voluntas et intentio comparantur radici, quae si perversa fuerit, opus erit perversum; non autem haec est necessarium in eo quod est materiale; potest enim aliquis interdum male bene uti.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent communiter ad omnes homines. Primo quantum ad animam. Secundo quantum ad corpus. Tertio quantum ad actum hominis. Circa animam quaesita sunt tria: 1^o quantum ad substantiam ejus, utrum sit composita ex materia et forma; 2^o quantum ad cognitionem ejus; 3^o quantum ad poenam ipsius.

ARTICULUS XX.

Utrum anima sit composita, ex materia et forma.
(1^a part., quaest. 75, art. 5; et de Anima, art. 6.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima sit composita ex materia et forma. Intellectus enim humanus comparatur ad substantias intellectuales superiores per recessum simpliciatatis. Sed omne quod recedit a simplicia, incidit in aliquam compositionem: prima autem compositio est ex materia et forma. Ergo anima humana est composita ex materia et forma.

Sed contra est quod Philosophus dicit in iii de Anima (text. com. 16), quod species rerum materialium prout sunt in ipsis rebus, non sunt intelligibiles actu, quia sunt in materia.

Sed prout sunt in anima intellectiva humana, sunt intelligibiles actu. Ergo non sunt in materia: non ergo anima humana est composita ex materia et forma.

Respondeo dicendum, quod si materia dicatur omne illud quod est in potentia quocumque modo, et forma dicatur omnis actus; necesse est ponere, quod anima humana, et quaelibet substantia creata, sit composita ex materia et forma. Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu; manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est ejus substantia; quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum; unde substantia cujuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in lib. de Heb., sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine.

Si vero materia proprie accipiatnr pro illo quod est potentia tantum; sic impossibile est quod anima humana sit composita ex materia et forma; et hoc potest manifestari dupliciter. Primo quidem ex eo quod est intellectualis substantia: manifestum est enim quod intellectus in actu est intellectum in actu. Intellectum autem in actu est aliquid in quantum est immateriale: est enim aliquid perfecte cognoscibile in quantum est actu, non autem in quantum est potentia, ut dicitur in ix Metaphys. (text. com. 20); unde, cum materia sit ens in potentia, forma in materia existens non potest esse perfecte cognita ut intellecta in actu: unde sequitur quod nulla substantia intellectiva cujus perfectio est ipsum intellectum in actu, sit materialis; eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili.

Secundo apparet idem ex hoc quod anima est forma. Cum enim forma sit actus, et id quod est in potentia, non possit esse actus; impossibile est quod aliquid compositum ex materia et forma secundum se totum sit forma. Si ergo anima quae ponitur componi ex materia et forma, sit formam secundum aliquam sui partem, quae est actus, cujus nulla pars est materia; hoc enim dicitur animam quod est actus corporis animati.

Ad illud ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod potentia et actus sunt prima principia in genere substantiae; materia autem et forma sunt prima principia in genere substantiae mobilis; unde non oportet omnem compositionem

in genere substantiae esse ex materia et forma; sed hoc solum necesse est in substantiis mobilibus.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de anima quantum ad eius cognitionem; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum anima separata a corpore cognoscat aliam animam separatam; 2^o utrum liceat ab aliquo moriente exigere ut statum suum post mortem denunciet.

ALERE FLAMMAM VERITATIS ARTICULUS XXI.

*Utrum anima separata cognoscat aliam animam separatam.
(1 part., quaest. 89, art. 2; et de Anima, art. 17 et 18.)*

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata a corpore non cognoscat aliam animam hominis quam in hac vita cognovit. Omnis enim cognitio per aliquam fit similitudinem. Sed in una anima non fit expressa alterius animae similitudo in hac vita, quae possit in ea post mortem remanere. Ergo una anima separata non potest aliam cognoscere.

2. Praeterea, Philosophus dicit in III de Anima (text. com. 20), quod, corrupto corpore, anima non remanescit. Non ergo recognoscit animam hominis quam in hac vita cognovit.

Sed contra est quod dicitur Luc. xvi, quod dives in inferno secundum animam positus recognovit Lazarum in sinu Abrahae secundum animam existentem.

Respondo dicendum, quod cum nulla substantia propria operatione desinat, necesse est tenere, cum anima intellectiva post mortem remaneat, quod aliquo modo intelligat. Necesse est autem ei attribueri alterum trium modorum intelligendi; ut scilicet intelligat vel abstractendo species intelligibiles a rebus, sicut nunc intelligi corpori unita; vel per species intelligibiles in corpore acquisitas, et in ea conservatas post mortem; vel etiam per aliquas species concretas, vel qualitercumque desuper influxas.

Quidam ergo dicunt, quod animae separatae intelligunt abstractendo species intelligibiles a rebus. Sed hoc esse non potest. Abstractio enim specierum intelligibilium a rebus sensibilibus fit mediante sensu et imaginatione, quorum operationes, cum sint per organa corporalia, animae separatae attribui non possunt.

Unde alii, hoc negantes, dicunt ulterius quod nec etiam

per species acquisitas a rebus sensibilibus, cum esset in corpore, anima separata intelligit. Ponunt enim, Avicennam sequentes, quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nisi dum actu intelligit; sed conservantur species particulares rerum sensibilium solum in imaginativa et memorativa; ad quas dum intellectus possibilis se convertit, de novo influunt in ipsum species intelligibiles ab intellectu agente. Cum ergo vis memorativa et imaginativa corrumpatur corpore corrupto, eo quod est virtus organi corporalis; sequitur quod anima post mortem nullo modo intelligere possit per aliquas species a rebus sensibilibus acceptas: unde relinquitur, secundum eos, quod anima separata intelligat per species concretas, sicut et Angeli. Sed haec quidem positio irrationalis videtur quantum ad utrumque dictorum. Quod enim species intelligibiles in intellectu possibili non conservantur, est contra rationem. Quod enim in aliquo recipitur, est in eo per modum recipientis; unde, cum intellectus possibilis habeat esse stabile et immobile, oportet quod species intelligibiles in eo recipiantur stabiliter et immobiliter. Est etiam contra Aristotelem, qui dicit in III de Anima (text. com. 8), quod intellectus possibilis cum sciat singula, hoc est accipiens species singularem, ut sciens, id est sicut contingit in scientia, vel in eo qui habet scientiam; tunc dicitur secundum actum: hoc autem confestim accidit, cum possit operari per se ipsum. Est ergo quidem et tunc potentia quodammodo; non tamen simpliciter, sicut ante addiscere aut invenire. Ex quibus verbis apparet, quod species intelligibiles quandoque sunt habitu in intellectu possibili, quamvis actu non operetur. Illud etiam quod dicunt, animam humanam habere species intelligibiles concretas, irrationabiliter dicitur. Si enim potest eis uti dum est corpori unita; sequitur quod possit homo intelligere ea quorum sensum non accipit; ut puta quod caecus intelligat colores; quod patet esse falsum. Si autem per animum corporis totaliter impeditur animus humana ut speciebus intelligibilibus concretis uti non possit; sequitur quod unito corpori et animae non sit naturalis; id enim quod est in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid quod est rei naturale; alioquin natura faceret alterum illorum frustra.

Sic ergo dicendum est, quod anima separata intelligere potest quaedam per species intelligibiles quas per sensus a rebus acquisivit dum esset in corpore. Sed iste modus cognoscendi non sufficit; quia multa cognoscit anima separata quae nos in hac vita non cognoscimus; maxime quia inconveniens videtur quod animae illorum qui in matris utero moriuntur, quae forte nullum intellectus usum habuerunt, et per consequens nec alias species intelligibiles acquisitas, nihil post mortem intelligant. Unde oportet addere, quod anima in sui separatione

a corpore, recipit influxum specierum intelligibilium a natura superiori, scilicet divina, secundum naturalem ordinem, quo experitur quod anima humana quanto magis a corporeis sensibus abstrahitur, magis potest esse particeps superioris influxus, sicut patet in dormientibus et alienatis, qui etiam quaedam futura praevident.

Sic ergo anima separata potest animam aliam cognoscere tam per notitiam quam de ea acquisivit in hac vita per aliquam similitudinem effectus ipsius, qui est vita hominis; sive per aliquam similitudinem influxum a Deo naturali influxu.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur quantum ad memoriam et remissam, quod est per actus ejusdem potentiae sensitivae utentis organo corporali, quo corrupto cessat actus talis potentiae.

ARTICULUS XXII.

Utrum liceat requirere ab aliquo moriente ut statum suum post mortem revelet. — (Art. 85, corp.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat ab aliquo moriente requirere quod revelet statum suum post mortem. Non enim licet inquirere quae Deus vult esse abscondita; secundum illud Eccli. iii, 22: *Altiora te ne quaesieris*. Sed Deus vult esse absconditum statum animae post mortem, quod patet ex hoc quod diviti potuit ut Lazarus mitteretur ad fratres suos viventes, est hoc denegatum, sicut dicitur Lucae xvi. Non ergo licet hoc a morientibus requirere.

Sed contra est quod dicitur II Mach. xii, 46: *Sancto et salubris est cogitatio pro defunctis exorare*. Sed ad hoc homo provocatur per hoc quod cognovit necessitatem eorum quam habent post mortem. Ergo licitum est et sanctum hoc a morientibus requirere.

Respondeo dicendum, quod cum peccatum sit contra naturam, ut patet per Damascenum in II lib., requirere implentionem naturalis desiderii non est peccatum, nisi aliqua inordinatio adiungatur; sicut patet in sumptione cibi et potus. Homo autem naturaliter scire desiderat; unde, si requirit aliquis rei notitiam, non est peccatum, nisi forte per accidens, hoc est per aliquam inordinationem adiunctam; puta si per studium et inquisitionem aliquis scientiae aliquis impediatur ab his quibus sanetur intendere; puta, si praedicator impediatur ab officio debita praedicationis propter studium geometriae; aut etiam si quis inquiret aliquid cognoscere, superbe et

praesumptuose de sua facultate confidens; vel si qua alia inordinatio in hac inquisitione videtur, si aliquis requirit a moriente cognoscere statum suum post mortem, submitteudo tamen hoc divino iudicio. Unde nulla ratio videtur quare debeat dici hoc esse peccatum; nisi forte ex dubitatione fidei de futuro statu quasi tentando inquirat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Deus vult multa nobis sic esse abscondita, quorum notitiam propriis viribus aut merito acquirere non possumus; quae tamen vult revelari humiliter et pie querentibus, secundum illud Matth. ii, 26: *Abscondisti haec sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis*. Unde non est mirum, si superbis fratribus superbi civitis Deus aliqua noluit revelari, quae tamen vult revelari fidelibus pie et humiliter requirentibus.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de anima quantum ad poenam; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum anima possit pati ab igne corporeo; 2^o utrum damnati in inferno gaudeant de poenis inimicorum suorum, quos vident secum puniri.

ARTICULUS XXIII.

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo. — (Art. 85; et 4, dist. 44, quaest. 3, art. 3, quaest. 3.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod anima separata non possit pati ab igne corporeo. Actio enim agentis est proportionata passioni patientis. Sed actio ignis, cum sit corpus physicum, est actio naturalis, quae consistit in movere. Ergo nihil patitur ab igne corporeo nisi quod movetur. Sed anima non movetur, cum sit impartibilis, nihil autem impartibile movetur, ut probatur in VI Physic. (text. com. 22). Ergo anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra est quod dives in inferno secundum animam existens dicit: *Crucior in hac flamma*; ut dicitur Lucae xv, 24.

Respondeo dicendum, quod anima patitur poenam ab igne corporeo, sicut fides catholica docet. Quod autem ignis corporeus agat in animam separatam, hoc non habet ex natura sua, sed in quantum est instrumentum divinae justitiae, ut dicitur communiter. Advertendum tamen est, quod nullum instrumentum agit in virtute superioris agentis nisi exercendo

aliquam actionem sibi connaturalem, alioquin frustra adhiberetur ad effectum; sicut serra in quantum est instrumentum artis, facit aream secando; et aqua baptismalis abluit animam ut instrumentum divinae misericordiae, corporaliter abluendo. Si ergo ignis corporeo agit in animam ut est instrumentum divinae iustitiae punientis; necesse est quod hoc fiat per aliquam actionem igni corporeo connaturalem. Non autem potest dici quod ignis alteret animam calefaciendo vel desiccando aut igniendo ipsam. Unde relinquatur modus quem Augustinus ponit i de Civit. Dei, ut scilicet anima separata vel spiritus daemone patiatur poenam per aligationem quandam ab igne corporeo. Videmus enim spiritum corpori alligari quandoque quidem naturaliter, sicut anima alligatur corpori; quandoque autem quadam superiori virtute; sicut per virtutem superiorum daemone inferiores daemones alligantur arte necromantica imaginibus, vel annulis, vel aliis huiusmodi rebus. Multo ergo magis virtute divina daemones, vel etiam animae, alligari possunt igni corporeo, ut ab eo assumant poenam.

Unde patet responsio ad illud quod in contrarium obijcebatur, quod procedit de actione ignis, quae est per alterationem.

ARTICULUS XXIV.

Utrum damnati gaudeant de poenis inimicorum. — (4. dist. 44. quaest. 3. art. 3. quaest. 2. ad 5. et quaest. 3. ad 9.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati in inferno gaudeant et consolentur de poenis inimicorum suorum, quos secum vident in inferno puniri. Quia super illud Isaie xiv. 9: *Omnis princeps terrae surrexerunt de solis suis*, dicit Glossa Hieronymi, quod *solatium est malis inimicos suos secum habere poenarum.*

Sed contra, omne gaudium diminuit dolorem, ut patet per Philosophum in vii Ethic. Sed dolor damnatorum est finitus intensive. Tantum ergo possent multiplicari inimici ab eorum damnati in inferno, quod totaliter dolor ejus deleteretur; quod est contra divinam iustitiam.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversas rationes esse delectabile et tristabile; tamen simpliciter dicitur tale ab eo quod praeceminet; ab eo vero quod est minus, denominatur secundum quid.

Dicendum est ergo, quod poena inimici considerata ab eo qui est in inferno, habet quodammodo rationem delectabilis, et quodammodo rationem tristabilis. Rationem quidem delectabilis habet, in quantum impletur voluntas damnati de malo

inimici sui. Descendant enim ad infernum damnati cum armis, id est cum affectionibus pravis, ut dicitur Ezech. xxxii. Sed ex alia parte habet rationem tristabilis propter duo. Primo quidem in quantum poena inimici impletur divina iustitia, quam odiunt et blasphemant damnati in inferno, secundum illud Apocal. xvi. 9: *Aestuaerunt homines aestu magno, et blasphemaverunt nomen Domini.* Secundo propter vermem conscientiae: sic enim in eis pravae affectiones remanent, quod tamen de eis dolent ad punitionem, non ad purgationem; secundum illud Sap. v. 3: *Poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes.* Unde, sicut poenitentes in hac vita dolent et de dolore gaudent; ita damnati in inferno gaudent de poenis inimicorum suorum, et tamen de ipso gaudio magis dolent; et praecipue si praesiterint eis damnationis causam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de homine quantum ad corporis sexum; utrum scilicet si primus homo non peccasset, tot fuissent nati mares quot feminae.

ARTICULUS XXV.

Utrum Adam non peccante, tot fuissent nati mares quot feminae. — (1. part. quaest. 98. art. 2. ad 3.)

Et videtur quod sic. In paradiso enim, ubi, secundum Augustinum, fuisset torus immaculatus et nuptiae honorabiles, nullus continisset, sed omnes in matrimonio nisi fuissent, ut impletur praecceptum Domini primis hominibus datum: *Crescite et multiplicamini, et replete terram, ut habetur Genes. 1. 28.* Sed in statu innocentiae nullus masculus habuisset plures uxores, nec aliqua mulier plures viros, nec aliquis aut aliqua mortem sensisset. Ergo sequitur quod tot mares nascerentur quot feminae.

Sed contra est, quod dicit Gregorius (iv Moral. super illud, *Nunc enim dormiens siletem*): *Si parentem primum nullo peccato corrumpere, nequaquam ex se filios gehennae generaret; sed hi qui nunc per redemptionem salvati sunt, soli ab eo electi nascerentur.* Sed qui nunc salvandi sunt, non sunt aequaliter mares et feminae. Ergo neque in statu innocentiae aequaliter fuissent mares et feminae.

Respondeo dicendum, quod si Adam non peccasset, nec ali-

quis de stirpe ejus, satis probabiliter videtur concedendum quod tot nascerentur mares quot feminae, sicut ratio probat.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, potest dici quod cum soli Deo sit certus numerus electorum, incertum est, utrum inaequales salventur mares et feminae, vel aequaliter tot mares quot feminae. Sed si supponitur quod non in aequali numero mares salventur et feminae, potest dici, quod cum dicitur: *Hi qui nunc per redemptionem salvandi sunt*, etc., promoueri non facit personalem demonstrationem, sed simplicem; sicut cum dicitur: Haec herba crescit in horto meo; ut intelligatur nihil aliud significari quam quod soli salvandi ab eo nascerentur, quia nullus nascendo ab eo traheret damnationis causam. Non autem potest dici quod iidem homines numero nascerentur qui nunc nascuntur. Manifestum est enim quod non potest esse idem homo numero, si ab alio patre vel alia matre nascatur. Cum autem multi sint qui ex pluribus uxoribus filios nascuntur, qui salvantur; si in statu innocentiae pluralitas uxorum non fuisset, impossibile esset quod iidem homines numero tunc nascerentur qui nunc salvantur.

QUAESTIO XII.

Deinde quaesitum est de actibus communibus omnibus hominibus; et primo de conscientia; secundo de poenitentia. Circa primum quaesita sunt duo: 1. utrum conscientia possit errare; 2. utrum conscientia erronea liget.

ARTICULUS XXVI.

Utrum conscientia errare possit. — (1-2; quaest. 19, art. 5; et 2, dist. 2, quaest. 1, art. 4, c.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia errare non possit. Quia ad Rom. III, dicit Glossa, quod conscientia est lex intellectus nostri, quae est lex naturae. Sed lex naturae errare non potest. Ergo nec conscientia.

2. Praeterea, Basilus dicit, quod conscientia est naturale iudicium. Sed naturale iudicium non potest errare, ut patet in primis principis indemonstrabilibus, de quibus homo naturaliter iudicat. Ergo conscientia non potest errare.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. XVI, 2, discipulis loquens: *Venit hora ut omnis qui interfecerit eos, arbitretur se obsequium praestare Deo.* Sed hoc non est nisi conscientia errante. Ergo conscientia potest errare.

Respondeo dicendum quod conscientia, sicut ipsum nomen sonat, importat applicationem scientiae vel notitiae humanae ad aliquem proprium actum. Omnem autem notitiam quam homo habet, potest ad suum actum applicare; sive memoriam, prout homo dicitur habere conscientiam testimoniam quod fecerit aliquid vel non fecerit: sive etiam scientiam universalem vel particularem, per quam homo potest cognoscere utrum aliquid sit faciendum vel non faciendum; et secundum hoc conscientia dicitur urgere vel impedire. Manifestum est autem, quod si accipiamus diversas hominis cognitiones, in aliqua potest esse error, et in aliqua non. In primis enim principis naturaliter cognitis, sive sint speculativa sive sint operativa, nullus potest errare; sicut in hoc: Omne totum est majus sua parte, vel: Nulli injuriam esse faciendam. In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, sive pertinent ad partem sensitivam, sive ad rationem inferiorem, quae considerat humana, sive ad rationem superiorem, quae considerat divina; potest multipliciter error accidere. Manifestum est autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quascumque cognitionum fuerit erronea; sicut patet quod falsitas accidit in conclusione, quascumque praemissarum fuerit falsa. Sic ergo, licet in cognitione primorum principiorum juris naturalis non sit error; tamen, quia in aliis principis juris humani vel divini potest error accidere, ideo conscientia hominis errare potest, sicut patet quod haereticus, qui habet conscientiam nunquam jurandi, habet conscientiam erroneam, propter hoc quod credit omne iudicium esse contra praecceptum Dei; licet in hoc non erret quod aestimat nihil esse faciendum contra praecceptum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod principia particularia habent virtutem concludendi ex primis principis universalibus; unde conclusio attribuitur principaliter primis principis, sicut effectus causae primae: et eadem ratione, quia virtus conscientiae principaliter dependet ex principis juris naturalis, sicut ex primis et per se notis, principaliter, conscientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturalis iudicium.

Unde patet solutio ad secundum.

ARTICULUS XXVII.

Utrum conscientia erronea liget ad peccatum. — (1-2, quaest. 19, art. 5, 6; et 2, dist. 39, quaest. 3, art. 2.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia erronea non liget ad peccatum. Ut enim Augustinus dicit, 29 contra Faustum, omne peccatum est contra legem aeternam,

quae est lex Dei. Sed quandoque conscientia errans prohibet id quod non est contra legem Dei; sicut patet in haereticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt jurare, nec comedere carnes aut bibere vinum. Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant: et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

2. Praeterea, conscientia erronea quandoque dicitur homini quod faciat id quod est contra legem Dei: sicut haeretico sua conscientia erronea dicitur quod praedicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum sive praedicaret contra legem Dei, sive non: et ita esset perplexus; quod videtur esse inconveniens: quia sequeretur quod non pareret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per poenitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

Sed contra est quod a Rom. xiy, super illud: *Omne quod est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa, quod qui facit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.

Respondeo dicendum quod cum actus recipiat speciem ab objecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam objecti, sed secundum rationem objecti: sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se objectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti in quantum est voluntarius. Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum; et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem objectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat eorum, incurrit peccatum: et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a peccati crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel jurare, apprehendatur errante conscientia ut legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum fertur; manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum.

Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet haereticus qui jurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non

faciat contra legem Dei; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod si alicui dicitur conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat; quia ignorantia juris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod, aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus; quia potest poenitentiam agere, et absque peccato cantare sicut etiam in syllogisticis; uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I Physio. (text. com. ix).

QUAESTIO XIII.

Deinde quaesitum est de poenitentia; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum si aliquis sacerdos poenitenti dicat: *Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum*, sit satisfactio sacramentalis; 2^o utrum ei qui praetermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia poenitentia pro tali omissione vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum satisfactio universaliter injuncta a sacerdote sit sacramentalis. — (4, dist. 15, art. 4, de Satisfactione).

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praedicta satisfactio non sit sacramentalis. Sacramentalis enim satisfactio aliquid ligat. Sed ille cui praedictus modus satisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non sit sacramentalis satisfactio.

Sed contra, illa videtur esse sacramentalis satisfactio, quia perfecta, ad nihil aliud homo tenetur. Sed poenitens, qui sic satisfactio iungitur a sacerdote, nihil aliud tenetur implere, cum nihil sit aliud sibi mandatum. Ergo huiusmodi satisfactio est sacramentalis.

Respondeo dicendum, quod hic est quadruplici distinctione utendum.

quae est lex Dei. Sed quandoque conscientia errans prohibet id quod non est contra legem Dei; sicut patet in haereticis, qui conscientia erronea prohibente, nolunt jurare, nec comedere carnes aut bibere vinum. Non ergo est eis peccatum, si contra conscientiam hoc faciant: et ita conscientia erronea non obligat ad peccatum.

2. Praeterea, conscientia erronea quandoque dicitur homini quod faciat id quod est contra legem Dei: sicut haeretico sua conscientia erronea dicitur quod praedicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei, peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo contra conscientiam erroneam peccaret mortaliter, sequeretur quod utrobique esset peccatum sive praedicaret contra legem Dei, sive non: et ita esset perplexus; quod videtur esse inconveniens: quia sequeretur quod non pareret ei via salutis, cum tamen omnibus pateat per poenitentiam in hac vita. Non ergo conscientia erronea ligat.

Sed contra est quod a Rom. xiy, super illud: *Omne quod est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa, quod qui facit contra conscientiam, aedificat ad gehennam.

Respondeo dicendum quod cum actus recipiat speciem ab objecto, non recipit speciem ab eo secundum materiam objecti, sed secundum rationem objecti: sicut visio lapidis non recipit speciem a lapide, sed a colorato, quod est per se objectum visus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati vel meriti in quantum est voluntarius. Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est bonum apprehensum; et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materialem objectum actus: sicut si aliquis credens occidere patrem, occidat eorum, incurrit peccatum: et e contrario si quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat casualiter patrem, immunis est a peccati crimine. Si ergo aliquid quod secundum se non est contra legem Dei, ut levare festucam de terra, vel jurare, apprehendatur errante conscientia ut legem Dei existens, et sic voluntas in ipsum fertur; manifestum est quod voluntas fertur, per se loquendo et formaliter, in id quod est contra legem Dei; materialiter autem in id quod non est contra legem Dei; immo forte in id quod est secundum legem Dei. Et ideo manifestum est quod est ibi contemptus legis Dei; et ideo necesse est quod sit ibi peccatum.

Et ideo dicendum est quod omnis conscientia, sive recta, sive erronea, sive in per se malis, sive in indifferentibus, est obligatoria; ita quod qui contra conscientiam facit, peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet haereticus qui jurat conscientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non

faciat contra legem Dei; tamen formaliter loquendo, contra legem Dei facit, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod si alicui dicitur conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat; quia ignorantia juris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid; potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod, aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus; quia potest poenitentiam agere, et absque peccato cantare sicut etiam in syllogisticis; uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I Physio. (text. com. ix).

QUAESTIO XIII.

Deinde quaesitum est de poenitentia; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum si aliquis sacerdos poenitenti dicat: *Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum*, sit satisfactio sacramentalis; 2^o utrum ei qui praetermisit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipsum, possit imponi alia poenitentia pro tali omissione vel sit ei imponendum quod iteret quod omisit.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum satisfactio universaliter injuncta a sacerdote sit sacramentalis. — (4, dist. 15, art. 4, de Satisfactione).

Ad primum sic proceditur. Videtur quod praedicta satisfactio non sit sacramentalis. Sacramentalis enim satisfactio aliquid ligat. Sed ille cui praedictus modus satisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non sit sacramentalis satisfactio.

Sed contra, illa videtur esse sacramentalis satisfactio, quia perfecta, ad nihil aliud homo tenetur. Sed poenitens, cui sic satisfactio injungitur a sacerdote, nihil aliud tenetur implere, cum nihil sit aliud sibi mandatum. Ergo hujusmodi satisfactio est sacramentalis.

Respondeo dicendum, quod hic est quadruplici distinctione utendum.

Primo enim considerandum est, quod peccator est debitor alicujus satisfactionis dupliciter: uno modo ex injunctioe sacerdotis; alio modo ex peccato commisso; unde si contingat quod sacerdos minorem satisfactionem imponat poenitenti quam sit illa ad quam obligatur ex peccato commisso; subtracta eo quod remittitur virtute clavium et contritionis praecedentia, nihilominus poenitens ad aliquid ulterius obligatur; quod si in hac vita non perficiat, in purgatorio exsolvet; et e converso si sacerdos imponat majorem poenitentiam quam poenitens facere tenetur, pensata remissione quae est facta per vim clavium et contritione praecedentis; nihilominus poenitens tenetur facere quod sibi injunctum est, si adsit facultas.

Secundo considerandum, quod opus quod quis facit ex injunctioe sacerdotis, dupliciter valet poenitenti; uno modo ex natura operis; alio modo ex vi clavium. Cum enim satisfactio a sacerdote absolvente injuncta, sit pars poenitentiae, manifestum est quod in ea operatur vis clavium; ita quod amplius valet ad expiandum peccatum, quam si proprio arbitrio homo faceret idem opus.

Tertio considerandum est, quod satisfactio ad duo valet; valet enim ad expiationem culpae praeteritae, valet et ad cautelam culpae futurae; sicut cum homo jejunat, per hoc praebetur ei remedium contra futuras concupiscentias carnis.

Item quarto considerandum est, quod sacerdos potest poenitenti satisfactionem injungere vel ex proprio arbitrio, vel etiam ex consilio alieno.

Est ergo dicendum, quod sicut potest sacerdos injungere satisfactionem poenitenti ex arbitrio alieno, ita et ex arbitrio ipsius poenitentis; sicut si dicat: Facias hoc, si potes; et si non potes, facias hoc; et simile videtur cum sacerdos dicit, *quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum*. Videtur autem satis conveniens quod sacerdos non oneret poenitentem gravi pondere satisfactionis; quia sicut parvus ignis a multis lignis superpositis de facili extinguatur, ita posset contingere quod parvus affectus contritionis in poenitente nuper exaltatus propter grave onus satisfactionis extingueretur, peccatore totaliter desperante. Unde melius est quod sacerdos poenitenti indicat quanta poenitentia esset sibi pro peccatis injungenda; et injungat sibi nihilominus aliquid quod poenitens tolerabiliter ferat, ex cujus impletione assuefiat ut majora impleat, quae etiam sacerdos sibi injungere non attentasset; et haec quae praeter injunctioem expressam facit, accipiunt majorem vim expiationis culpae praeteritae ex illa generali injunctioe qua sacerdos dicit: *Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum*. Unde laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus dici, licet non habeant majorem vim ad praebendum remedium contra culpam futuram;

et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpae commissae expiativa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XXIX.

Utrum ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum ut iterato dicat. — (Art. 121, corp. ad 1 de temp. officii.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum quod iterato dicat. Qui enim tenetur ad aliquid debitum speciale implendum, non potest liberari nisi debitum solvat. Si ergo aliquis tenetur ad hoc debitum, ut scilicet divinum officium diceret; videtur quod non possit absolvi, nisi hoc debitum solvat.

Sed contra est quod poenitentiae sunt arbitrariae. Ergo pro peccato talis omissionis, quatenus poena secundum arbitrium sacerdotis potest imponi.

Respondeo dicendum, quod in omni divino officio est hoc commune, quod pertinet ad laudem Dei et ad suffragium fidelium; sed distinguitur unum officium ab alio secundum diversitatem temporum et locorum. Rationabiliter enim inspicitur est ut diversimode Deus laudetur secundum congruentiam temporum et locorum; et ideo, sicut in officiis divinis exsolvendis observanda est congruitas loci, ita etiam congruitas temporis; quae quidem observari non posset, si oporteret injungere omittenti quod horas diceret quae omisit; forte enim in Completorio diceret: *Jam lucis orto sidere*, et in tempore paschali diceret officium dominicae Passionis; quod esset absurdum. Et ideo non videtur esse injungendum ei qui omisit dicere divinum officium, quod horas easdem repetat, sed aliquid ad divinam laudem pertinens; puta ut dicat septem psalmos, vel unum psalterium, vel aliquid amplius, secundum quantitatem delicti.

Ad illud vero quod in contrarium obijciat, dicendum, quod tempore debito officii praeteriunte, jam est impotens ad solvendum debitum; et ideo quia hoc potest facere, injungenda est ei alia poenitentia.

QUAESTIO XIV.

Deinde quaesitum est de creatura pure corporali; et circa hoc quaesita sunt duo; 1^o de arcu nubium qui dicitur iris, utrum

sit signum diluvii non futuri; 2^o utrum possit demonstrative probari quod mundus non sit aeternus.

ARTICULUS XXX.

Utrum arcus caelestis sit signum non futuri diluvii.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod arcus nubium non sit signum diluvii non futuri. Illud enim quod fit ex necessitate naturae, non videtur esse institutum ad aliud significandum. Sed arcus nubium provenit ex necessitate naturae propter oppositionem solis ad nubem roridam. Ergo non videtur esse significativum diluvii non futuri.

2. Praeterea, huiusmodi apparitiones aeris, sicut iris et halo, id est circulus continens solem et lunam, et alia huiusmodi, causantur praecipue ex vaporibus humidis in aere existentibus, ex quibus sequuntur pluviae, quae diluvium faciunt. Ergo apparitio iridis magis est signum diluvii futuri quam diluvii non futuri.

3. Praeterea, si est signum diluvii non futuri; aut est signum diluvii nunquam futuri, aut est signum diluvii non futuri usque ad aliquod tempus. Si autem est signum diluvii nunquam futuri, non oportuisset quod apparisset nisi semel; si autem diluvii non futuri usque ad aliquod tempus; oporteret tempus esse determinatum; quod quidem determinari non potest nec auctoritate Scripturae, nec ratione humana. Ergo frustra huiusmodi signum datur.

Sed contra est quod dicitur Genes. ix, 13: *Arcum meum ponam in nubibus et erit signum foederis inter me et inter terram; et postea subditur: Et non erunt ultra aquae diluvii ad delendum universam carnem.*

Respondetur dicendum, quod in his quae in veteri testamento dicuntur, primo quidem observanda est veritas litteralis. Sed quia vetus testamentum est figura novi, plerumque in veteri testamento aliqua proponuntur, ut ipse modus loquendi aliquid figurate designet. Dicendum est ergo, quod quia causae rerum multos latent, effectus autem sunt manifestiores, proponuntur effectus in designationem causarum.

Est autem considerandum, quod pluviarum causa efficiens quidem est sol, materialis vero vapor humidus elevatus ex terra et aquis per virtutem solis. Haec autem duo in triplici dispositione se possunt habere. Quandoque enim calor solis omnino supervincit vapores et exsiccat eos; et tunc pluviae sequi non possunt; unde in Aegypto et in terris multum calidis non sunt pluviae; in aestate etiam propter propinquitatem solis sunt plu-

viae rariores, in hyeme vero frequentiores. Quandoque vero e contrario virtus solis ad hoc usque valet quod vapores multiplicat, sed tamen non potest eos desiccare; et tunc superabundant pluviae, et est ratio diluvii aquarum. Quandoque vero medio modo se habet; ut scilicet virtus solis non solum operetur ad elevationem vaporum, sed etiam habet victoriam super eos, ut non tantam multiplicentur quod diluvium inducere possint, neque etiam vapores omnino desiccantur ut pluvia non sequatur; et ex hac media dispositione vel comparatione solis ad vapores causatur iris, quae non apparet vaporibus omnino desiccatis, neque etiam eis omnino in aere superabundantibus. Et ideo iris est signum diluvii non futuri, in quantum procedit ex tali causa quae repugnat diluvio. Ideo autem Scriptura tali modo loquendi utitur, quia per iridem significatur Christus, per quam protegimur a spirituali diluvio.

Ad primum ergo dicendum, quod iris procedit naturaliter ex talibus causis quae repugnant diluvio; et ideo convenienter iris dicitur esse signum diluvii non futuri.

Ad secundum dicendum, quod iris potest significare pluvias, sed non superabundanter usque ad hoc quod faciant diluvium.

Ad tertium dicendum, quod iris semel appares significat quod tandiu non erit diluvium, quandiu sol et vapores in eadem dispositione consistunt; et ideo non est superfluum quod frequenter apparat.

ARTICULUS XXXI.

Utrum mundum non esse aeternum, possit demonstrari.

(1 part., quaest. 36, art. 1, 2, corp. et ad 8; et contra Genes. 2, a cap. 31, usque ad 39; et opusc. 2, 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod demonstrative probari possit, mundum non esse aeternum. Si enim mundus esset aeternus, non posset computari numerus annorum ab initio mundi. Hic autem numerus adscribitur paschali cereo. Sic ergo non posset paschalis cereus in Ecclesia benedici.

2. Praeterea, exactae computantur secundum excrescentiam annorum lunarium super annos solares. Sed talis excrescentia computari non posset, si mundus esset aeternus. Ergo mundus non est aeternus; ergo demonstrari potest quod mundus non sit aeternus.

Sed contra, id quod est fidei, demonstrari non potest, quia fides est non apparentium, ut dicitur ad Heb. xi. sed mundum ex quodam principio temporis esse creatum, est fidei articulus;

unde et prophetica a Moysse dictum est: *In principio creavit Deus coelum et terram*, ut Gregorius dicit in 1. Hom. Ezech. Ergo mundum non esse aeternum, non potest demonstrative probari.

Respondeo dicendum, quod ea quae simplici voluntati divinae subeunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur I ad Corinth. ii, 11, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate: unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur propheticè per Spiritum sanctum revelata, sicut Apostolus post propheticè per Spiritum sanctum revelata, sicut Apostolus post praemissa (verba vers. 10) subiungit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum*. Est autem valde cavendum ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat, propter duo. Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiae fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Ezech. ii, 25: *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi*; quae autem demonstrative probari possunt, rationi humanae subduntur. Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolae sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant quod propter rationes huiusmodi, his quae sunt fidei assentiunt; et hoc expresse apparet in rationibus hic inductis quae derisibiles sunt, et nullius momenti.

Quod enim primo inducitur de cereo paschali, non habet robur nisi auctoritatis: probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere; et tamen multo esset validior auctoritas sacrae Scripturae quam benedictio paschalis cerei; praesertim cum sine adscriptione annorum mundi cereus paschalis benedicti possit: non enim est de nocte paschalis cerei talis adscriptio; modo in multis terris non est consuetum quod aliquid cereo adscribatur.

Quod etiam secundo opponitur, derisibile est, non enim exorescentiae amorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione solis et lunae, vel ab aliqua conjunctione, vel ab aliquo huiusmodi, sicut est in omnibus aliis computationibus astronomicis.

QUODLIBETUM QUARTUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de rebus divinis et humanis. Circa res divinas quaesitum est: primo de essentialibus; secundo de personalibus. Circa essentialia quaesitum est: 1^o de scientia Dei; 2^o de ejus potentia.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sint plures ideae. — (1 part., quaest. 15, art. 2.)

Circa scientiam quaesitum est, utrum in Deo sint plures ideae. 1. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, lib. lxxxiii Quaestionum, quod Deus singula propriis rationibus creavit, et alia ratione hominem, et alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideae, ut patet per Augustinum, ibidem. Ergo sunt plures ideae.

2. Praeterea, secundum hoc sunt aliqua distincta quod Deus earum distinctionem cognoscit. Cognoscit autem earum distinctionem in se ipso. Ergo distinctarum rerum sunt in Deo plures et distinctae ideae.

3. Sed contra, omne nomen quod in divinis dicitur, aut est essentialia, ut *Deus*, aut personale, ut *Pater*, aut notionale, ut *generans*. Sed hoc nomen *idea* neque est personale neque notionale, quia non convenit tribus personis. Ergo est nomen essentialia. Sed nullum essentialia multiplicatur in divinis. Ergo non possumus dicere quod in Deo sint plures ideae.

Respondeo dicendum, quod duplex est pluralitas. Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideae in Deo. Nominat enim *idea* formam exemplarem; est autem una res quae est omnium exemplar, scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, in quantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem; et secundum hoc sunt plures ideae: licet enim omnes res, in quantum sunt, divinam essentiam imitentur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam; sed diversimode, et secundum diversos gradus. Sic ergo divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea huiusmodi creaturae; et similiter de aliis: unde secundum hoc sunt plures ideae, secundum quod intelligitur divina essentia.

unde et prophetica a Moysse dictum est: *In principio creavit Deus coelum et terram*, ut Gregorius dicit in 1. Hom. Ezech. Ergo mundum non esse aeternum, non potest demonstrative probari.

Respondeo dicendum, quod ea quae simplici voluntati divinae subeunt, demonstrative probari non possunt, quia, ut dicitur I ad Corinth. ii, 11, *quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei*. Creatio autem mundi non dependet ex alia causa nisi ex sola Dei voluntate: unde ea quae ad principium mundi pertinent, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur, demonstrative probari non possunt, sed sola fide tenentur propheticè per Spiritum sanctum revelata, sicut Apostolus post propheticè per Spiritum sanctum revelata, sicut Apostolus post praemissa (verba vers. 10) subiungit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum*. Est autem valde cavendum ne quis ad ea quae fidei sunt, aliquas demonstrationes adducere praesumat, propter duo. Primo quidem, quia in hoc derogat excellentiae fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit, secundum illud Ezech. ii, 25: *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi*; quae autem demonstrative probari possunt, rationi humanae subduntur. Secundo, quia cum plerumque tales rationes frivolae sint, dant occasionem irrisionis infidelibus, dum putant quod propter rationes huiusmodi, his quae sunt fidei assentiunt; et hoc expresse apparet in rationibus hic inductis quae derisibiles sunt, et nullius momenti.

Quod enim primo inducitur de cereo paschali, non habet robur nisi auctoritatis: probare autem per auctoritatem, non est demonstrative probare, sed fide rei opinionem facere; et tamen multo esset validior auctoritas sacrae Scripturae quam benedictio paschalis cerei; praesertim cum sine adscriptione annorum mundi cereus paschalis benedicti possit: non enim est de nocte paschalis cerei talis adscriptio; modo in multis terris non est consuetum quod aliquid cereo adscribatur.

Quod etiam secundo opponitur, derisibile est, non enim exorescentiae amorum lunarium ad solares computantur ab initio mundi, sed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppositione solis et lunae, vel ab aliqua conjunctione, vel ab aliquo huiusmodi, sicut est in omnibus aliis computationibus astronomicis.

QUODLIBETUM QUARTUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de rebus divinis et humanis. Circa res divinas quaesitum est: primo de essentialibus; secundo de personalibus. Circa essentialia quaesitum est: 1. de scientia Dei; 2. de ejus potentia.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sint plures ideae. — (1 part., quaest. 15, art. 2.)

Circa scientiam quaesitum est, utrum in Deo sint plures ideae. 1. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, lib. lxxxiii Quaestionum, quod Deus singula propriis rationibus creavit, et alia ratione hominem, et alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideae, ut patet per Augustinum, ibidem. Ergo sunt plures ideae.

2. Praeterea, secundum hoc sunt aliqua distincta quod Deus eorum distinctionem cognoscit. Cognoscit autem eorum distinctionem in se ipso. Ergo distinctarum rerum sunt in Deo plures et distinctae ideae.

3. Sed contra, omne nomen quod in divinis dicitur, aut est essentialia, ut *Deus*, aut personale, ut *Pater*, aut notionale, ut *generans*. Sed hoc nomen *idea* neque est personale neque notionale, quia non convenit tribus personis. Ergo est nomen essentialia. Sed nullum essentialia multiplicatur in divinis. Ergo non possumus dicere quod in Deo sint plures ideae.

Respondeo dicendum, quod duplex est pluralitas. Una quidem est pluralitas rerum; et secundum hoc non sunt plures ideae in Deo. Nominat enim *idea* formam exemplarem; est autem una res quae est omnium exemplar, scilicet divina essentia, quam omnia imitantur, in quantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem; et secundum hoc sunt plures ideae: licet enim omnes res, in quantum sunt, divinam essentiam imitentur, non tamen uno et eodem modo omnia imitantur ipsam; sed diversimode, et secundum diversos gradus. Sic ergo divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura, est propria ratio et idea huiusmodi creaturae; et similiter de aliis: unde secundum hoc sunt plures ideae, secundum quod intelligitur divina essentia.

secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes. Huiusmodi autem respectus non solum intelliguntur ab intellectu creato, sed etiam ab intellectu increato ipsius Dei. Scit enim Deus, et ab aeterno scivit, quod diversae creaturae diversimode essent ejus essentiam imitaturae, et secundum hoc ab aeterno fuerunt in mente divina plures ideae sicut rationes propriae rerum intellectae in Deo. Hoc enim significant remem ideae, ut sit scilicet quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exterius opus producere intendit; sicut aedificator in mente sua praecogitat formam domus, quae est quasi idea domus in materia fiendae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit esse aliam et aliam rationem secundum diversitatem respectuum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: Secundum haec res sunt distinctae, prout Deus earum distinctionem cognoscit: haec locutio est duplex: quod enim dicitur: Secundum quod Deus cognoscit, potest referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoscentis. Si ex parte cogniti, sic vera est locutio: est enim sensus, quod hoc modo res sunt distinctae sicut Deus cognoscit eas esse distinctas. Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoscentis, sic locutio falsa est: erit enim sensus, quod res cognitae illum modum distinctionis habent in intellectu divino quem habent in se ipsis; quod falsum est: quia in se ipsis res sunt diversae essentialiter, non autem in intellectu divino; sicut etiam res in se ipsis sunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter: et in hoc ultimo sensu procedebat objectio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de pluralitate reali: talis enim pluralitas in nominibus essentialibus non invenitur, sed solum pluralitas quae est secundum intelligentiae rationem.

QUAESTIO II.

Deinde quaesitum est de pertinentibus ad potentiam Dei: et 1^o utrum in Deo sit virtus; 2^o de quodam effectu divinae virtutis, utrum scilicet aquae sint super caelos; 3^o ad quod virtus divina se extendere possit.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit virtus. — (1 part., quaest. 25, art. 1, 2; et contra Gent. 1, cap. 93, quaest. 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit, I de Coelo (text. com. 16),

virtus est ultimum potentiae. Sed divina potentia non habet ultimum, cum sit infinita. Ergo in Deo non est virtus.

Sed contra, omne immediatum operationis principium virtus est; operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo est aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur. Ergo in Deo est virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus, qualitercumque accipitur significat potentiae complementum; et inde est quod virtus uniuscujusque rei est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II Ethic: tunc enim ostenditur potentia esse completa, quando et agens est perfectum, et actio perfecta. Cum ergo potentia Dei sit maxime completa, potissime in Deo virtus invenitur; unde dicitur Sap. xii, 17: *Virtutem ostendis tu, qui non crederis in virtute consummatus; et in Psal. cxlvi, 5: Magnus Dominus, et magna virtus ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus notificatur non per aliquid quod de virtute essentialiter praedicatur, sed per id ad quod virtus ordinatur; ab eo enim speciem habet; sicut Augustinus dicit, quod fides est credere quod non vides; credere enim non est ipsa fides; sed actus ad quem fides ordinatur. Et hoc modo Philosophus definit virtutem, cum dicit, quod virtus est ultimum potentiae: quia scilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo potest; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, ut ipsa ibidem dicit, non consistit hoc ut ferat decem; sed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo potest, scilicet centum. Sic ergo virtus cuiuslibet rei non attenditur in uno eorum quae potest, sed respectu totius quod potest. Virtus ergo divina non potest attendi secundum aliquod unum opus ipsius, quia nullum opus ejus est quod aequat ejus virtutem, ut Deus amplius facere non possit; sed virtus ejus attenditur secundum totum in quod potest; hoc autem est infinitum, quia scilicet Deus infinita facere potest, unde et virtus Dei est infinita; et hoc ultimum ei, infinita posse; sicut virtuti finitae est ultimum aliqua determinata posse.

ARTICULUS III.

Utrum aquae sint super caelos. — (Art. 140; et 1 part., quaest. 66, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aquae habentes veram speciem aquae elementaris super caelos existant. Homo enim dicitur minor mundus propter similitudinem quam habet cum mundo majori. Sed videmus quod in corpore humano

superponitur cerebrum quod habet naturam aquae, cordi quod habet proprietatem ignis, in quantum est fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo majori aqua superponitur aliis elementis; et haec ratio videtur Augustini in xii de Civit. Dei, ubi dicitur de quibusdam, quod ponderibus elementorum moventur; et ideo non putant, aquarum fluidam gravemque naturam in superioribus mundi locis potuisse constitui; qui secundum rationes suas, si ipsi hominem facere potuissent, non ei putant, quod graeco phlegma dicitur, et tanquam in elementis corpora nostrae aquarum vicem obtinet, in capite ponerent.

Sed contra, partes mundi sunt optima et ordinatissime dispositae secundum suam naturam. Sed id quod habet speciem aquae, naturaliter est ponderosum, et ita naturaliter subsidet corporibus levibus, aeri et igni. Non ergo aliquid habens veram speciem aquae supra coelos existit.

Respondeo dicendum, quod in Sacra Scriptura, quae mentiri non potest, expresse dicitur, aquas esse supra caelum; dicitur enim Genes. I, 7, quod dicitur aquas quae sunt sub firmamento, ab aquis quae sunt supra firmamentum; et in Psalm. cxlyii, dicitur: *Aquae quae super caelos sunt, laudent nomen Domini.* Et ideo, sicut Augustinus dicit in ii super Gen. ad litteram, *quomodo vel qualescunque aquae ibi sint, esse ibi eas minime dubitemus.* Major quippe est Scripturae hujus auctoritas quam omnis humani generis capacitas. Sed, sicut Augustinus, i eiusdem libri, dicit, *turpe est nimis et periculosum, atque maxime cavendum, ut Christianum de his rebus, scilicet naturalibus, quasi secundum christianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errore conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est quod errans homo derideretur, sed quod auctores nostri ab eis qui fors sunt, talia sensisse credantur, et cum magno eorum exitio de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehendantur atque respiciantur.* Et ideo, sicut ipse subiungit, multiplices expositiones ipse posuit in verbis Genesis, ut sic accipitur una expositio, quod alteri expositioni non praediceretur, quae forte melior est.

Sic ergo, quod dicitur de aquis supra caelos existentibus, multipliciter intelligi potest. Uno modo ut per firmamentum vel per caelos non intelligamus firmamentum vel caelum in quo sunt sidera, sed aerem, in quo aves volare dicuntur, supra quem aerem aquae vaporabiliter elevantur, et exinde playis generantur; et de hac expositione dicit Augustinus in ii super Genes. ad litteram: *Hanc considerationem dignissimam iudico; quod enim dicitur, neque contra fidem est, et in promptu posito documento credi potest.* Si autem per firmamentum vel caelos

intelligatur firmamentum ubi sunt sidera posita; sic sciendum est, quod de hoc firmamento diversae opiniones fuerunt.

Quidam enim posuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compositum; quae videtur esse positio Empedoclis; et secundum hoc, nihil prohibet dicere, supra hoc caelum sidereum esse aquas elementares tanquam simpliciores, et super eas etiam ignem, a quo vocatur caelum empyreum. Aliorum autem positio est, quod caelum vel sit igneae naturae, sicut posuit Plato; vel non sit de natura quatuor elementorum, sed habens alioquam naturam, sicut posuit Aristoteles.

Utroque istorum supposito, inconveniens videtur supra firmamentum illud aquam elementarem materialiter esse dispositam. Nunc enim, sicut Augustinus dicit in ii super Gen., quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, nos convenit quaerere; non quid in eis vel ex eis miraculum potentiae suae velit operari. Sed tamen aliquae aquas supra huiusmodi firmamentum ponere possumus. Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, sicut accipitur in principio Genes, secundum expositionem Augustini. Et ideo secundum hanc intellectum non est aliud dicere, quam aliquid de materia corporali super hos caelos existere; et hoc etiam a dictis philosophorum modernorum non discordat, qui ponunt supra octavam sphaeram, in qua sunt stellae, aliam sphaeram, in qua nulla stella. Et hanc expositionem ponit Augustinus super Genes. contra Manichaeos. Alio modo potest dici, quod sicut caelum empyreum dicitur igneum, non quia habeat speciem ignis, sed propter splendorem; ita etiam aquae super caelos dicuntur, non quia habeant speciem aquae, sed quia habent diaphaneitatem ad modum aquae; ut sic supremum caelum, secundum quod empyreum dicitur, sit totum splendidum; secundum autem quod aereum, sit totum diaphanum; tertium autem caelum, quod dicitur sidereum, sit partim lucidum, partim diaphanum.

Sic ergo secundum quatenusque opinionem potest veritas sacrae Scripturae salvari diversimode. Unde non est curandum sensus sacrae Scripturae ad aliquid horum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo assimilatur majori mundo quantum ad aliquid in quantum constat ex corporali et spirituali natura, sicut et totum universum; non tamen quantum ad omnia assimilatur universo. Ordo enim partium in homine non est secundum quod exigit eorum natura, sed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitae de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in supremo, ut operationes animales, quae ibi quodammodo perficiuntur, non impediuntur per diversas corporis transmutationes; sicut etiam ordo cognitionis

humanae non est secundum ordinem naturalem cognoscibilem, sed quoad nos. Augustinus autem non inducit hoc asserendo, sed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

QUAESTIO III.

Deinde considerandum est de his ad quae divina potentia se extendere potest; et circa hoc quaeruntur duo: 1^o utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere; 2^o si aliquid esset in nihilum redactum, utrum Deus possit illud reparare eodem numero.

ALERE FLAMMAM
VERITATIS

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere. — (1 part., quaest. 9, art. 2, corp., et quaest. 103, art. 3 et 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus possit aliquid in nihilum redigere. Aequalis enim est distantia non entis ad ens, et entis ad non ens. Sed Deus potest ex nihilo aliquid facere. Ergo Deus potest ex aliquo facere nihil.

Sed contra, Deus non potest esse causa defectiva. Sed causa quae facit tendere in non esse, est causa defectiva. Ergo Deus non potest redigere aliquid in nihilum.

Respondet dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui possumus: uno modo absolute, considerando ejus potentiam; alio modo, considerando ipsam in ordine ad sapientiam vel praescientiam suam. Loquendo ergo absolute de Dei potentia, sic Deus potest universam creaturam redigere in nihilum; cujus ratio est quia creatura non solum producitur in esse, Deo agente, sed etiam per actionem Dei conservatur in esse, secundum illud ad Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae*. Unde Augustinus dicit, iv super Gen. ad litteram, quod *virtus Dei si aliquando ab eis quae creata sunt, regendis cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura cederet*. Sicut autem Deus propria voluntate agit, et non ex necessitate naturae ad rerum productionem; ita etiam ad earum conservationem; et ideo potest subtrahere suam actionem a rebus conservandis, et hoc ipso omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad ejus sapientiam et praescientiam, sic non potest fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina sapientia: *creavit enim Deus ut essent omnia, ut dicitur Sap. 1, 14, non ut in nihilum cederent*.

Primum ergo concedimus, secundum quod procedit de potentia absoluta.

Ad secundum dicendum, quod causa defectus alicujus potest esse aliquid dupliciter. Uno modo ex propria intentione, sicut cum aliquid subtrahendo lumen causat tenebras; et hoc modo non oportet quod sit causa defectiva illud quod causat defectum. Sic autem Deus potest esse alicujus defectus causa, vel excaecationis, vel obdicationis, vel etiam amihilationis, si vellet. Alio modo aliquid potest esse causa defectus praeter intentionem; et sic semper oportet quod causa defectus sit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in suo effectu; et sic Deus nullo modo potest esse causa defectus, vel tendenti in non esse.

ARTICULUS V.

Utrum Deus reparare possit eodem numero quod in nihilum est redactum. — (Art. 96; et 3 part., quaest. 13, art. 2; et opusc. 9, cap. 82.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit id quod in nihilum redactum est, eodem numero reparare. Dicit enim Philosophus in 11 de Generatione (text. com. 70), quod ea quorum substantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quae in nihilum rediguntur, substantia corrumpitur. Ergo eodem numero iterari non possunt.

2. Sed contra est quod Augustinus dicit, iv de Civit. Dei (xxii, cap. xx): *Si caro humana omnibus perisset modis, nec ulla eius materies in ulla latebris remanisset, nonne si vellet, eam repararet Omnipotens? Sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum est redactum, potest eodem numero reparare*.

3. Praeterea, differentia est causa numeri, sicut Damascenus dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam; quia non entis non sunt species et differentiae, secundum Philosophum. Ergo id quod reparatur a Deo, potest esse unum et eodem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

Respondet dicendum, quod in his quae in nihilum redigi possunt, est quaedam differentia attendenda. Quaedam enim sunt quorum unitas in sui ratione habet durationis continuitatem, sicut patet in motu et tempore; et ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum secundum numerum. Ea vero quae contradictionem implicant, non continentur sub numero Deo possibilium, quia deficient a ratione

entis; et ideo, si hujusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non potest eadem numero reparare. Hoc enim esset contradictoria simul esse vera; puta si motus interruptus esset unus. Alia vero sunt quorum unitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut unitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse subjectum est motui; sic enim et mensurantur hujusmodi tempore, et eorum esse est unum et continuum, secundum unitatem et continuitatem temporis. Et quia natura agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest hujusmodi reparare eodem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corrupta. Sed Deus potest reparare hujusmodi et sine motu, quia in ejus potestate est quod producat effectus sine causis mediis; et ideo potest eadem numero reparare, etiamsi in nihilum elapsa fuerint.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod nihilum non est differentia aliquid entis, si per hoc quod aliquid redigatur in nihilum, interruptatur continuatio essendi, quae pertinet ad unitatem motus, et eorum quae consequuntur ad motum.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de personalibus quae pertinent ad personam Filii: primo quantum ad naturam divinam; secundo quantum ad naturam assumptam. Circa primum quaesita sunt duo: 1^o utrum Pater eodem verbo dicat se et creaturam; 2^o utrum Filius sua filiatione distinguatur a Spiritu sancto.

ARTICULUS VI.

Utrum Pater eodem verbo dicat se et creaturam. — (1^a part., quaest. 34 art. 2, ad 3; et quaest. 39, art. 2, c. et ad 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non eodem verbo dicat se et creaturam. Dicere enim se, soli Patri convenit; ut Augustinus dicit, vii de Trinit. Sed dicere creaturam convenit toti Trinitati; ea enim quae important respectum ad creaturam, toti Trinitati conveniunt, ut patet per Dionysium, ii cap. de divin. Nomin. Ergo Pater non eodem verbo dicit se et creaturam.

2. Praeterea, creatura procedit a Deo per modum voluntatis; Filius autem, qui est Verbum quo Pater dicit se ipsum,

procedit a Deo per modum naturae; quia, ut Hilarius dicit in libro de Synodis, *omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit; Filio autem naturam dedit nativitas*. Ergo non est idem verbum quo pater dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, ii super Genesim ad litteram, *quod dixit, et facta sunt, id est Verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura*. Sed Verbum genuit dicens se ipsum. Ergo idem est verbum quo dicit se ipsum, et quo dicit creaturam.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, xv de Trinit., Verbum Dei repraesentatur aliquo modo per verbum nostri intellectus, quod nihil est aliud quam quaedam acceptio actualis nostrae notitiae; cum enim id quod scimus, actu considerando concipimus, hoc verbum nostri intellectus est, et hoc est quod verbo exteriori significamus. Sed quia non totum id quod habitu scimus, actu mente concipimus, sed de uno intelligibili movemur ad aliud; inde est quod in notis non est unum solum verbum mentale; sed multa, quorum nullum adaequat nostram scientiam. Sed Deus quidquid scit, actu intelligit; et ideo in mente ejus non succedit verbum verbo; et sicut eadem scientia scit se et omnia alia, ita etiam eodem Verbo exprimit se ipsum et omnia alia; nec esset ejus Verbum perfectum, ut Augustinus in eodem lib. dicit, si aliquid minus esset in ejus Verbo quam in ejus scientia; unde quidquid Pater scit, totum unico suo Verbo dicit. Et sic necesse est quod idem Verbum sit quo dicit se ipsum et quo dicit creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod dicere, si proprie sumatur, est producere Verbum: quod soli Patri convenit; et ideo, si dicere in divinis proprie sumatur, solus Pater dicit, quia solus ipse generat Verbum. Hoc enim Verbo exprimitur quidquid tota Trinitas scit, quia trium personarum est una scientia; et ex hac ratione Verbum importat respectum ad creaturam, in quantum est expressio quaedam scientiae quam Pater communiter habet cum aliis personis de creatura.

Ad secundum dicendum, quod aliud est verbum, et id quod dicitur verbo: hoc enim verbo quod est *lapis*, significatur res quae non est verbum, sed corpus; unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis; verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturae.

ARTICULUS VII.

Utrum Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. — (1 part., quaest. 30, art. 3; et opusc. 6, cap. 64.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod Filius distinguatur filiatione a Spiritu sancto. Eodem enim modo aliqua constituntur, et ab alio distinguuntur. Sed persona Filii constituitur filiatione, quae proprietas est personalis, id est constituitur personam Filii. Ergo filiatione distinguatur a Spiritu sancto.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trinit., quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem; et Anselmus dicit in lib. de Processione Spiritus sancti, quod ibi solum distinguuntur personae divinae, ubi occurrit relationis oppositio. Sed Filius non opponitur relative Spiritui sancto filiatione, sed solum Patri. Ergo Filius non distinguatur filiatione a Spiritu sancto, sed solum a Patre.

Respondet dicendum, quod hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas, sicut se habent in rebus naturalibus formae substantiales ad distinguendas species rerum; sic tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta non omnino similia sunt. In rebus autem naturalibus distinguuntur aliquid per formam unam ab alio dupliciter. Uno modo secundum directam oppositionem formae ad formam; et hoc modo distinguuntur unaquaeque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis; quae habent formas oppositas, secundum quod genus dividitur oppositis differentiis; sicut sapphyros distinguuntur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguuntur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere; et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem, distinguuntur ab omnibus non habentibus formam illam, sicut sapphyrus per suam formam naturalem distinguuntur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum.

Sic ergo dicendum, quod Filius sua filiatione distinguuntur quidem a Patre secundum oppositionem relativam filiationis ad paternitatem, sed a Spiritu sancto distinguuntur filiatione, per hoc quod Spiritus sanctus non habet filiationem quam Filius habet.

Et per hoc patet responsio ab objecta.

QUAESTIO V

Deinde quaesitum est de Filio quantum ad naturam assumptam; et circa hoc quaesitum est, utrum sit unum numero corpus Christi affixum cruci et jacens in sepulchro.

ARTICULUS VIII.

Utrum corpus Christi in cruce et in sepulchro sit unum numero. — (3 part. quaest. 59, art. 5.)

Et videtur quod non. Quia quaecumque differunt specie, differunt numero. Sed corpus Christi appensum in cruce et jacens in sepulchro, differt specie eo modo quo mortuum et vivum differunt specie. Ergo non est unum et idem numero.

Sed contra, quaecumque sunt unum et idem supposito vel hypostasi, sunt unum et idem numero. Sed corpus Christi jacens in sepulchro et appensum cruci, est unum et idem supposito sive hypostasi, quia hypostasis Verbi Dei nunquam separata est ab eius corpore. Ergo corpus Christi est unum et idem numero appensum cruci et jacens in sepulchro.

Respondet dicendum, quod circa hoc cavendae sunt duae damnatae haereses. Quarum una est Arianorum, qui cum ponerent Christum animam non habuisse, sed Verbum fuisse corpori loco animae, per consequens posuerunt quod Verbum separatum est in morte a corpore; sicut manifeste patet in quodam sermone Arianorum, contra quem Augustinus disputat. Alia vero est haeresis Galanitarum, quae fuit in sexta Synodo damnata; qui cum ponerent unam naturam compositam ex Divinitate et humanitate, posuerunt illam naturam simpliciter incorruptibilem; et ita posuerunt corpus Christi simpliciter incorruptum, non solum corruptione putrefactionis, quod fides catholica tenet, secundum illud Psalm. xv, 10: *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, sed etiam corruptione quae pertinet ad rationem mortis; quod est impium, ut patet per Damascenum in III lib. (c. xxix).

Sic ergo, ad excludendam primam haeresim, oportet nos ponere identitatem secundum suppositum in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulchro. Ad excludendum vero secundam haeresim, oportet nos ponere veram differentiam mortis et vitae. Sed quia prima veritas major est quam secunda differentia, dicendum est, quod est idem numero corpus Christi appensum cruci et jacens in sepulchro.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non tenet in corpore Christi, propter unitatem hypostasis.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de rebus humanis: et 1^o de gratia; 2^o de sacramentis; 3^o de actibus humanis.

ARTICULUS IX.

*Utrum Deus semper faciat novam gratiam.
(Opusc. 9, cap. 38.)*

Circa primum quaerebatur, utrum Deus semper faciat novam gratiam; et videtur quod sic. Augustinus enim, 8 super Genes. ad litteram, comparat infusionem gratiae illuminationi: *Sicut, inquit, aer, praesente lumine, non factus est lucidus, sed fit, quia si factus esset, non fieret, sed etiam, absente lumine, lucidus maneret; sic homo, Deo praesente, illuminatur, absente autem, continue tenebatur, a quo non locorum intercalis, sed voluntatis aversione disceditur.* Sed sol semper facit novum lumen in aere. Ergo Deus semper facit novam gratiam in anima.

Sed contra, nobilioris creaturae nobilior est esse. Sed gratia est nobilissima creatura, quia est perfectio naturae rationalis creatae. Ergo ejus esse est nobilissimum: non ergo durat solum in momento, et ita non semper Deus facit novam gratiam.

Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Quaedam quae fit cum motu; et talis actio semper est cum aliquo innovatione; quia semper in motu aliquid fit, et aliquid desinit esse, in quantum acceditur ad terminum et receditur a termino; et propter hoc Philosophus dicit, in vii. Phys. (text. com. 56), quod in omni motu est quodam modo fieri et corrumpi. Alia autem actio est quae est sine motu, per simplicem communicationem formae; in quantum scilicet agens, suam similitudinem imprimit recipienti disposito; et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subjecto; sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adjunctum, sed simplicem indurum, et communicationem, ita etiam nullam habet innovationem; et hoc modo causatur gratia a Deo in anima.

Unde dicendum est, quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur causans eam; non tamen ita quod faciat semper novam gratiam, et quod singulis momentis existens corrumpatur; sed quia eandem gratiam ipsam primo infudit, semper operatur in anima, conservans ipsam. Quod quidem difficile est ad intelligendum non valentibus abstrahere considerationem suam ab actionibus quae sunt cum motu, in quibus semper aliquid innovatur, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod lumen semper fit in aere,

quia semper actione solis illuminantis conservatur; non quod semper fiat aliud et aliud lumen.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de sacramenti gratia; et 1^o de sacramento poenitentiae; utrum per absolutionem sacerdotis remittatur culpa; 2^o de sacramento matrimonii; utrum vir possit accipere crucem, si timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum sequi.

ARTICULUS X.

*Utrum per absolutionem sacerdotis culpa remittatur.
(2, dist. 15, quaest. 1, ad 4.)*

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod per absolutionem sacerdotis culpa remittatur. Dicit enim Hugo de Sancto Victore in libro de Sacramentis, quod *sententiam Petri sequitur sententia caeli.* Sed sententia caeli est de remissione culpae. Ergo remissio culpae sequitur sententiam Petri, quae est sacerdotis absolutionis.

2. Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed per medicinam sanantur vulnera vel aegritudines. Ergo aegritudo vel vulnus peccati sanatur per sacramentum poenitentiae. Sed sacramentum poenitentiae consummatur in hoc quod dicit: *Ego te absolvo*, sicut sacramentum baptismi in hoc quod dicit: *Ego te baptizo.* Ergo per absolutionem sacerdotis dimittitur culpa.

3. Sed contra est, quod per solam contritionem dimittitur peccatum, secundum illud Psalm. xxxi, 5: *Domine, Confitebor adversum me injustitias meas Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.* Sed contritio praecedit absolutionem sacerdotis, quia sacerdos non debet aliquem absolvere, nisi aestimet eum contritum. Ergo remissio culpae praecedit absolutionem sacerdotis; non ergo per absolutionem sacerdotis culpa remittitur.

Respondeo dicendum, quod sacramenta dupliciter operantur: uno modo secundum quod exhibentur in actu; alio modo secundum quod habentur in voto; et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinae misericordiae justificationis. Dei autem est respicere hominis cor, secundum illud I Reg. xvi, 7: *Homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor.* Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi praesentialiter

adhibita; sacramenta tamen agunt etiam secundum quod sunt in voto; sed plenius sacramentalem effectum inducunt quando actu exhibentur, sicut in baptismo. Nam catechumenus, si sit adultus, et habeat baptismum in voto, jam consecutus est effectum baptismi quantum ad emundationem a peccato, et consecutionem gratiae, quae est proprius effectus Dei; sed quando actu baptismum suscipit, consequitur plenius quosdam sacramentales effectus, quia suscipit characterem et remissionem totius poenae. Si quis tamen esset qui non prius haberet baptismum in voto quam actu baptizaretur, sicut praecipue patet in pueris, simul recipit per baptismum gratiam remittentem culpam, et omnem alium sacramenti effectum. Et hoc etiam contingeret in adulto, si simul cum baptizaretur, votum baptismi habere inciperet; et idem est etiam in sacramento poenitentiae, quod consumatur in dispensatione ministri absolventis. Cum enim aliquis actu absolvitur, consequitur plenario sacramenti effectum; sed si antequam absolvatur, habeat hoc sacramentum in voto, quando scilicet proponit se subiacere clavibus Ecclesiae, jam virtus clavium operatur in ipso, et consequitur remissionem culpae. Si quis tamen in ipsa absolutione incipit contriti, et claves Ecclesiae habere in voto; in ipsa absolutione sacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quae infunditur in hoc sacramento, sicut et in aliis sacramentis novae legis; unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti, virtute clavium gratiam contritionis consequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui sancto; et idem est in aliis sacramentis novae legis, in quibus gratia confertur. Videtur tamen esse differentia inter baptismum et poenitentiam: propter hoc quod sacramentum poenitentiae semper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum contritio praecedit tempore confessionem et absolutionem; baptismus autem multis confertur pueris, in quibus votum baptismi non praecedit, omnino autem simile appareret, si etiam baptismus exhiberetur adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis non est sic intelligendum quasi sententia Petri in sacerdote absolvente praecedat tempore sententiam caeli, id est Dei remittentis culpam; sed quia sententiam Petri approbat sententia Dei.

Ad secundum dicendum, quod medicina sacramentalis operatur non solum actu adhibita, sed etiam in proposito existens; et ideo quandoque sanatio vulneris praecedit sacramentalem absolutionem.

Ad tertium dicendum, quod nunquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae, quantumcumque sit dolor de peccato praeterito, et propositum abstinendi in futurum; et ideo in contritione culpa remittitur.

ARTICULUS XI.

Utrum vir possit accipere crucem uxore nolente, si de ejus incontinentia timeatur. — (4, dist. 3, art. 1, ad 1.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vir possit accipere crucem ad transfretandum ultra mare, nolente uxore, si de ejus incontinentia timeatur. Non debet enim homo praetermittere propriam salutem pro salute aliena. Sed homo procurat salutem propriam per hoc quod cruce signatur, consequens plenam remissionem peccatorum. Ergo non debet hoc praetermittere, ut provideat saluti uxoris.

Sed contra est quod Augustinus dicit: *Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicationis licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae.* Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxoris, si contingat, viro imputetur.

Respondeo dicendum, quod ea quae sunt necessitatis, non sunt praetermittenda propter ea quae sunt propriae voluntatis; unde etiam Dominus, Matth. xv, reprehendit Phariseos, qui docebant praetermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliquae voluntariae oblationes Deo offerrentur. Ex necessitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia *capit mulieris est vir*, ut dicitur I ad Corinth. xi, 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, subiacet propriae voluntati. Unde si uxor sit talis quae sequi non possit propter aliquod legitimum impedimentum, et de ejus incontinentia timeatur, non est ei consulendum ut accipiat crucem, et dimittat uxorem. Secus autem est, si uxor continere voluntarie proponat vel velit, et possit sequi virum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam ad salutem propriam viri pertinet ut gerat curam de salute uxoris, quae viri regimini committitur.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de actibus humanis: et primo de actibus pertinens ad praelatos; secundo de actibus qui possunt pertinere ad omnes.

Pertinet autem ad praelatos praecipere, dispensare in praeepto, excommunicare rebellantes praeeptis, et beneficia ecclesiastica conferre. Unde circa primum quaeruntur quatuor: 1^o de obedientia ad praeepta praelatorum; utrum scilicet religiosi teneantur obedire praelato suo praecipienti ei in virtute

obedientiae quod revelet ei crimen fratris occultum; 2^o circa dispensationem; utrum Papa possit dispensare in bigamia, 3^o circa excommunicationem; utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos est diversa sententia, quibusdam dicentibus eos excommunicatos esse, et alius non esse; 4^o circa collationem beneficiorum; utrum praelatus Ecclesiae licite possit dare beneficium consanguineo suo idoneo existenti, si aequa facilitate occurrat et alius magis idoneus.

ARTICULUS XII.

Utrum subditus teneatur revelare praelato praecipienti crimen occultum fratris. — (Art. 16; et 4, dist. 21, quaest. 1, art. 2; de Malo, quaest. 15, art. 1, ad 5.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod subditus non teneatur obedire praelato praecipienti revelationem criminis occulti. Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc quod non subditur eius iudicio. Sed occulta non subduntur iudicio humano, sed soli iudicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire praelato praecipienti.

Sed contra est quod praelatus in capitulo religiosorum potest praecipere id de quo iudex saecularis vel ecclesiasticus potest exigere iuramentum. Sed quandoque iudex saecularis vel ecclesiasticus exigit iuramentum ab aliquo, ut revelet id quod scit de aliquo occulto, ut dicit quaedam Decretalis de Purgationibus. Ergo, pari ratione, ipse praelatus in capitulo potest etiam religiosus praecipere in virtute ipsius obedientiae, ut dicant ei si quid sciunt de aliquo crimine occulto.

Respondeo dicendum, quod peccatum dupliciter potest esse occultum. Uno modo simpliciter, ita scilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit; et tale peccatum occultum nocet soli facienti; et ideo qui tale peccatum occultum fratris scit, solum hoc debet intendere ut fratris peccantis salutem procuret; unde institutus est a Domino ordo correctionis fraternae (Matth. xviii), ut primo quidem corripiat aliquis fratrem occulte peccantem inter se et ipsum solum; postmodum adhibeat duos vel tres testes; et tunc tandem, si non corrigatur, dicat Ecclesiae; contra quem ordinem si praelatus praecipiat, ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non est obediendum, et ipse peccat praecipiendo; quia oportet Deo magis quam hominibus obedire (Act. iii.). Si autem peccatum fratris non sit adeo occultum quin per aliquas suspiciones in multitudinis

notitiam veniat, unde multorum scandalum oriatur; jam peccatum non solum nocet illi, sed multis. Et quia bonum multitudinis praefertur bono unius, ideo praelatus debet disquirere veritatem de facto, ut scandalum multitudinis vel cesset per poenam peccantis, vel per eius excusationem. Et ideo in tali casu potest praecipere scienti crimen fratris quod manifestet; et ille cui praecipitur, teneatur praelato obedire. Sic enim cum non sit omnino occultum crimen, pertinet ad iudicium praelati; et in hoc casu loquitur Decretalis, non autem in primo.

Unde patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

Utrum Papa possit dispensare super bigamia. (4, dist. 27, quaest. 3, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Papa non possit dispensare in bigamia irregularitate. Non enim potest ab homine dispensari in hiis quae sunt divinitus instituta, ut Bernardus dicit in lib. de Dispensatione et Praecepto. Sed doctrina Apostoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet I Tim. iii, et ad Tit. i, est divinitus promulgata, secundum illud Apostoli, II ad Cor. ult. iii: *An experimentum quaeritis ejus qui in me loquitur Christus?* Ergo Papa non potest cum bigamis dispensare.

Sed contra est quod in Decretis, dist. v, dicitur, quod Papa cum quodam bigamo dispensavit.

Respondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem potestatis in Ecclesia, ita scilicet quod quaecumque sunt instituta per Ecclesiam vel Ecclesiae praelatos, sunt dispensabilia a Papa. Haec enim sunt quae dicuntur esse juris humani, vel juris positivi. Circa ea vero quae sunt juris divini vel juris naturalis, dispensare non potest; quia ista habent efficaciam ex institutione divina. Jus autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem. Sed haec differentia est inter legem utramque; quia lex vetus determinabat multa tam in praecipis caeremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in praecipis judicialibus pertinentibus ad iustitiam inter homines conservandam; sed lex nova, quae est lex libertatis, huiusmodi determinationes non habet, sed est contenta praecipis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae; unde et dicitur lex fidei, et lex gratiae, propter determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. Cetera vero, quae pertinent ad determinationem humanorum

judiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est novae legis lator, praelatis Ecclesiae et principibus christiani populi determinanda; unde hujusmodi determinationes pertinent ad jus humanum, in quo Papa potest dispensare. In solis vero his quae sunt de lege naturae, et in articulis fidei et sacramentis novae legis dispensare non potest: hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem. Manifestum est autem quod bigamum non promovendi, neque est de lege naturae, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinatur, recipit Ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quandam determinationem divini cultus. Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna, et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi. Et eadem ratio est de omnibus aliis hujusmodi, quae ex institutione humana processerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit: quaedam quidem sicut promulgans jus divinum, sicut illud quod habetur ad Galat. v. 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*; et multa alia hujusmodi: et in hoc Papa non potest dispensare. Quaedam vero sicut propria auctoritate aliqua statuens: nam ipse dicit, I ad Cor. xi. 34: *Cetera cum venero disponam*; et infra, xi, mandavit ut collectae quae fiunt in sanctos, per unam sabbati fiant; quod non pertinet ad jus divinum. Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo non est juris divini, sed institutio auctoritatis humanae divinitus homini concessa.

ARTICULUS XIV.

Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem est apud peritos diversa sententia — (Art. 18, corp.; et 4, dist. 18, quaest. 2, art. 4, quaest. 2, et 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem sapientes contrarie opinantur. Quia secundum jura Episcopus non potest ut ferre beneficium quod clerico concessit, sine culpa. Sed non minus debetur communicio fidelium cuilibet fidei, quam beneficium clerico sibi ab Episcopo collatum. Ergo nec communicio fidelium est alicui subtrahenda sine culpa. Sed quando

dabitatur an causa subsit, promptior debet esse animus boni viri ad interpretandum in mitiore partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc stare, quod non sint excommunicati; et ita non debet eos vitare.

Sed contra est, quod si aliquis percussus in bello, moriatur, si ignoretur quis eum percussit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur secundum jura. Ergo a simili videtur quod ex quo dubium est de aliquibus an sint excommunicati, propter majorem cautelam sint vitandi.

Respondeo dicendum, quod dubitatio de excommunicatione aliquorum, aut praecedit sententiam iudicium, aut sequitur. Si praecedit, puta cum nondum est declaratum per iudicium consensus aliquos esse excommunicatos; non sunt vitandi quousque certo iudicio terminetur. In hoc enim casu verum est quod in mitiorem partem interpretari debemus; unde et Deuter. xviii, 8, dicitur: *Si difficile et ambiguum opud te iudicium esse perciperis... et iudicium intra portas tuas videris verba variari... venies ad sacerdotes, et ad iudices, quaeresque ab eis, et facies quodcumque dixerint*. Sed si ambiguum oriatur post concordem iudicium determinationem, magis standum est sententiae iudicium, duplici ratione. Primo quidem, quia iudices sollicitius discutientes negotium, plenus possunt percipere veritatem, etiam si sint minus periti, quam alii qui perfunctorie constanter, et extraordinaria. Secundo, quia hoc esset in magnum nocuum utilitatis communis status hominum, si sententiae non statoret, sed quilibet pro suo libito vellet sententiae calumniam ingerere, quia sic litigia essent interminabilia. Et ideo in tali casu magis est standum sententiae iudicium, nisi forte sit per appellationem suspensa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XV.

Utrum praelatus possit committere curam Ecclesiae suo consanguineo idoneo. — (2-2, quaest. 63, art. 2, ad 2 et ad 3, quaest. 185, art. 3.)

Circa quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praelatus Ecclesiae non possit Ecclesiae curam committere suo consanguineo, quamvis idoneo, postposito meliori. Pater enim suae filiae quaerit sponsam quam magis potest idoneam; et sponsae quaerit fidelissimum custodem pro posse. Sed major praelatus ad Ecclesiam sibi subjectam comparatur vel sicut pater ad filiam,

vel sicut sponsus ad sponsam. Ergo debet ei de persona idonea providere quantum ad melius potest.

2. Præterea, Joannes Evangelista maxime fuit idoneus; et tamen, quia consanguineus Christi erat secundum carnem, prætulit ei Petrum in regimine Ecclesiae. Ergo etiam praelatus si habeat consanguineum aequè idoneum: non debet ei providere in Ecclesia magis quam alii aequè idoneo: multo ergo minus si sit minus idoneus.

Sed contra est, quod secundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere sibi magis conjunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum crescat. Cum ergo ex bona dispensatione Ecclesiae crescat meritum bene administrantis, videtur quod praelatus magis debeat suis, quam extraneis providere, etiam si sint minus idonei.

Respondéo dicendum, quod aliter est dicendum de consanguineo praelati aequè idoneo, et aliter de minus idoneo. Si enim sit aequè idoneus potest praelatus suum consanguineum præferre, nisi forte ex hoc scandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter præsumi possit quod alii praelati hoc exemplo inducantur ad dandum suis consanguineis etiam minus dignis, et hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati Ecclesiae, cum aequè idoneo provideretur, licet circa hujusmodi provisionem etiam auctori naturali satisfacere, qui non est contrarius caritati, sed magis caritate informatur: et hoc significatur Genes. lviij, 6, ubi Pharaon dixit ad Joseph de fratribus suis: *Si nosti in eis viros industrios, constitue eos magistros pecorum meorum.* Si vero sit minus idoneus consanguineus praelati, non debet eum præferre ad curam Ecclesiae, postposito meliori, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc videtur esse contra fidelitatem, quam in bono dispensatore Dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alienus domini qui posset rem ejus meliorare, si hoc prætermitteret, ut suis consanguineis satisfaceret. Secundo, quia hoc videtur ad personarum acceptionem pertinere, quæ consistit in hoc quod aliquis accipit pro causa conditionem personæ quæ non facit ad negotium; sicut si aliquis daret sententiam pro aliquo quis dives est, et non quia justitiam habet, quæ est conditio faciens ad negotium. Esse autem consanguineum, non est aliqua conditio pertinens ad curam Ecclesiae, quæ non obtinetur jure sanguinis, sed divino munere. Esset autem conditio faciens ad negotium circa dispensationem patrimonialium bonorum: unde si Episcopus de patrimonialibus bonis magis provideat suo consanguineo minus idoneo, non est acceptio personarum, sed si ratione consanguinitatis ei provideat in patrimonio Crucifixi, non caret vitio personarum acceptionis, quam Augustinus

dicit in ecclesiasticis gradibus dispensandis, exponens illud quod habetur Jacobi ii, 1: *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Jesu Christi.* Hieronymus etiam dicit, et habetur viii, quaest. 1: *Extraneus ex alia tribu a Moysè eligitur, ut signaret principatum in populo non sanguini defendendum esse, sed vitæ. At nunc ceruimus plurimos hanc rem beneficio facere ut non quaerant eos in Ecclesiae columnas eligere quos plus cognoscant Ecclesiae professe, sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequis delinuti.*

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de actibus qui possunt ad omnes homines pertinere: et primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam; secundo de actibus pertinentibus ad vim appetitivam. Circa primum quaestio sunt tria: 1^o utrum possit aliquis sine peccato appetere, scire scientias magicas; 2^o utrum enuntiabile quod semel est verum, semper sit verum; 3^o utrum magister determinando quaestiones theologicas debeat uti ratione, vel auctoritate.

ARTICULUS XVI.

Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. — (Art. 60, corp.; et 2, dist. 39, quaest. 1, art. 2, ad 5.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas. Non enim est peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo. Sed per quamlibet scientiam ponitur intellectus, in optimo, quia verum est bonum intellectus, ut dicitur in vi, Eth.; scientia autem verorum est. Ergo hoc potest licite appetere, scire quancumque scientiam; et ita sine peccato potest homo appetere scire scientias magicas.

Sed contra, prohibitio non est nisi de illicito. Sed scientiae magicæ sunt prohibita. Ergo illicitum est appetere eas scire.

Respondéo dicendum, quod actus humanus potest dici dupliciter: uno modo ex genere; alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo quod actus cadit supra debitam materiam; debita autem materia appetitus est bonum; unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere. Omnis autem scientia, sive quaecumque cognitio, bo-

num aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum. Unde appetere quancumque scientiam, vel notitiam quancumque rerum, sive bonarum sive malarum, est bonum in genere; sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et praecipue hae diversificantur secundum intentionem finis. Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut confutet et reprobet, sic est bonum et licitum. Similiter etiam ex conditione personae potest hoc diversificari, vel etiam ex modo appetendi. Si enim sic aliquis appetat scire huiusmodi scientias ut earum notitiam praeferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis scientia ponit intellectum in aliquo sui bono, quia omne verum est quoddam bonum intellectus; sed non omnis scientia ponit intellectum in sui optimo, sed illa sola quae est circa primam veritatem. Nec etiam verum est quod magicæ artes sint scientiae, sed potius sunt quaedam fallaciae daemonum.

Ad secundum dicendum, quod huiusmodi artes sunt prohibita quantum ad usum. Si vero prohiberetur alicui etiam earum studium propter periculum utendi, tunc esset malum quia prohibitum.

ARTICULUS XVII.

Utrum enuntiabile semel verum, sit semper verum. — (1. part., quæst. 14, art. 15, ad 3; et 1. dist. 41, art. 5, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper futurum esse verum. Si enim hoc esset verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc esset verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in istis hoc non est verum; quia, ut Philosophus dicit in 11 de Generat. (text. com. LXIV). *Futurus quis incedere, non incedet.* Ergo non oportet, enuntiabile quod semel est verum, semper esse futurum verum.

2. Praeterea, si partes sunt eadem, et totum est idem. Sed partes enuntiabilis sunt praedicatum et subiectum et compositio. Ergo idem est enuntiabile, existente eodem praedicato et subiecto et compositione. Sed taliter existente eodem enuntiabili contingit quod sit quandoque verum quandoque

falsum; sicut hoc enuntiabile: *Socratem sedere*, est verum eo sedente, secundum illud Philosophi in Perih. : *Ea eo quod res est vel non est, oratio est vera vel falsa.* Ergo enuntiabile quod semel est verum, non propter hoc semper est verum.

3. Sed contra, ista enuntiabilia, *Socratem currere*, et *Socratem cucurrisse*, et *Socratem fore cursum*, non differunt nisi secundum diversam consignificationem temporis. Sed diversa consignificatio non tollit identitatem nominis: idem enim nomen dicitur esse per omnes casus et in singulari et in plurali numero. Ergo etiam praedicta tria enuntiabilia sunt idem enuntiabile. Sed si unum horum semel sit verum, semper oportet quod aliquid eorum sit verum: quia si semel est verum quod *Socrates currit*, prius erat verum quod *Socrates curret*, et postea erit verum quod *Socrates cucurrit*. Ergo, si enuntiabile aliquod semel est verum, semper erit verum.

Respondeo dicendum, quod huius dubitationis vis in hoc consistit, ut sciatur utrum sit idem enuntiabile quod est de praesenti, praeterito et futuro. Si enim hoc verum sit; consequens erit quod enuntiabile quod semel est verum, semper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere possit circa enuntiabilia de futuro contingenti; sed hoc est altioris inquisitionis. Si vero sint diversa enuntiabilia de praesenti, praeterito et futuro (est autem idem enuntiabile quod est de praesenti, qualitercumque res se habeat), manifestum est quod idem enuntiabile quandoque est verum, quandoque falsum: secundum quod Philosophus dicit in Perih., quod eadem oratio et opinio quandoque est vera, quandoque falsa.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod secundum Philosophum in 1 Perihermias, tria quaedam per ordinem inveniuntur: nam voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines. Manifestum est autem quod unitas vocis significativae vel diversitas non dependet ex unitate vel diversitate rei significatae; alioquin non esset aliquod nomen aequivocum; secundum hoc enim si sint diversae res, essent diversa nomina, et non idem nomen. Dependet ergo unitas vel diversitas vocis significativae, sive complexae, sive incomplexae, ex unitate vel diversitate vocis vel intellectus; quorum unum, scilicet vox, est signum et non signatum tantum; intellectus autem signum et signatum, sicut et res. Potest ergo nomen vel enuntiabile esse aliud et aliud, vel propter diversitatem vocis tantum, sicut est in synonymis, in quibus est diversa vox, sed idem significatum omnino: vel etiam cum diversitate vocis potest esse diversitas intellectus, sive propter diversitatem rei intellectae, sive propter diversitatem modi intelligendi; et hoc contingit quodcumque est diversitas consignificationis; quae consequitur diversum modum intelli-

gendi unam et eandem rem; et praecipue hoc apparet in tempore, quod per se commisceatur operationi intellectus humani componentis et dividendis, ut dicitur in *rit de Anima*.

Et ideo dicendum est, quod non est idem enuntiabile *Socratem sedere, et Socratem sedisse, vel sessurum esse; sed Socratem sedere* est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.

Unde duo prima concedimus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum Philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed in quantum conveniunt in uno ordine declinationis.

ARTICULUS XVIII.

Utrum determinationes theologicas debeant fieri auctoritate vel ratione. — (Contra Gentiles, lib. 1, cap. 2, 8, et 9.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod magister determinans quaestiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus. Quia in qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae. Sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quaestiones theologicae sunt determinandae per auctoritates.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1, 9: *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes recinere*. Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quaestiones per rationes quam per auctoritates.

Respondeo dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatio theologica maxime attendendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Judaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris Testamenti; si cum Manichaeis, qui vetus testamentum respiciunt; oportet uti solum auctoritatibus novi Testamenti; si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum Testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris Testamenti.

et illorum doctorum quos ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confingere. Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus innotui investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, sed vacuum abscedet.

Et per haec patet responsio ad objecta.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de rebus pertinentibus ad vim appetitivam: et primo de bonis; secundo de malis. Circa primum quaeruntur duo de martyrio: 1^o utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre; 2^o utrum sustinere martyrium pro Christo sit in praecipuo.

ARTICULUS XIX.

Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre. — (4, dist. 49, quaest. 5, art. 3, quaest. 2, ad 7; et 22, quaest. 12, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre. Quia super illud Psalm. cxviii: *Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion*, dicit Glossa, quod *minima caritas plus diligit Dei legem, quam milia auri et argenti*; et eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propria vitam, potest exponere pro Christo qui habet miramam caritatem.

Sed contra, si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium sustinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

Respondeo dicendum, quod in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed

gendi unam et eandem rem; et praecipue hoc apparet in tempore, quod per se commisceatur operationi intellectus humani componentis et dividendis, ut dicitur in *rit de Anima*.

Et ideo dicendum est, quod non est idem enuntiabile *Socratem sedere, et Socratem sedisse, vel sessurum esse; sed Socratem sedere* est idem enuntiabile, quia est eadem vox, et idem modus significandi. Et ideo patet quod idem enuntiabile potest quandoque esse verum, quandoque falsum.

Unde duo prima concedimus.

Ad tertium dicendum, quod diversitas consignificationis tollit nominis identitatem, in tantum quod obliqui, secundum Philosophum, non sunt nomina; sunt tamen unum nomen non simpliciter, sed in quantum conveniunt in uno ordine declinationis.

ARTICULUS XVIII.

Utrum determinationes theologicas debeant fieri auctoritate vel ratione. — (Contra Gentiles, lib. 1, cap. 2, 8, et 9.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod magister determinans quaestiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus. Quia in qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae. Sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt. Ergo maxime quaestiones theologicae sunt determinandae per auctoritates.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1, 9: *Ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes recinere*. Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quaestiones per rationes quam per auctoritates.

Respondeo dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatio theologica maxime attendendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta, si cum Judaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris Testamenti; si cum Manichaeis, qui vetus testamentum respiciunt; oportet uti solum auctoritatibus novi Testamenti; si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum Testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris Testamenti.

et illorum doctorum quos ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confingere. Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut indicentur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus innotui investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, sed vacuum abscedet.

Et per haec patet responsio ad objecta.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de rebus pertinentibus ad vim appetitivam: et primo de bonis; secundo de malis. Circa primum quaeruntur duo de martyrio: 1^o utrum aliquis absque perfecta caritate possit se ad martyrium offerre; 2^o utrum sustinere martyrium pro Christo sit in praecipuo.

ARTICULUS XIX.

Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre. — (4, dist. 49, quaest. 5, art. 3, quaest. 2, ad 7; et 22, quaest. 12, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis absque perfecta caritate possit se martyrio offerre. Quia super illud Psalm. cxviii: *Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion*, dicit Glossa, quod *minima caritas plus diligit Dei legem, quam milia auri et argenti*; et eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo et omnia temporalia, et etiam propria vitam, potest exponere pro Christo qui habet miramam caritatem.

Sed contra, si aliquis absque perfecta caritate potest se offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium sustinere absque caritate perfecta. Sed hoc videtur esse falsum, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Ergo aliquis absque caritate perfecta non potest se ad martyrium offerre.

Respondeo dicendum, quod in operibus virtutum duo sunt attendenda; scilicet id quod fit, et modus faciendi. Contingit autem idem factum quod fit secundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non solum ab habente parvam virtutem, sed

etiam a non habente virtutem: sicut aliquis non habens justitiam potest facere aliquod opus justum. Sed si attendamus ad modum faciendi; ille qui non habet virtutem, non potest operari sicut ille qui habet: nec ille qui habet parvam, sicut ille qui habet magnam, qui operatur facilius et prompte et delectabiliter, quod non ita facit ille qui caret virtute, vel qui parvam habet.

Sic ergo dicendum est, quod hoc opus quod est offerre se martyrio, vel etiam martyrium sufferre, potest facere non solum caritas perfecta, sed etiam ille qui caret caritate, secundum illud Apostoli, I ad Corinth. XIII, 3: *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest*. Sed caritas perfecta hoc facit prompte et delectabiliter, sicut patet de Laurentio et Vincentio, qui in tormentis hilaritatem ostenderunt. Hoc autem non potest facere caritas imperfecta, vel etiam ille qui caritate caret.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

Utrum pati martyrium propter Christum sit in praecepto. —

(2-2, quaest. 124, art. 1, ad 3, et art. 3, ad 1; et 4, dist. 49, quaest. 5, art. 3, quaest. 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod pati martyrium propter Christum non sit in praecepto. Minus enim videtur quod homo det sua, quam quod proprium corpus ponat, ut dicit Gregorius in illa Homil. (14 in Evang.): *Ego sum pastor bonus*. Sed dimittere omnia sua propter Christum non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Ergo etiam exponere corpus suum martyrio non cadit sub praecepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XIII, de Civit. Dei (cap. IV): *Tunc dicitur est homini: Morieris, si peccaveris: nisi dicitur Martyri: Morere, ne pecces*. Sed illud quod oportet nos facere ne peccemus, cadit sub praecepto. Ergo nec martyrium cadit sub praecepto.

Respondet dicendum, quod aliquid cadit sub praecepto dupliciter: uno modo absolute, alio modo secundum animi preparationem. Quis enim praeceptum importat rationem debiti, illud absolute cadit sub praecepto quod est debitum propter aliquod praecistens; sicut praeceptum de honoratione patrum, vel de amando Deum. Sed quandoque contingit, quod id quod facit aliquid esse debitum, nondum processit, sed potest occurrere. Unde hoc cadit sub praecepto non absolute,

sed secundum preparationem animi; ita scilicet ut homo habeat animum paratum ad faciendum illud quod debitum redditur ex aliqua causa occurrente; et hoc modo exponit Augustinus illa Domini praecepta quae ponuntur Matth. v, 39: *Si quis percusserit te in unam maxillam, praebet ei et aliam*; quia scilicet si opus esset, et hoc exigeret, salus aliorum, homo debet esse paratus ad hoc faciendum. Et per hunc modum sustinere martyrium propter Christum, cadit sub praecepto; quia scilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permetteret se occidi quam Christum negaret, vel mortaliter peccaret. Et sic etiam relinquere bona propria cadit sub praecepto; quia debet esse paratus animus Christiani magis sustinere rapinam bonorum suorum, quam Christum negare, vel mortaliter peccare.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de actibus malis, scilicet de primis motibus; circa quos quaesita sunt duo: 1^o utrum primi motus semper sint peccata; 2^o utrum in infidelibus sint peccata mortalia.

ARTICULUS XXI.

Utrum primi motus semper sint peccata.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod primus motus semper sit peccatum. Dicit enim Magister, XXI dist., in libri Sententiarum, quod tentatio a carne non potest esse sine peccato. Sed quocumque est primus motus, est tentatio a carne. Ergo primus motus non potest esse sine peccato.

Sed contra est quod ad Rom. vi, super illud, *Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore*, dicit Glossa: *Non prohibet concupiscentiam, quae vitari non potest*. Sed illud quod non potest vitari, non est peccatum. Ergo concupiscentia quae est primus motus, non est peccatum.

Respondet dicendum, quod motus importat inclinationem quandam ad terminum; quae quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus. Est autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, secundum quod vis appetitiva pertinet ad animam vegetabilem, sicut et vis digestiva et expulsiva et retentiva. Secundus appetitus est sensualitatis; qui movetur secundum apprehensionem sensus. Tertius appetitus est voluntatis, qui movetur secundum iudicium rationis.

Peccatum quod habet rationem culpae, de quo nunc loquimur, non potest esse nisi in actu voluntario, qui scilicet est aliquo-
liter in potestate peccantis. Actus autem appetitus naturalis non subiacet imperio rationis, sicut nec actus aliarum potestiarum vegetabilis animae; et ideo in actu talis appetitus non potest consistere culpa; sicut quod homo esuriat vel sitiat, absque culpa est: et idem dicendum est in aliis huiusmodi. Sed actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis; quia ratio praeueniens ipsum, potest eum imperare vel etiam impedire: et ideo talis motus potest iam habere rationem culpae; et si sequatur iudicium rationis, poterit etiam esse peccatum mortale, sicut et motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem praeveniat iudicium rationis, est quidem peccatum si tendat in aliquid illicitum, quia in potestate hominis fuit ipsum cohibere: est tamen veniale peccatum et levissimum, ut patet per Augustinum, xii de Trinit.; et hoc dicitur primum motus peccati. Motus autem superioris appetitus, id est voluntatis, consequens iudicium rationis, iam potest esse peccatum mortale.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia non potest sic vitari quod nullus concupiscentiae motus surgat; quia dum resistitur uni, insurgit alius; possunt tamen vitari singuli; et ex hoc quilibet habet aliquid de ratione peccati; licet non habeat rationem perfecti peccati, quod est peccatum mortale.

ARTICULUS XXII.

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. — (1-2, quaest. 80, art. 3, ad 5; et de Malo, quaest. 8, art. 8.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus in infidelibus sint peccata mortalia. Quia, sicut Anselmus dicit in lib. de Gratia et lib. Arbit., eos qui non sunt in Christo Jesu, sequitur damnatio, si sentiant concupiscentiam, etiamsi non consentiant. Sed sentire concupiscentiam, est habere primum concupiscentiae motum. Ergo infideles, qui non sunt in Christo Jesu, peccant mortaliter secundum primum motum, quia damnatio non debetur nisi peccato mortali.

2. Praeterea, quilibet homo debet habere originalem iustitiam, secundum quam concupiscentia reprimebatur. Sed contra hoc debitum est quilibet concupiscentiae motus. Ergo quilibet concupiscentiae motus est peccatum mortale. Omne enim quod est contra debitum, habet peccati mortalis rationem.

Sed contra, quanto est gradus altior, tanto est casus gravior. Sed altior est gradus fidelis quam infidelis. Cum ergo primi motus fidelium non sint peccata mortalia, multo minus primi motus infidelium.

Respondeo dicendum, quod primus motus, sicut dictum est, est motus sensualitatis praeueniens deliberationem rationis. Eadem autem natura sensualitatis est et rationis in fidelibus et in infidelibus. Ad naturam autem sensualitatis et rationis pertinet quod motus sensualitatis qui est absque deliberatione rationis, non possit esse peccatum mortale: quia peccatum mortale est quod consistit in aversione a Deo, ad quem converti non potest homo nisi per rationem; et per consequens aversio a Deo, quae constituit peccatum mortale, non potest esse nisi in ratione, ut patet per Augustinum, xii de Trinit. Et ideo dicendum est, quod primi motus infidelium non sunt peccata mortalia, sed venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Anselmi dependet ex verbo Apostoli, qui concludit, ad Roman. viii, 1, quod *nilil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*. Videtur ergo quod his qui non sunt in Christo Jesu, sit aliquid damnationis, etiam si non secundum carnem ambulant, motibus carnis consentientibus; alioquin nihil plus haberent hi qui sunt in Christo Jesu, si sentiant motus carnis, quamvis non consentiant. Quod quidem qualiter sit intelligendum, ex processu Apostoli apparet. Praemisisset enim, reparationem gratiae inchoatam esse in his qui sunt in Christo Jesu quantum ad mentem, licet non quantum ad carnem; praemisisset enim: *Ego ipso mente quidem servio legi Dei, carne autem legi peccati*, scilicet propter legem formati, quae adhuc manet in corporis membris. Ne ergo hi qui sunt in Christo Jesu, viderentur adhuc pristinae damnationi subiacere propter formati motus, concludit Apostolus, quod *nilil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, si non secundum carnem ambulant*: quia damnatio originalis peccati soluta est per gratiam Christi, quamvis actu remaneat fomes peccati; damnationem vero actualis peccati non incurrunt, quia non ambulant secundum carnem. In infidelibus vero manet peccatum originale non solum actu, sed etiam reatu; ideo est in eis aliquid damnationis ex parte originalis peccati, non autem ex parte actualis, si concupiscentiis non consentiant. Ex hoc ergo non sequitur quod in infidelibus primus motus inductat damnationem peccati mortalis; sed sequitur quod habeat annexam damnationem originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod debitum originalis iustitiae pertinet ad ipsam personam infidelem ratione humanae naturae quam a primo parente traxit, cui collata est originalis iustitia; et ideo id quod pertinet ad defectum originalis iustitiae, per-

tinat ad peccatum naturae, scilicet ad peccatum originale; non autem ad peccatum actuale, quale est peccatum mortale.

QUAESTIO XII.

Quaestio est, utrum pueri non exercitati in praeceptis, sint recipiendi vel obligandi voto vel juramento, vel beneficiis alicuius ad ingressum religionis.

ARTICULUS XXIII.

Utrum pueri non exercitati in praeceptis debeant recipi in religione. — (2-2. quaest. 189, art. 1, et quaest. 100, art. 3, ad 4.)

Et videtur quod non. Perfectio enim consiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Christo exordium sumpsit. Sed Christus primo consilium perfectionis dedit adolescenti qui praecepta servaverat, ut patet Matth. xix. Ergo soli illi qui sunt exercitati in praeceptis, sunt ad religionem obligandi, vel recipiendi.

2. Praeterea, Gregorius dicit super Ezech.: *Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna sunt consilia quae pertinent ad perfectionem vitae; minora autem sunt praecepta, quae pertinent ad omnem justitiam. Ergo prius debent pueri exercitari in praeceptis, quam ad consilia inducantur.

3. Praeterea, Exod. xxi. 33, dicitur: *Si quis aperuerit cisternam... decideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternam reddet pretium jumentorum.* Sed ille qui aliquem puerum nondum in praeceptis exercitatum ad religionem inducit, quodammodo aperit ei cisternam; quis plerique tales religionem ingredienti egrediantur, et in desperationem incidunt, quasi in quandam spirituales cisternam. Ergo videtur quod ille qui eum inducit, hoc ei imputetur ad peccatum.

4. Praeterea, illud quod est expediens communi utilitati, non est tollendum. Sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum. Ergo non est aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti vel juramenti.

5. Praeterea, beatus Benedictus monachorum institutor almficus in sua regula statuit, quod venientibus ad religionem non sit facilis praebendus ingressus, sed probandum sit an spiritus a Deo sit. Ergo multo minus sunt aliqui muneribus vel beneficiis alicuius.

6. Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in Decretis, distinct. XLVIII: *Scimus quod edificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi naticitatis suae humore accentur; ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul ad terram fabricam deponant.* Sed pueri qui nondum sunt exercitati in praeceptis, sunt quasi parietes nondum desiccati. Ergo non sunt eis imponenda signa, id est gravia religionis instituta.

7. Praeterea, status religionis est status poenitentiae. Sed pueri excipiuntur ab omni poenitentiae coercionem, ut habetur in Decretis de poenitentia, distinct. IV. Ergo non sunt ad religionem inducendi.

8. Praeterea, sicut dicitur xx, quaest. 3, *quod quis non optat nec eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit.* Sed pueri antequam sint exercitati, non habent firmam electionem. Ergo nec firmam dilectionem; facile ergo religionem contemnent, si in tali aetate ad religionem inducantur.

9. Praeterea, Prov. xiii, 2: *Substantia festinata minuitur.* Sed videtur esse nimia festinantia quod aliqui ad consilia convelet nondum in praeceptis exercitatus. Ergo videtur quod bonorum spiritualium substantia de facili minuitur; ergo non sunt ad religionem inducendi.

10. Praeterea, non minor cura est adhibenda in ingressu religionis quam in susceptione ordinis. Sed in ordinibus prohibentur ad majores accedere qui minores non acceperunt. Ergo etiam nec debet aliquis ad observantiam consiliorum religionis transire, nisi prius praeceptis observatis.

11. Praeterea, duo sunt homini necessaria; scilicet intelligere verum, et operari bonum. Sed intelligendo verum stultus deputaretur qui prius ad difficultiora se transferret quam leviora intelligeret. Ergo stultum est in operatione boni, quod aliquis prius transeat ad consilia, quam in praeceptis exercitetur.

12. Praeterea, cuilibet in religione existenti convenit curam agere aliorum, vel saltem sui ipsius. Sed in his qui eliguntur ad aliquam curam ecclesiasticam, oportet eligere meliorem. Ergo oportet eos qui ad religionem assumuntur, eligere meliores. Hi autem sunt qui sunt exercitati in praeceptis. Ergo tales sunt ad religionem inducendi.

13. Praeterea, illud quod est in se bonum, si ex eo sumatur peccati occasio, est abijciendum; sicut serpens aeneus quem Moyses fecerat ex mandato Domini ad sanandum filios Israel, ut habetur Num. xxi, Ezechias combussit, quia ex eo sumebatur idololatriae occasio: similiter etiam quamvis benedictio sit secundum se bona, tamen reprehenditur, si minor praesente majore benedicit. Cum ergo aliqui inexercitati in praeceptis sumant occasionem peccati ex ingressu religionis, ab ea rec-

dentes; quamvis religio sit secundum se bona, tamen videtur quod inexercitatos ad religionem inducere sit vitandum.

14. Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in Decretis, distinct. XLVIII: *Casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quaerit ascensum.* Sed procedere ad consilia non observatis praecipis est postponere gradum. Ergo videtur quod hoc sit casum quaerere; et ita ad hoc non sunt aliqui inducendi.

15. Praeterea, Damascenus dicit in II lib., quod *non est utile incerpertum existentem et improbatum incorruptione frui, ut non in superbiam incidat, et in laqueum diaboli.* Ergo pari ratione non est utile improbatum et inexpertos in praecipis ad statum contemplationis assumi, ad quem religio ordinatur.

16. Praeterea, Gregorius dicit in Mor.: *Post Liae amplexus ad Racheliam Jacob percenit, quia perfectus quisque ante activae vitae ad fecunditatem jungitur, et post contemplativae ad requiem copulatur.* Sed activae vita consistit in observantia praceptorum, status autem religionis pertinet ad vitam contemplativam. Ergo non sunt aliqui ad religionem inducendi antequam, sint in praecipis exercitati.

17. Praeterea, nulla promissio est facienda cujus solutio non est licita. Sed solvere aliquid alicui pro ingressu religionis non est licitum; unde dicitur I, quaest. 2 (exp. *Quam pio*): *Nunquam legitur Deum discipulos, vel eorum ministerio conversos quempiam ad Dei cultum aliquo muneris intercentu provocasse.* Ergo non sunt aliqui promissionibus ad religionem alliciendi.

18. Praeterea, nullus qui non est exercitatus in armis, secundum leges est admitteendus ad militiam corporalem. Sed religio est status militiae spiritualis. Ergo non sunt aliqui recipiendi ad religionem, nisi prius exercitati in praecipis quasi in quibusdam spiritualibus armis.

19. Praeterea, qui non potest se obligare ad minus, non potest se obligare ad maius, nisi sit necessarium. Sed puer ante decimum quartum annum non potest se obligare ad matrimonium, quod minus est. Ergo multo minus ad religionem.

20. Praeterea, legitur Marci v, quod Dominus daemoneiacum curatum non permisit secum intrare navim, quae significat crucem et religionem. Per daemoneiacum autem curatum signantur homines a peccatis conversi. Ergo non sunt ad religionem accipiendi peccatores statim conversi, antequam in praecipis exercitentur.

21. Praeterea, bonorum operum fructus habere debemus, quando de Aegypto eximus, ut dicit quaedam Glossa Exod. xii. sed exire de Aegypto est exire de mundo religionem intrando. Ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fructum bonorum operum habere per observantiam praceptorum.

22. Praeterea, Augustinus dicit, in libr. De sermone Domini in monte, quod omnis praesumptio est coercenda. Sed magna praesumptio videtur esse quod aliquis velit ascendere ad arcem consiliorum, nondum observatis praecipis. Ergo tales sunt coercendi, et non alliciendi ad religionis ingressum.

23. Praeterea, Augustinus dicit in eodem lib. quod majora majoribus, et minora minoribus sunt exhibenda. Sed consilia sunt majora. Ergo non sunt pueris inexercitatis exhibenda; et ita pueri nondum exercitati in praecipis non sunt ad religionem trahendi.

Sed contra est quod dicitur xx, quaest. 2: *Sic in qualibet, et infra: Parentibus sane filios suos ad religionem tradere non amplius quam ultra decimum quartum annum aetatis suae licentia esse poterit. Postea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut si suae devotionis sit solitarii votum, erit filiis licitum religionis assumere cultum.* Sed post quartumdecimum annum non statim sunt homines in praecipis exercitati. Ergo possunt religionem ingredi pueri antequam sint in praecipis exercitati.

Praeterea, majus est quod aliquis assumatur ad regimen sui et aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua sub regimine alterius vivit. Sed Salomon adhuc puer existens, assumptus est ad regnum sui et aliorum; unde dicitur I Paral. XXIX: *Locutus est David rex ad omnem ecclesiam: Salomonem filium meum eligit Deus adhuc puerum et tesselum.* Ergo multo magis possunt pueri non exercitati in praecipis ad religionem recipi vel induci.

Praeterea, illud votum non est illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, si solvant. Sed, sicut dicit Ambrosius, *illae quae in puerilibus annis continentiam voverunt, non constituentur reae, si votum exsolvant.* Ergo quod aliqui voto adstringuntur ad religionem in puerilibus annis, non est illicitum.

Praeterea, nihil est illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur. Sed qui provocatur ad meliora non retrahitur a bono. Ergo, cum status religionis sit melior, in quo observantur consilia, quam status vitae saecularis in quo simpliciter observantur praecipia; videtur quod non sit illicitum inducere pueros ad religionem voto vel juramento, aut etiam beneficio, antequam in praecipis sint exercitati.

Praeterea, xx, quaest. I dicitur: *Firma tunc erit virginitatis professio, ex quo adulta jam aetas esse coeperit, et quae solet apta nuptiis deputari.* Sed non statim in hac aetate viri vel mulieres sunt praecipis exercitati. Ergo antequam aliqui in praecipis exercitentur, licite possunt religionis astringi voto vel juramento.

Praeterea, si talis obligatio esset illicita, scilicet qua pueri

non exercitati in praeceptis voto vel juramento ad religionem obligantur; aut hoc esset quia est secundum se mala, aut quia est prohibita. Sed non est secundum se mala; quia sic executio sive adimpletio promissionis esset peior, et perseverantia pessima; cuius contrarium videmus; quia adimplentes ea quae promiserant in periculis annis, et in promissis perseverantes, maxima commendantur. Similiter etiam non est illicita talis obligatio quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri; dicitur enim Num. xxx 4: *Mulier si quippiam vocerit, et se constrinxerit juramento in domo patris sui, et in aetate adhuc puellari; si cognoverit pater votum quod pollicita est, et juramentum quo obligavit animam suam, et tacerit, voti rea erit: quicquid pollicita est et juravit, opere complebit. Sin autem ut audivit, contradixerit patri; et vota et juramenta ejus irrita erunt, nec obnoxia tenebitur sponsioni; eo quod contradixerit patri.* Similiter etiam non est prohibitum in jure canonico; quia in decreto Leonis Papae haec eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non est prohibitum lego Evangelii, quae maxime inducit homines a recedendo a mundo, et ad sequendum perfectionis opera. Ergo licitum est obligare voto vel juramento pueros nondum exortitatos in praeceptis ad religionem.

Respondeo dicendum, quod hoc quod pro questione hic inducitur, dubitationem non habet, nisi quod quidam contentioni studentes veritatem obrutulant. Unde hic locum habent verba quae Augustinus dicit in ii de Civit. Dei: *Quantum ille est major et tetrior insipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus suos etiam post rationem plene redditam, sicut nimia caecitas, qua nec aperta cernuntur, sicut obstinatissima perversitas, qua et ea quae cernuntur non feruntur, tanquam ipsam rationem veritatemque defendunt; fit necessitas copiosius dicendi plerumque res claras, velut eas non solum spectantibus intuentibus, sed quodammodo tangendo palpantibus offeramus: et tamen quia discipulandi finis erit, si respondendum esse ipsis respondentibus nos existimemus? Nam qui est non possunt intelligere quod vel tam duri sunt perversitate mentis, ut etiam si intellexerint, non obediunt, respondentes loquuntur iniquitatem, atque infatigabiliter rari vult: quorum dicta contraria si toties velimus refellere, quoties obvicia fronte staterunt non cogitare quid dicant, dum quocumque modo nostris disputationibus contradicant, quam sit infinitum et aerumnosum et infructuosum rades. Erat ergo hic modus sercandus, ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur: etsi qua in contrarium dicta fuerint, quae aliud pondus non habeant, contemnantur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes ad iudicare possint an doceat veritatem.*

Primo ergo circa propositam questionem, ut singula discutiamus, considerandum est, pueros etiam infra annos pubertatis in religionem recipi non esse secundum se malum; immo est expediens et fructuosum: quia illud quod a pueritia assuescimus, semper perfectius et firmitus tenemus, secundum illud Proverb. xxii, 6: *Adolescens juxta viam suam graditur; etiam cum senuerit, non recedet ab ea.* Et ideo Apostoli insisterunt ut pueri etiam infantes ad christianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmitus et perfectius ei inhaerent; et hoc est quod Dionysius dicit in ult. cap. eccles. Hierar.: *Secundum legem sanctam confirmati infantes ad habitum sanctum habeant consuetudinem ab omni remoti errore, et immundae vitae expertes: hoc divinis nostris ductibus, id est Apostolis, ad mentem venit, et eisum est suscipere infantes.* Multo autem magis excedit christiana infidelium vitam, quam vita religiosorum vitam saecularium; praesertim cum in primitiva Ecclesia omnium Christianorum erat perfectissimus religionis status, secundum illud Act. iv, 32: *Multitudinis credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat; sed erant illis omnia communia: ad cuius vitae exemplar omnes religiones sunt institutae; et ideo religionum institutores ex eadem causa qua Apostoli, moti sunt ad recipiendum infantes in religionem; ut patet de beato Benedicto, qui, ut in ii Dialogorum legitur, recepit nutriendum in religionem Maurum duodennem, et Placidum septennem.*

Est tamen quaedam differentia circa hoc attendenda. Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali jure sunt sub cura parentum, propter hoc quod patiuntur discretionis defectum, secundum quem possunt bene regere se ipsos: et ideo in hac aetate possunt quidem religioni tradi, si a parentibus offerantur; et erit rata traditio, praecipue si, cum ad annos pubertatis pervenerint, ratam habuerint paternam oblationem. Unde Gregorius dicit, (et habetur xx, quaest. 1, *Addidisti*): *Si pater vel mater filium, filiamve intra septem menses in infantiae annis sub regulari tradiderint disciplina, utrum liceat eis, postquam pubertatis impleverint annos, egressi, et matrimonio copulari, hoc omnino devitamus: quia nefas est ut oblitus a parentibus Deo filius voluntatis frenata relaxentur.* Si autem in hac aetate propria sponte se religioni tradiderint, potest hoc per assensum vel dissimulationem parentum ratum esse; unde dicitur xx, quaest. 2: *Si in qualibet minori aetate vel religionis tonsuram vel religioni vestem debitam, in utroque sexu filiis aut unus aut ambo parentes dederint, aut forte vel nolentibus vel nescientibus, scilicet parentibus, a se susceptam, non mox visam in filiis abdicaverint, sed vel coram se vel Episcopo palamque*

in concentu eodem filios talia habere permisierint, ad saecularem reverti habitum filii ipsis quandoque penitus non licebit. Si vero pueri annis pubertatis transcenderint, possunt etiam invitatis parentibus ad religionem transire, nec sunt repellendi, imo magis advocandi: ut enim Gregorius dicit in quadam homilia, ad vitam bonam alius in pueritia, alius in adolescentia, alius in juventute, alius in senectute, alius in decrepita aetate perducitur: et cum in nulla aetate sint repellendi, minus tamen sunt repellendi in pueritia. Dicit enim Chrysostomus super Matth.: *Quis meruerit appropinquare Christo, si repellitur ab eo simplex infantia? Nam si sancti futuri sunt, quid relatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri sunt, ut quid sententiam condemnationis profertis, ante quam culpam evidentis? Quam quidem damnationis sententiam proferunt aliqui, cum dicunt: Non sunt recipiendi pueri ad religionem, quia exhibent, et peiores efficiunt. Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari in praeceptis, et postea transire ad consilia observanda in religione, ex falso intellectu procedit. Arbitrantur enim quod praecepta praeparant viam ad consilia: non est autem sic: immo potius consilia parant viam ad praecepta servanda: quia per consilia removetur homo a rebus saeculi, circa quas occupatus difficile est quod innocentiam servet. Unde Hilarius dicit super Matthaeum: *Grave omni innocentia subit incrementis operum occupata, rem enim solius famulatus Dei non sine saeculi vitis assequitur.* Et ideo Dominus dicit Matth. xix, quod difficile est qui pecunias habent, intrare in regnum caelorum: quia difficile est quod homo praecepta servet, quibus intratur in regnum, nisi sequens consilia divitias relinquat. Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam servare possint in observantia mandatorum, sunt praeparandi, et quodammodo praemiendi in exercitio consiliorum; nec sunt repellendi, quamvis ineruditi videantur in praeceptis. Dicit enim Origenes super Matthaeum: *Quidam pueritiam sermonem habentes, offerunt Salvatori pueros et infantes. Qui autem videntur perfectiores praesquam discant, ad rationem justitiae reprehendunt eos qui pueros et infantes adhuc minus eruditos offerunt Christo. Dominus autem hortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo debemus attendere, ne aestinatione sapientiae excellentiores contemnamus quasi magis pusillos Ecclesiae, prohibentes pueros venire ad Jesum.**

Sed quod ulterius quaeritur, an ante religionis ingressum sint voto vel iuramento ad religionem obligandi, manifeste patet quod sic. Sicut enim in malo quanto voluntas est magis obfirmata ad malum, tanto peior est, sicut in obstinatis patet, et qui ex malitia peccant; ita etiam in bonis tanto voluntas

melior est, quanto est magis firmata et adstricta ad bonum. Cum ergo bonum sit quod pueri ad religionem veniant, multo melius est quod eorum voluntas sit ad hoc firmata, quod fit voto vel iuramento: unde et David dicebat (Psalm. cxviii, 106): *Juravi et statui custodire judicia justitiae tuae; et Augustinus dicit in epistola ad Paulinum et Armentarium: Felix necessitas, quae ad meliora compellit.*

Ultimo autem considerandum restat, an sint beneficiis alliciendi. Et si quidem conventiones vel pacto pretium alicui detur, vel quodcumque terrenum beneficium, ut religionem intret; hoc est illicitum. Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat ut auferat impedimenta quibus impeditur a religionis ingressu, vel etiam ut cum nutriat, vel doceri faciat ad hoc quod sit religionis aptus; hoc non est illicitum, sed est laudabile. Similiter et si beneficiis temporalibus aliquis alium alliciat, ut eum favorabiliter sibi reddat, non intendens gloriam propriam, sed gloriam Dei et proximi salutem, laudabile est, sicut et Apostolus de se ipso dicit, I Cor. x, 33: *Per omnia omnibus placeo.* Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In Ecclesiis etiam quibusdam temporalium distributionibus alliciuntur aliqui ad Ecclesiae deserviendum; non quod praemium accipiant, sed sunt quaedam secundo illectiva ad serviendum Deo, sicut et Dominus dicit Matth. vi, 33: *Primo quaerite regnum Dei et justitiam eius, et haec omnia, sicut necessaria vitae, adficiuntur vobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Christus ad consilia invitavit adolescentem in praeceptis exercitatum, ita etiam vocavit Matthaeum publicanum non exercitatum in praeceptis, sed peccatis implicatum: ex quo accipere possumus quod ad consilia observanda in religione advocandi sunt non solum exercitati in praeceptis, sed etiam non exercitati.

Ad secundum dicendum, quod diversitas graduum dupliciter attendi potest. Uno modo in diversis statibus seu conditionibus; et sic non oportet quod qui tandem ad majorem statum vel conditionem, prius exercitatur in minori statu vel conditione; sicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in laudicio, sed a pueritia exercentur in militia; similiter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in vita laicali, sed a pueritia instruuntur in vita clericali; et hoc modo qui volunt religiosi fieri, non oportet quod prius exercentur in vita saeculari; sed optimum est eis, si a pueritia exercentur in vita religionis, quia magis poterunt in eis proficere. Unde dicitur Thren. iii, 27: *Bonum est cito cum portaverit jugum Domini ab adolescentia sua.* Alio modo possunt accipi diversi gradus in eodem statu vel conditione; et

hoc modo dicit Gregorius, quod in qualibet bona conversatione incipiendum est a minoribus, ut ad majora perveniatur. Sicut enim milites a rudimentis militiae, et clerici a rudimentis clericaturae; ita etiam et religiosi incipiunt a rudimentis religionis, ut proficiant usque ad summum.

Ad tertium dicendum, quod duplex est occasio; scilicet data et sumpta. Tunc quidem datur aliquis occasionem alicui fruendi, vel in cisterna cadendi, quando facit aliquid vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occasio ruinae; et tunc ruina proximi imputatur danti occasionem. Aliquando autem non est occasio data, sed sumpta; puta, cum aliquis inducit aliquem ad bonum, et ipse ex hoc fit deterior, non est reliquenda mentio bona propter hoc quod ille sumit inde occasionem ruinae; unde et Dominus non dimisit praedicationem veritatis propter scandalum Pharisaeorum, ut habetur Matthaei xv; et Augustinus dicit in epistola ad Bonifacium et habetur xxiii, quæst. 4. *Ipsa pietas, et infra*, quod si plurimi essent in domo ruitura, et inde saltem unus liberari posset, atque id quia facere conaremur, alii semetipsos praecipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius saltem salute consolaremur.

Ad quartum dicendum, quod libertas necessitati coactionis opponitur, quae est necessitas absoluta; et talis necessitas est cohibenda. Sed necessitas quae est ex suppositione finis, non opponitur libertati; et tali necessitati expedit uti ad communem utilitatem; alioquin nec pacta promissionibus firmata, nec iuramenta, in rebus humanis fieri deberent. Multa autem magis per injusmodi expedit homines obligari ad divina, quae sunt meliora.

Ad quintum dicendum, quod difficultas ingressus observatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

Ad sextum dicendum, quod parietem nondum desiccato non est onus signorum imponendum, tamen non prohibetur quin sit paries desiccandus. Desiccatur autem paries a pravo humore saecularis affectus per religionem; et ideo contingit quod prius exercerentur aliqui in religione quam eis onus praelationis aut sacerorum ordinum imponatur; et de hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quae praecedunt in illo capitulo, et in ii homilia in Ezechialem.

Ad septimum dicendum, quod status religionis, et est status poenitentiae, et est exercitium sive schola perfectionis; unde ad religionem recipiendi sunt peccatores propter poenitentiam, et recipiendi sunt pueri innocentes quasi in schola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conservent.

Ad octavum dicendum, quod si omnino inviti pueri in re-

ligionem inducerentur, timendum esset de casu futuro: sed ex quo propria voluntate se obligant, ac religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducitur.

Ad nonum dicendum, quod sicut magnum et parvum, multum et paucum, secundum Philosophum, dicuntur relative; ita et festinatum, sive velox, et tardum. Nam festinatum, sive velox, est quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo substantia movetur quae est festinata in respectu ad debitum modum; puta, si aliquis aliquem statum aggressus, statim a principio, contemptis rudimentis illius status, ea quae sunt perfectorum in statu illo, attentare vellet. Non est autem substantia festinata, si exercitium perfectionis, et quasi quaedam scholam, quae est religio, a pueritia aliquis aggrediatur. Tantum est enim culmen perfectionis, ut etiam si a pueritia quis huiusmodi perfectionem aggrediatur, semper habet tibi proficiat: sicut et Augustinus dicit ad Volusianum de doctrina christiana: *Tanta est, inquit, christianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepitam senectutem summo studio, meliore ingenio, conarer addiscere.*

Ad decimum dicendum, quod diversi ordines sunt quasi diversi gradus unius clericalis vitae; et ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad majores tendit. Non autem oportet quod qui tendit ad sacros ordines, exercitetur in his quae pertinent ad inferiorem statum, laicalis scilicet vitae. Et similiter in vita religionis oportet quod a rudimentis ejus incipiat qui religionem ingreditur, ut ad summum apicem religionis pertingere possit; non tamen oportet eum prius esse exercitatum in saeculari vita.

Ad undecimum dicendum, quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem scientia incipiat, ut ad majora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiscere aliquam scientiam majorem, exercitetur in quolibet minori; sicut qui volunt addiscere liberales artes, non oportet quod prius exercerentur in mechanicis; sed solum hoc oportet quando minor scientia parat viam ad majorem. Vita autem saecularis non parat viam ad religionem, sed magis ab ea abducit: unde Gregorius dicit in princ. Moralium: *Cum adhuc vis cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenuis deservire, cooperunt multa ex ejusdem mundi cura succrescere, ut in eorum jam non specie, sed, quod est gratius, mente retinerer.* Et converso autem observantia consiliorum parat viam ad tatius et perfectius praecipua divina observanda, quae necesse est in saeculari vita observari.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa in multis deficit. Primo quidem, quia ille qui religionem intrat, non ad

hoc eligitur ut sui vel alterius curam gerat magis quam ante; sed magis ut sit sub cura et obedientia alterius. Secundo, quia hoc non conceditur ab omnibus, quod necesse sit eligere meliorem ad regimen praelationis; sed secundum quosdam, sufficit eligere bonum. Tertio, quia si oportet eligere meliorem ad praelationem, non quidem oportet simpliciter meliorem eligere, sed meliorem, id est magis idoneum, ad hoc. Pueri autem etsi non sint meliores simpliciter quam adulti, sunt tamen magis idonei ad hoc ut in religione nutriantur; unde Anselmus in libr. de Similitudinibus comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione, Angelis, alios autem hominibus; quia Angeli a principio, homines processu temporis ad vitam aeternam perveniunt. Quarto, quia ad Episcopatum non eligitur nisi unus; et ideo major necessitas est quod melior assumatur, quam de intrantibus religionem, qui plures accipi possunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod non solum illud quod est peccatum, praebet occasionem ruinae, sed etiam illud quod habet speciem mali; unde et Apostolus dicit, I ad Thessal. ult. xxii: *Ab omni specie mala abstinete vos*. Et quia serpens aeneus, etsi secundum se esset bonus ex sui institutione, tamen speciem habebat mali propter similitudinem idololatriae; ideo apud eos qui erant ad idololatriam proni, non erat dimittendus, sed laudabiliter fuit subtractus. Introitus autem religionis nec est secundum se malum, nec habet speciem mali. Benedictio autem, etsi sit de genere suo bona, tamen ad hoc quod sit actus virtutis, exigitur quod sit vestita debitis circumstantiis, ut sit conveniens et personae et loco et tempori. Non est autem conveniens personae, quando minor praesente majore benedicit; quia, sicut dicitur ad Hebraeos vii, *1, sine ulla contradictione quod minus est, a majore benedicitur*.

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui accedit ad consilia, non quaerit ascensum per abrupta, postpositis gradibus, sed magis resecat quae possunt hominem impedire ab observatione praecceptorum, sicut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod, secundum dictum Damasceni, magis esset contrarium concludendum. Ideo enim Deus hominibus etiam post regenerationem incorruptibilitatem non statim addit, quia hoc non esset eis utile, sed superbiendi occasio. Abundantia enim temporalium et corporalium bonorum est materia superbiae; et ideo utile est homini ad superbiam vitandam, ut ad consilia traheatur, temporalium bonorum superabundantiam derelinquens.

Ad decimumsextum dicendum, quod amplexus Rachelis significat quietem contemplationis, ad quam etiam consilia sequentes non statim a principio pervenire possunt, sed post longum exercitium bonorum operum: facilius tamen ad prae-

dictam quietem pervenitur per observantiam consiliorum quam per exercitium mandatorum in vita saeculari.

Ad decimumseptimum dicendum, quod si beneficiis temporalibus aliqui alienantur ad religionem cum pacto, sicut patet in emptione et venditione, est illicita solutio. Si autem aliquis alicui provideat sine pacto, non est illicita solutio; unde post praemissa verba in eodem capite subjungitur: *Nisi forte de pauperum alimento quis in concione proponat; et iterum subdit: Dum tamen absit pactio, et omnis cesset conventio*.

Ad decimumoctavum dicendum, quod status religionis, quantum ad eos qui in eo profecerit, est spiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, est quasi ejusdam tyrocinii exercitium: ideo oportet ad majorem profectum quod a principio aliquis hujusmodi exercitium subeat, sicut et de exercitio militiae temporalis Vegetius docet in libro de re militari.

Ad decimumnonum dicendum, quod obligatio perficiens matrimonium corporale non potest fieri ante annos pubertatis; cui obligationi similis est professio quae fit in religione ad perpetuo remanendum in ea: sed ante annos pubertatis potest fieri aliqua sponsio futuri matrimonii, sicut est in sponsalibus; cui assumitur obligatio quae fit ad religionem.

Ad vigesimum dicendum, quod, sicut Glossa, ibidem exponit, per hoc quod daemona curas volebat esse in navi cum Christo significatur desiderium eorum qui sunt a peccato mundati, quo cupiunt dissolvi et esse cum Christo, et hoc non statim eis conceditur; sed oportet quod prius in hac vita laborent annunciando verbum Dei. Unde patet quod non est ad propositum.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod quanto aliquis magis exercitatus in bono, ex Aegypto, id est ex saeculo, ad religionem transit, tanto facilius in ea proficere potest; sed quia in saeculari vita imminet multa pericula, quibus hujusmodi exercitium virtutis impeditur, tutius est quod a principio impedimenta dirumpat per observantiam consiliorum.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod difficultas est observare praeccepta in vita saeculari, quam in vita religiosa; magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in saeculo vivens se immaculatum a vitis saeculi conservet; unde dicitur Eccli. xxxi, *8: Beatus dices qui inventus est sine macula*; et postea subditur: *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua*. Et ideo majoris praesumptionis esse videtur, si tamen sit praesumptio, quod aliquis in saeculo vivens considerat se immaculatum, quam quod, tantae virtutis se non existimas, ad religionem transcat, ut facilius a peccati macula conservetur, ad modum Zachaei, qui cum statura pusillus esset, ad hoc quod

Christum videret, ascendit arborem sycomorum, id est ficum fatuam, per quam religio designatur.

Ad vigesimuntartium dicendum, quod in unoquoque statum maiora minoribus sunt attribuenda; et tamen qui ad maiorem statum proficere vult, oportet quod dum minor est, primordia illius status accipiat, secundum illud Eccli. xxv. 5: *Quae in iuventute tua non congregasti, in senectute quomodo metes?* Et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principio aetatis suae ad huiusmodi assuescat,

ARTICULUS XXIV.

Utrum consilia ordinentur ad praecepta. (Art. 92, corp. et art. 2; et 22, quaest. 683.)

Secundo quaeritur, utrum consilia ordinentur ad praecepta; et videtur quod non. Illud enim ad quod ordinatur aliud, posterius est; quia finis est prior in intentione, et posterior in executione. Sed observationem praeceptorum constat esse priorem in executione quam impletionem consiliorum; ut patet Matth. xix, de adolescente qui dixerat se servasse legis praecepta a iuventute sua, cui datur consilium perfectionis. Ergo videtur quod consilia non ordinantur ad praecepta sicut ad finem, sed potius e converso.

2. Praeterea, finis est perfectior his quas sunt ad finem. Sed consilia sunt perfectiora praeceptis, quia consilia pertinent ad perfectionis statum praecepta autem pertinent ad communem iustitiam; unde et consilia praeceptis superadduntur, ut patet per hoc quod Matth. xviii, 21 (Luc. xix, 22), Dominus dicit adolescenti, qui praecepta servaverat: *Adhuc unum tibi deest. Si eis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus.* Ergo consilia non ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

3. Praeterea, secundum Philosophum in II Physic. (text. com. 89), sicut se habent principia ad conclusiones, ita se habent fines ad ea quae sunt ad finem. Sed talis est habitudo principiorum ad conclusiones, quod positus principiis ponuntur conclusiones, non autem e converso; quia contingit ex falso syllogizare verum. Ergo talis est habitudo finium ad ea quae sunt ad fines. Sed positus praeceptis non ponuntur consilia; multi enim observant praecepta qui non observant consilia. Ergo consilia non ordinantur ad praecepta sicut ad finem.

4. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de sancta Virginitate: *Mirabiliter decipiunt qui propter praesens saeculum virginitatem esse solum observandam sentiunt.* Sed observatio praeceptorum

pertinet ad praesens saeculum. Ergo consilium virginitatis non est implendum propter praecepta; et eadem ratio est de aliis consiliis.

5. Praeterea, praecepta pertinere videntur ad vitam activam; consilia autem ad vitam contemplativam. Unde Matth. xix, ubi enumerantur praecepta legis, dicit Glossa: *Ecce vita activa.* Ubi autem postea subditur: *Si eis perfectus esse*, etc. dicit, *Ecce vita contemplativa.* Sed vita activa ordinatur ad contemplativam, et non e contrario. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

6. Praeterea, Dominus bis miraculose legitur turbas refecisse; primo quidem quando satiavit quinque millia hominum ex quinque panibus et duobus piscibus, ut legitur Matth. xiv; secundo quando de septem panibus et duobus piscibus satiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matth. xvi; et sic dicit Glossa, Matth. xiv: *Quinque millia pro quinque sensibus corporis ita sunt qui in saeculari habitu exterioribus recte uti avertunt; hi quinque panibus, id est legalibus praeceptis, adhuc necesse est ut instruantur. Nam qui mundo integre renuntiant, quatuor millia sunt, et septem panibus, id est evangelicae perfectioni, sunt similes, et spirituali gratia refectantur.* Sed primo pavit Dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex septem. Ergo praecepta sunt praevia consiliis, et non e converso.

7. Praeterea, dispositiones praecedunt perfectionem, et ordinantur ad ipsam. Sed praecepta sunt dispositiones ad consilia; dicit enim Glossa Hieronymi in principio Marci: *Quatuor sunt qualitates, de quibus sancta Evangelia continentur; praecepta, mandata, testimonia, exempla: in praeceptis iustitia, in mandatis caritas, in testimoniis fides, in exemplis perfectio; ad quam pertinent consilia, et non e converso.*

8. Praeterea, primo non est aliquid prius. Sed, sicut dicit quaedam Glossa super Psalm., *caritas primo movet pedem ad reditum vitae.* De actu autem caritatis dantur praecepta. Ergo nihil est prius in vita spirituali quam praecepta; non ergo consilia ordinantur ad praecepta, sed potius e converso.

9. Praeterea, super illud Psalm. cxxx: *Sicut ablactatus super matrem suam*, etc., dicit Glossa: *Sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali, ita et in spirituali. Primum ergo tempus est conceptionis, secundum est in utero alitionis, tertium emersionis, quartum portationis et lactationis, quintum ablactationis; ita et in utero matris Ecclesiae, primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur; inde quasi in utero alimur in eadem primordiis proficentes; deinde manibus Ecclesiae portamur et lacte nutrimur, donec iam grandivuli a lacte matris accedamus ad mensam patris.* Et postea subditur: *Multi vero*

huic orilinem pertererunt, ut haeretici et schismatici se ante tempus a lacte separantes, unde extinguuntur. Sed separari a lacte est, facilioribus dimissis, ad difficiliora transire. Cum ergo consilia sint difficiliora quam praecepta, videtur quod periculo extinctionis se exponant qui ad consilia accedunt, nisi prius educati in praeceptis; praecepta ergo ordinantur ad consilia, et non e converso.

10. Praeterea, Gregorius dicit super *Ezech.*: *Quod est ex praecepto bonum facere, inchoandum est.* Sed id quod est incipienlium, ordinantur ad id quod perfectionis est, et non e converso. Ergo praecepta ordinantur ad consilia, et non e converso.

11. Praeterea, virtus imitatur naturam. Sed natura operatur prius in corpore animalis ea quae pertinent ad esse, sicut membra principalia, quam ea quae sunt de bene esse. Ergo in progressu virtutis priora sunt praecepta, quae sunt de esse virtutis, quam consilia, quae sunt de bene esse ipsius; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, sicut est ordo in addiscendo, ita etiam in operando. Sed in addiscendo oportet incipere a facilioribus, ut ad difficiliora perveniat. Ergo in operando oportet prius implere praecepta, quae sunt faciliora, et sic transire ad consilia.

13. Praeterea, Matth. v. dicitur in Glossa quod *sermo divinus est nobis via qua currimus.* Sed sermo divinus praecedit praecepta consilia, ut patet Matth. v.; ubi primo ponitur id quod praeceptum est antiquum; et postea superadditur a Domino id quod perfectionis est. Ergo videtur quod observantia praeceptorum sit praecedenda observationi consiliorum.

14. Praeterea illud quod est minimum in aliquo genere, ordinatur ad id quod est maximum in generi illo. Sed nihil est minus in vita christiana quam observantia praeceptorum, nihil autem majus quam observantia consiliorum. Ergo praecepta ordinantur ad consilia.

15. Praeterea, Hieronymus dicit super Matth.: *Qui praecepta legis implere negligit, perfectiora implere non potest.* Ergo oportet quod prius aliqui implerent praecepta, quam consilia.

16. Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Sed a praeceptis non convertitur consequentia essendi ad consilia; non enim sequitur, si aliquis servat praecepta, quod servet consilia. Ergo observatio praeceptorum naturaliter praecedit, et ordinatur ad observantiam consiliorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in *Enchir.*: *Quaecumque mandat Deus, ex quibus unum est, Non moechaberis; et quaecumque non jubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est, Bonum est homini mulierem non tangere; tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, et proxi-*

mu propter Deum. Sed haec duo cadunt sub praecepto, ut patet Matth. xxii. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

Praeterea, illud quod est electionis, ordinatur ad id quod est necessitatis; quia electio est eorum quae sunt ad finem. Sed consilia sunt electionis, praecepta autem necessitatis. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

Praeterea, illud per quod aliquid plenus perficitur, ordinatur ad illud. Sed per consilia plenus et tutius conservantur praecepta. Ergo consilia ordinantur ad praecepta.

Respondeo dicendum, quod praecepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem est virtutis actus, scilicet interior et exterior; et uterque actus sub legis praecepto cadit; unde Augustinus dicit contra Faustum: *quis Iudaei non intellegebant homicidium nisi per interemptionem corporis humani, aperuit Dominus, omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari.* Similiter etiam tantummodo corporalem cum famina illicitam cohabitationem vocari moechiam, quae erat in lege prohibita; sed Dominus demonstravit etiam interiorem concupiscentiam ad hoc pertinere. Unde manifestum est quod etiam interiores actus virtutum sub praecepto cadunt. Consilia ergo ordinantur ad praecepta et secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, et secundum quod sunt de exterioribus actibus; sed diversimode. Nam ad interiores actus virtutum ordinantur sicut in finem. Omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem; ut scilicet mens hominis a passionibus inordinatis et ab exteriorum rerum cupiditate sit libera; et ulterius omnes virtutes, tam morales quam theologicae ordinantur ad dilectionem Dei et proximi et ad haec duo omnia consilia ordinantur sicut ad finem; scilicet ad caritatem Dei et proximi, et ad mentis puritatem; unde dicitur in collationibus Patrum: *Quidquid nos ad virtutem cordis potest dirigere, tota virtute sectandum est; quidquid autem ab hac retrahit, ut perniciosum et citum decitandum est. Pro hac enim universa agimus atque toleramus: pro hac, patria, parentes, dignitates, divitiae, delectatione mundi, honores et voluptas universa continentur, ut scilicet puritas cordis perpetua retineatur; et postea subdit: Pro hac jejuniarum inediaque, vigiliis, laboribus, corporis auiditatem, lectionem, ceterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut per illas ab universis passionibus noxas illataum praeparare cor nostrum, et serrare possimus, et ad perfectionem caritatis istis gradibus intendendo condescendat.* Et hoc idem Augustinus dicit de moribus Ecclesiae: *Non rejiciendis, inquit, generibus ciborum quasi pollutis, sed concupiscentiae persequandae, et dilectioni fratrum retinendae invigilat omnis intentio; et ibidem dicitur: Caritas praecipue custoditur, si caritati civitas, caritati sermo, caritati habitus,*

caritati vultus aptatur. Unde et Apostolus, I ad Corinth. vii, virginitatis consilium ad hoc ordinandum docet, ut mulier inrupta cogitet quae sunt Dei, quomodo placeat Deo; et Dominus Matth. xix, paupertatis consilium ad hoc ordinat ut homo Deum sequatur; quod fit per rectitudinem et puritatem interioris affectus.

Sic ergo consilia ordinantur sicut in finem ad praecepta, secundum quod sunt de interioribus actibus virtutum; sed secundum quod sunt de actibus exterioribus, puta: *Non occides, Non furum facies, etc.*, ordinantur praecepta non sicut ad finem. Non enim propter hoc homo virginitatem servat ut ab adulterio absteineat; neque hoc fine aliquis suis abrenuntiat ut non furetur alienis; cum exteriora opera consiliorum sint majora quam exteriora opera praeceptorum; ordinantur tamen ad ea in quantum faciunt ea tutius et firmiter conservari: qui enim sua dimittit, multo magis abstinere a rapiendis alienis; unde et Augustinus dicit in xix lib. contra Faustum: *Omnia ex Hebraeorum lege commemorata Dominus commendavit, ut quidquid ex persona sua in super loqueretur, eel ad expositionem commendandam valeret, si quid illa obscuro posuisset: vel ad tutius conservandum quod illa voluisset; et in libro de Sermone Domini in monte dicit, quod dum sunt illa quae adduntur ad perfectionem, multo magis sunt illa quae praemissa sunt ad inchoationem.*

Sic ergo patet quod consilia ordinantur sicut ad finem ad praecepta, prout sunt de interioribus actibus virtutum; sed ad praecepta, secundum quod sunt de exterioribus actibus, ordinantur consilia ad hoc quod tutius et firmiter conserventur per modum removens prohibens: et primum horum est causa secundi: firma enim exteriorum actuum observatio cansatur ex interiori affectione mentis bene dispositae.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam dives ille mentitus est, dicens se praecepta observasse, et praecipue quantum ad unum praeceptum quod ibidem commemoratur, perficiens ad interiorum actum, scilicet: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Unde Origenes dicit super Matthaeum: *Scriptum est in Evangelio secundum Hebraeos, quod cum Dominus dixisset ei, Vade, et vende omnia quae habes, coepit dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis? Feci legem et Prophetas? Scriptum est enim in lege: Diliges proximum tuum sicut te ipsum: et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes praefame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos. Impossibile enim est implere praedictum mandatum, et esse divitem, et maxime habere tantas possessiones. Et hoc idem confirmatur per Hieronymum, qui*

dicit super Matth.: *Mentitur adolescens. Si enim quod positum est in mandatis, Diliges proximum tuum sicut te ipsum, opere compleisset, quomodo postea audiret: Vende omnia quae habes et da pauperibus: tristis abisset?* Sed quia Chrysostomus et alii expositores dicunt, adolescentem illum non fuisse mentitum, utrumque salvari potest. Nam hoc praeceptum: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, dupliciter potest observari. Uno modo imperfecte, ut scilicet aliquid non faciat contra proximum quod non vult sibi fieri, et ut sine detrimento proximo subveniat. Alio modo, ut scilicet ad subveniendum necessitatibus proximorum corporalibus ita se habeat sicut ad subveniendum necessitatibus propriis: hoc enim modo non implet hoc praeceptum qui, cum multas divitias habeat, sibi eas reservat, permittens proximum egere. Consilia autem ad hoc ordinantur ut praecepta perfectius custodiantur: et ideo Dominus, observanti praecepta imperfecte, superaddit consilia, per quae praecepta perfectius observentur.

Ad secundum dicendum, quod perfectio vitae in praeceptis, secundum quod sunt de interioribus virtutum actibus, consistit essentialiter: nam caritas est vinculum perfectionis, sicut Apostolus dicit ad Coloss. iii, 14; et ideo, cum Dominus praecepta caritatis posuisset Matthaei v, 48, subiungit: *Estote ergo perfecti.* Sed in consiliis, quae sunt de quibusdam exterioribus actibus, consistit perfectio instrumentaliter; quia scilicet huiusmodi consilia sunt quasi quaedam instrumenta per quae facilis ad perfectionem pervenitur. Unde in collationibus Patrum dicitur: *Ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplina illius finis, sed per illa percutitur ad finem.* Et Augustinus dicit in lib. de perfectione Iustitiae: *Sic audiamus praecepta perfectionis, ac currere negligamus ad perfectionem caritatis.* Et Hieronymus super Matthaeum dicit (exponens illud: *Ece nos reliquimus omnia, et secuti sumus te*): *Quia, inquit, non sufficit tantum relinquere, iungit quod perfectum est: Et secuti sumus te, quid ergo erit nobis? quasi diceret. Facinus quod iussisti: quid ergo dabis praemii? Praecepta ergo imperfecte observata pertinent ad communem iustitiam; sed perfectio vitae consistit in ipsa plena observantia praeceptorum.*

Ad tertium dicendum, quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter: uno modo ut necessarium ad finem, sine quo finis esse non potest, sicut cibus ad vitam corporis conservandam; alio modo sicut necessarium ad finem, sine quo ad finem non ita bene perveniri potest; sicut equus ordinatur ad iter, non quia sine equo aliquis ire non possit, sed quia in equo melius vadit. Similiter et consilia ordinantur ad praecepta, non quia sine con-

silis praecepta observari non possint et quantum ad interiores actus et quantum ad exteriores: nam Abraham, qui et conjugio et divitiis utebatur, fuit coram Deo perfectus, secundum illud Gen. xvii, 1: *Ambula coram me, et esto perfectus*; sed quia per consilia facilius et expeditius ad perfectam praeceptorum observantiam pervenitur.

Ad quantum dicendum, quod Augustinus in verbis illis intendit excludere quorundam dictum, qui credebant virginitatem esse necessarium solum ad cavendum tribulatione corporis, quae in matrimonio sustinetur. Observatio autem praeceptorum etsi in hoc saeculo fiat, non tamen pertinet ad hoc saeculum, sed futuro saeculo conjungit.

Ad quantum dicendum, quod praecepta pertinent et ad activam et contemplativam vitam; consilia vero sunt instrumenta contemplativae vitae. Sed ibi praecessit mentio de praeceptis ordinantibus ad proximum, quae pertinent ad vitam activam.

Ad sextum dicendum, quod etiam in ipso exercitio praeceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis. Unde non potest dici quod numerus quinque milium pertineat ad praecepta, et numerus quatuor milium ad consilia; sed primum pertinet ad imperfectam observantiam praeceptorum, qualis etiam in saeculari vita interdum habetur; secundum vero pertinet ad perfectam observantiam praeceptorum, ad quam ordinantur consilia. Nec tamen quis primo Dominus parit quinque milia quam quatuor milia oportet quod aliquis prius exerceatur in vita saeculari quam transeat ad religionem; quia etiam religionem intrantes, non statim perfectionem adipiscuntur, sed ad perfectionem asequendam se exercitant; sicut et intrantes scholas logicas, non statim efficiuntur logici, sed ad hoc se exercitant; unde et religio quaedam perfectionis schola est.

Ad septimum dicendum, quod exempla quae traduntur in Evangelio, sunt exempla Christi, quae pertinent non solum ad consilia, sed etiam ad perfectam observantiam praeceptorum; unde et ibidem subdit exempla, ut hic: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde* (Matth. xi, 29).

Ad octavum dicendum, quod caritas habet multos gradus; nam primo est caritas incipiens, et postea proficiens, et ultimo perfecta: unde caritas in spirituali vita est principium et finis.

Ad nonum dicendum, quod observantia consiliorum est difficilior quam observatio praeceptorum quantum ad exteriores actus; tamen observatio praeceptorum perfecta quantum ad interiores actus est longe difficilior. Difficilior enim est deponere animi cupiditates quam possessiones; et tamen difficilior est observare exteriores actus praeceptorum sine consiliis quam cum consiliis, sicut ex praemissis patet.

Ad decimum dicendum, quod incipientes sunt in ordine

instrumentorum ab aliis; et ideo praecepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita saeculari quam in religione; sed quando jam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quasi ex se ipsis, non solum consilia, sed etiam praecepta.

Ad undecimum dicendum, quod, sicut dictum est, caritas et est principium spiritualis vitae, et finis; et ideo et ipsa praecedit inchoata, tanquam de esse existens spiritualis vitae, et ipsa sequitur tanquam pertinens ad perfectum esse spiritualis vitae; et tamen ea quae sunt de bene esse, ordinantur ad conservationem eorum quae sunt de esse rei.

Ad duodecimum est dicendum, quod etiam in disciplinis prius addiscuntur ea per quae alia perfectius intelliguntur, quamvis illa facilius sit intelligere vel habere secundum communem modum, sicut facilius est scire argumentari eo modo quo etiam idiotae utuntur dialectica quadam, quam scire regulas logicas; et tamen primo addiscuntur regulae logicae ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotae argumentantur. Et similiter facilius est observare praecepta secundum imperfectum modum quam observare consilia; et tamen qui tendunt ad perfectam praeceptorum observationem, oportet quod incipiant a consiliis sicut a quibusdam instrumentis.

Ad decimumtertium est dicendum, quod illa quae ibi Dominus superaddit, non sunt consilia, sed praecepta; ut patet ex ipsis verbis Domini quae ibi ponuntur, tum etiam ex expositione Augustini in libro de sermone Domini in monte.

Ad decimumquartum, dicendum quod observantia praeceptorum secundum imperfectum modum est minimum in vita spirituali; sed est maximum, si observantur perfecte.

Ad decimumquintum dicendum est, quod perfectiora Evangelii non solum sunt consilia, sed etiam praecepta, ut ex dictis patet.

Ad decimumsextum est dicendum, quod illud a quo non convertitur consequentia essendi, etsi sit prius natura quodammodo, non tamen oportet quod semper sit prius tempore; non enim in Angelis vivere praecedit intelligere, quamvis non omne vivens sit intelligens; quia statim a principio Angeli vitam perfectam habent; quae est intellectualis. Et similiter qui volumus plenius praecepta custodire, statim a principio consilia assumere debent; licet non omnes observantes, praecepta, observent consilia.

QUODLIBETUM QUINTUM

QUAESTIO I.

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

ARTICULUS I.

Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.

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

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

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

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

Et sic patet quod quaestio cessat.

ARTICULUS II.

Utrum praesciti a Deo possint demereri.

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

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

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

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

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

ALEX. FLAMMAN
VERITATIS
QUAESTIO III.

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

ARTICULUS V.

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS VI.

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

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

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

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

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

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

QAESTIO IV.

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

ARTICULUS VII.

Utrum Lucifer sit subjectum aevi. — (1 part., quaest. 63, art. 7, et 8, ad 3.)

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

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

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

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

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

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

QUAESTIO V

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

ARTICULUS VIII.

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

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

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

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

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

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

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

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

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IX.

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

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

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

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

ligibilem. Ergo verbum interius non est ipsa species intelligibilis.

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

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

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

ARTICULUS X.

Utrum ea quae fiunt ex timore, sint voluntaria. [®]

(2-2, quest. 6, art. 6, corp., et 7, ad 1.)

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

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

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

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VI.

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

ARTICULUS XI.

Utrum forma panis in sacramento Eucharistiae annihiletur.
(3 part. quaest. 76, art. 4 et 6, corp. et ad 3.)

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS XII.

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

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

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

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

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

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

Unde prima duo concedimus.

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

QUAESTIO VII.

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

ARTICULUS XIII.

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

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

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

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

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

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

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

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

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

Respondeo dicendum, quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini, non solum illa quae acta agit, sed etiam illa quae jam fecit, quasi apud Deum deposita, secundum illud II ad Timoth. 1, 12: *Scio cui credidi; et certus sum, quia potens est depositum meum servare.* Manifestum est autem, quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo: habet

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

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

QUAESTIO VIII.

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

ARTICULUS XV.

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS XVI.

Utrum mulier accusata de adulterio occulto, teneatur suum peccatum in iudicio confiteri. — (4, dist. 31, quaest. 2, art. 1, et dist. 42, art. 4, quaest. 3, ad 2.)

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

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

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

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO IX.

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

ARTICULUS XVII.

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS XVIII.

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

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

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

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in 1. Polit., aliter est iudicandum de fine, aliter de his quae sunt ad finem; illud enim quod quaeritur tamquam finis, absque mensura quaerendum est; in his autem, quae sunt ad finem, est adhibenda mensura secundum proportionem ad finem; sicut medicus sanitatem, quae est finis aius, facit quantumcumque

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

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

QUAESTIO X.

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

ARTICULUS XIX.

Utrum praecipua ordinis naturae praecedant consilia. (Art. 93.)

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

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

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

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

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

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

autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, scilicet, adhaerere Deo per caritatem; unde dicitur I ad Tim. 1, 5: *Finis praeccepti est caritas*. Alius autem finis secundarius quasi dispositivus, scilicet puritas et rectitudo cordis, quae consistit in interioribus actibus aliarum virtutum. Unde Apostolus dicit, ad Roman. vi, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*. Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis, et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia praeccepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. 22; secunda vero de interiori sanctificatione, secundum illud I ad Thes. iv, 3: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*. Omnia vero alia quae sunt spiritualis vitae, ordinantur ad praedicta sicut in finem, sed dupliciter. Quaedam enim sunt talia sine quibus praedicti fines esse non possunt, et haec cadunt sub praeccepto, sicut: *Non habebis Deos alienos, non factum facies etc.* Quaedam autem sunt sine quibus ad praedictos fines perveniri potest, unde non cadunt sub praeccepto; sed quia per huiusmodi facilius et melius subvenitur ad fines praedictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate, et aliis huiusmodi. Et est simile, si aliquis deberet ex praeccepto esse Romanus certo die, teneretur etiam ex debito praeccepti Romanus ire; non autem teneretur ex praeccepto ire eques, quia sine hoc posset Romanus pervenire; tamen caderet hoc sub consilio, in quantum equitando facilius et melius perveniret ad finem.

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

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

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

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

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

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

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

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

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

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

QUAESTIO XI.

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

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

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XX.

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

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

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

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

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

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

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

QUAESTIO XI.

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

ARTICULUS XXI.

Utrum B. Matthaëus fuerit vocatus statim de teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod B. Matthaëus non fuit vocatus statim de teloneo ad statum Apostolatus et perfectionis. Dicit enim Gregorius super Ezechielem: *Nemo repente fit summus*. Sed status Apostolatus et perfectionis evangelicæ est summus status humanæ vitæ. Ergo Matthaëus non fuit statim vocatus ad statum perfectionis et Apostolatus.

Sed contra est quod Hieronymus dicit super Matthaëum, quod *de publicano repente fit Apostolus*; et Beda dicit super Lucam, quod *de publicano in Apostolum, de teloneario in Evangelistam mutatus est*; et quaedam Glossa dicit Luc. v, quod *nullam prorsus cogitationem vel respectum hujus vitæ sibi reservavit*; quod est perfectionis evangelicæ. Ergo statim vocatus est ad statum Apostolatus et perfectionis.

Respondeo dicendum, quod quæstio ista ex verbis Evangelii determinari potest. Si enim loquamur de Apostolatu, manifestum est secundum narrationem Matthaëi, Marci, et Lucæ, quod Dominus post vocationem Matthaëi aliquanto spatio temporis interjecta ex suis discipulis duodecim Apostolos elegit, inter quos unus fuit Matthaëus. Et sic patet quod statim a principio fuit vocatus ad discipulatum Christi, non autem ad Apostolatum, nisi secundum præordinationem Christi, qui eum in Apostolum sumendum disponebat: et secundum hoc intelligenda sunt verba Hieronymi et Bedæ. Si autem loquamur de perfectione evangelicâ, sic manifestum est quod statim a principio vocatus est ad statum perfectionis: dicitur enim Lucæ 9, 28, quod *urgens, relicto omnibus, secutus est eum*: quod etiam ad discipulatum Christi pertinet, secundum illud quod dicitur Lucæ 14, 33: *Nisi quis renuntiaverit omnibus his quæ possidet, non potest esse discipulus meus*.

Ad primum ergo dicendum, quod summum in vita humana potest accipi dupliciter. Uno modo secundum comparationem status ad statum, secundum quod in humana vita unus status est maior alio, et aliquis est summus; et sic nihil prohibet aliquem fieri repente summum, id est attingere ad statum summum. Et hoc apparet tam in spiritali quam in sæculari. Inveniuntur enim aliqui statim a pueritia ad statum religionis, qui est perfectissimus, convolasse, vel proprio arbitrio, sicut Beatus Joannes Baptista et Beatus Benedictus; vel etiam devotione parentum, sicut illi qui monasteriis traduntur a paren-

tibus. Sic non oportet ut aliquis in sæculari vita exerceatur antequam ad religionem transeat, sicut non oportet quod aliquis exerceatur in laicali vita antequam clericus fiat. Similiter etiam aliqui repente assumuntur ad regnum vel ab ipsa pueritia, sicut Salomon et Josias reges Juda vel etiam in ultimo statu, sicut Saul: et Eccles. 14 dicitur, quod *de carcere catenisque interdum quis ad regnum progreditur*. Alio modo potest accipi summum per comparationem graduum qui sunt perfectio unius hominis; et sic intelligit Gregorius quod nemo repente fit summus. Dicit enim Augustinus super Canonicam Joan, quod *caritas non mox ut nascitur, perfecta est; nam ut perficiatur, nascitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur*. Contingit tamen quandoque, quod unus homo repente incipit ab altiori gradu sanctitatis quam sit summum ad quod pertingit perfectio alterius hominis; ut patet de B. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II Dialog. quod *presentes et secuturi omnes agnoscant, Benedictum puerum conversationis gratiam a perfectione coeppisse*.

ARTICULUS XXII.

Utrum melius faciat qui consentit electioni canonice de se factæ, quam qui eam recusat. — (1-2, quæst. 185, art. 1, ad 1, 3, et art. 2; et 4, dist. 29, art. 4, ad 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod melius faciat qui consentit electioni canonice de se factæ, quam qui eam recusat. Dicit enim Gregorius, XII Moral.: *Potestas cum percipitur, non ex libidine amanda est*. Sed quando aliquis per canonicam electionem episcopalem dignitatem adipiscitur, non percipit eam ex libidine. Ergo debet eam amare; non ergo debet eam recusare.

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXVIII Moral., quod *prelatio per meliorem intentionem fugienda est*.

Respondeo dicendum, quod in eo qui electioni canonice de se factæ consentit, considerari præcipue debet quid intendit. Si enim intendit aliquid temporale, puta honorem, divitias, exultare se a iugo religionis, aut aliquid hujusmodi; manifestum est quod est prava intentio: unde melius faceret si non assentiret. Si autem intendit profectum Ecclesie, sic planum est quod bona est intentio. Unde Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei: *In actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia, sed opus ipsum, si recte, atque utiliter sit, id est ut valeat ad salutem subditorum; et inducit illud Apostoli quod*

habetur I ad Tim. 3, 1: *Si quis Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat.*

Sed tamen sciendum est, quod ad hoc opus maxima requiritur idoneitas: quia, ut Gregorius dicit in Pastoral, *tantum actionem populi debet actio transcendere praesulis, quantum distare solet a grege vita pastoris: ad quod humana fragilitas secundum proprias vires sufficiens non est, secundum illud Apostoli, II ad Cor. 13, 16: Et ad haec quis tam idoneus?* sed tamen ex auxilio gratiae divinae homines idonei et sufficientes redduntur: sicut ipse postmodum subdit (cap. III, 6): *Idoneos facit ministros novi testamenti.* Potest ergo aliquis laudabiliter considerans proprium defectum, ex humilitate officium praelationis recusare, sicut Hieremias (cap. I, 6) dicit: *Nescio loqui, quia puer ego sum;* potest etiam laudabiliter consentire ex caritate fraterna, ut salutem proximorum procurat, sicut Isaias qui dicit (cap. VI, 8) *Ecco ego, mitte me.*

Sed sicut Gregorius dicit in Pastor, *in utroque est subtiliter intuentium: quia et is qui recusavit, plene non restitit; et is qui nulli voluit, ante se per altaris calculum purgatum edidit; ne put non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat; aut quem superna gratia eligit, sub humilitatis specie supernae dispositioni contradicat.*

Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse agnoscere, praelationis officium tutius declinatur; non tamen pertinaciter, cum ad suscipiendum hoc superna voluntas agnoscitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregori non debet sic intelligi: Potestas cum ex libidine percipitur, amanda est; sed ita: Potestas cum percipitur, non est amanda ex libidine; subdit enim: *Sed ex longanimitate toleranda.*

Ad secundum dicendum, quod melior est intentio praelationem fugientium secundum proprium desiderium, dummodo non adsit necessitas ex parte imponentis hoc onus. Unde Augustinus dicit, XIX de Civit. Dei: *Superior locus, sine quo populus regri non potest, nisi ita teneatur ut dicit, tamen indecenter appetitur, otium enim sanctum quaerit caritas veritatis, negotium justum suscipit necessitas caritatis.*

ARTICULUS XXIII.

Utrum praelatus qui dat beneficium alicui suo consanguineo ut exaltetur, simoniam committat. — (4, dist. 25, quaest. 3, art. 3.)

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod praelatus qui dat beneficium ecclesiasticum alicui suo consanguineo vel amico, ut alii ejus consanguinei exaltentur, simoniam committat. Est enim simonia *studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, aut spirituali annexum.* Sed in casu praedicto videtur esse emptio et venditio, in quibus est liberalitas: hic autem hoc speratur, ut liberaliter recompenset. Ergo est ibi simonia.

Sed contra est quod Isaias xxxiii, super illud, *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere,* dicit Glossa, quod triplex est munus; a manu, a lingua, ab obsequio; quorum nullum est in proposito casu. Ergo non est ibi simonia.

Respondeo dicendum, quod cum simonia circa emptionem et venditionem consistat, hic distinguendum videtur: quia si praelatus intendit obligare eum cui dat beneficium ecclesiasticum, ad aliquam recompensationem faciendam sibi vel suis consanguineis, intentio simonica est; intendit enim quandam tacitam venditionem; si vero non intendat eum obligare, sed intendat quod ille sibi vel sua propria sponte temporaliter recompenset, est quidem prava intentio et carnalis, sed non simonica.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in IV Ethic., liberalitas non est circa quemlibet usum pecuniae, sed est circa donationes et sumptus; simonia autem est circa emptionem et venditionem.

QUAESTIO XII.

Deinde circa doctores quaesita sunt duo: 1^o si doctor semper praedicavit aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habet aureolam, si in morte poeniteat; 2^o utrum si ex doctrina alicujus doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

ARTICULUS XXIV.

Utrum ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet. — (4, dist. 33, quaest. 3, art. 3, ad 3; et dist. 44, quaest. 5.)

Ad primum sic procedebatur. 1. Videtur quod ille qui semper propter inanem gloriam docuit, per poenitentiam aureolam recuperet. Aureola enim doctrinae debetur fructus, scilicet conversioni fidelium, secundum illud ad Phil. iv, 1: *Gaudium meum et corona mea*. Sed potuit contingere quod ex praedicatione ejus qui propter inanem gloriam principaliter praedicavit, secutus est fructus conversionis fidelium. Ergo si poenitentia, debetur ei aureola.

2. Praeterea, sicut virginitati debetur aureola, ita et doctrinae. Sed si illa quae, cum virgo sit carne, mente tamen est corrupta, poenitentiam agit, recuperat aureolam. Ergo pari ratione et doctor qui propter inanem gloriam praedicavit.

Sed contra est quod opera mortua per poenitentiam non reviviscunt. Sed opera istius doctoris propter inanem gloriam praedicantis fuerant mortua, id est cum peccato facta. Ergo non reviviscunt per poenitentiam ad praemium consequendum.

Respondet dicendum, quod cum aureola importet quandam singularitatem excellentiam praemii, necesse est quod praesupponat auream, sicut comparatus praesupponit positivum; et hoc figuratur Exod. xxv, 26, ubi dicitur: *Facies. super coronam auream, alteram aureolam*; et ideo qui non meretur auream, id est praemium essentiali, non meretur aureolam. Qui autem propter inanem gloriam operatur, non meretur praemium essentiali, quia receperunt mercedem suam, ut dicitur Matth. vi, unde nec merentur aureolam. Poenitentia autem restituit homini praemia prius habita; non autem confert ei ea quae non habuit, nisi in quantum ipse motus poenitentiae est meritorius. Unde talis non meretur aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod conversioni fidelium debetur aureola, praesupposito merito essentiali praemii in eo qui praedicavit; alioquin locum habet quod dicitur Matth. xvi, 26: *Quid prodest homini, si universum mundum lucretur, animas vero suae detrimentum patiatur?*

Ad secundum dicendum, quod aureola virginitatis debetur integritati carnis, quae manet post poenitentiam; et ideo debetur virgini poenitenti aureola; sed aureola doctrinae debetur actui doctoris, qui transit; et ideo post poenitentiam non debetur aureola doctori, nisi actus reiteretur.

ARTICULUS XXV.

Utrum si per doctrinam alicujus aliqui retrahantur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod si per doctrinam alicujus aliqui retrahantur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare. Talis enim doctor in sua doctrina facit scandalum activum; quia doctor informat intellectum; intellectus autem informat affectum, et per consequens actum. Sed scandalum activum tenetur quilibet remove. Ergo talis doctor tenetur suam doctrinam revocare.

2. Praeterea, spiritualia sunt temporalibus potiora. Sed in temporalibus, ut Augustinus dicit, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Ergo multo magis doctori, qui facit damnum in spiritualibus, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, quod fit per revocationem doctrinae.

Sed contra est quod Gregorius dicit: *Veritas non est dimittenda propter scandalum*.

Respondet dicendum, quod hic distinguendum videtur. Si enim doctor doceat falsam doctrinam, tenetur eam modis omnibus revocare; et maxime si ex ea spiritalia damnum sequatur. Si vero doceat veram doctrinam, potest ex ea sequi detrimentum spirituale in auditoribus dupliciter. Uno modo ex defectu ipsius qui docet; uno modo quia doctrinam subtillem et altam proponeret rudibus, qui non essent illius doctrinae capaces; qui ex hoc detrimentum salutis incurrerent; contra exemplum Apostoli, qui dicit, I ad Corinth. iii, 1: *Tamquam parvulis in Christo lac potum dedi vobis, non escam*; alio modo, quia confuse et inordinate proponit, non praefertis majora minoribus, contra id quod Gregorius dicit in Pastoralibus: *Sic loquenda sunt bona summa, ne despiciantur ultima; sic vitanda sunt bona ultima, ne dum sufficere creduntur, nequaquam tendatur ad summa*. Et in his casibus tenetur doctor ex cuius doctrina damnum spirituale accidit, contra hoc damnum remedium ponere in quantum potest, exponendo saltem doctrinam suam. Alio modo potest contingere ex defectu aliorum; puta si aliqui, dicendo aliqua erronea, inducerent homines ad aliquam religionem; utpote si dicerent quod quicumque intrat talem religionem, statim erit aequalis meriti sicut Beatus Petrus. Et in hoc casu non tenetur cessare a sua doctrina. Intrare enim religionem propter errorem non est bonum. Unde sic non retrahit homines a meliori bono talis doctor; et hoc est Gregorius dicit in Pasto-

rati: *Sicut incauta locutio in errorem prolabit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XIII.

Deinde circa religiosos quaesita sunt duo: 1^o utrum religiosi teneantur patienter tolerare injurias sibi factas; 2^o utrum ille qui jurat se non intraturam religionem, possit licite religionem intrare.

ARTICULUS XXVI.

Utrum religiosi debeant tolerare suos impugnatores. — (2-2, *quaest. 108, art. 1, ad 2, et 4, et quaest. 188, art. 3, ad 1; et opusc. 19, cap. 17.)*

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi non debeant tolerare suos impugnatores. In impugnatione enim perfectorum virorum Deus impugnatur: unde Dominus Saulo persecuti discipulo Christi dixit, Actuum ix, 4: *Saule, Saule, quid me persequeris?* Sed perfecti viri non debent impugnatores Dei tolerare. Ergo neque impugnatores proprios.

2. Praeterea, quilibet perfectus debet obviare his quae statui perfectionis praedjudicant; unde Apostolus dicit, II ad Corinth. vi, 3: *Ut non cituperetur ministerium nostrum.* Sed per hoc quod perfecti impugnantur, statui perfectionis derogatur. Ergo perfecti viri non debent tolerare suos impugnatores.

Sed contra est quod Gregorius dicit: *Non sumus perfecti, si aliorum inordinationes ferre non possumus.*

Respondeo dicendum, quod perfecti viri dupliciter impugari possunt: uno quidem modo quantum ad personas proprias, ut pote cum inferuntur eis injuriae personales; alio modo possunt impugari quantum ad statum eorum, ut puta cum aliquis verbis vel factis perfectionis statui derogat: et haec duo tanguntur Jac. ii, 6: *Nonne dicites per potentiam opprimunt eos?* quod pertinet ad personales injurias: *Nonne ipsi blasphemant bonum nomen quod invocatum est super eos?* quod pertinet ad religionem vel statum. In injuriis ergo personalibus deest perfectos viros esse maxime patientes, ut sint etiam parati plura sufferre, secundum illud Matthaei v, 39: *Si quis percussit in dextra maxilla, praebet ei et alteram.* Statum vero suum impugari non debent pati, quantum resistere possunt; hoc enim vergeat in injuriam Dei; unde contra quosdam dicitur Ezech. xiii, 5: *Non ascendistis ex adverso, nec opposistis vos murum pro domo*

Israel. Et ideo Dominus injurias quae contra humanitatem ejus inferebantur, patienter toleravit sicut cum Judaei dicebant: *Ecce homo vorax et potator vini, ut habetur Matth. xi, 19; et sicut diabolus dixit ei: Mitte te deorsum, quod videbatur ad propriam injuriam pertinere; sed injurias Dei non tolerabat: unde Phariseos dure redarguit Matthaei xii, quia dicebant quod in Beelzebub ejiceret daemonia, quod pertinebat ad injuriam Spiritus sancti. Et similiter cum diabolus ei dixit (Matth. iv, 9): *Haec omnia tibi dabo, si caedens adoraveris me: quod ad injuriam Dei pertinebat; statim enim eum repulit, dicens: Vade, Satana, ut habetur Matthaei iv, ubi dicit Chrysostomus: Illius discamus exemplo nostras quidem injurias magnanimitate sustinere; Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre; quantum in propriis injuriis esse quolibet patientem laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.**

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS XXVII.

Utrum qui juravit se non intraturam religionem, possit licite intrare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ille qui juravit se non intraturam religionem, non possit licite intrare. Omnis enim obligatio licita, est adimplenda. Sed licitum erat ei non intrare religionem. Ergo, cum ad hoc juramento se obligavit, videtur quod teneatur non intrare.

Sed contra est, quia nullum impedimentum spiritualis profectus est ex Deo. Sed juramentum est ex Deo. Ergo per juramentum non impeditur spiritualis profectus intrandi religionem.

Respondeo dicendum, quod obligatio juramenti tripliciter se potest habere. Quandoque enim est illicita obligatio, et de re illicita; puta cum aliquis jurat se fornicaturum; et tale juramentum non tenetur homo adimplere, nec etiam est licitum impleri. Quandoque vero est obligatio licita et de re licita, puta cum aliquis jurat se eleemosynam daturum; et tale juramentum praeterire non licet. Quandoque vero est obligatio illicita, sed de re licita; puta cum aliquis jurat se non facturum aliquid majus bonum, quod tamen facere non tenetur, puta jejunare, vel non dare aliquam eleemosynam, vel religionem non intrare; tunc enim id ad quod se juramento obligat, licitum est, sed tamen obligatio est illicita; quia per hoc homo, quantum in se est, obfirmat se contra gratiam Spiritus Sancti, quae facit hominem in suo corde ascensionem disponere. Unde tale jura-

mentum licite potest homo implere, abstinendo ab illo bono quod facere non tenetur; non tamen cogitur ex illo juramento ad hoc quod impleat quod juravit; quia juramentum, ad hoc quod sit obligatorium, debet habere tres comites, iudicium, iustitiam, et veritatem, ut habetur Hiarem. iv. Haec autem juramento deest iudicium discretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori bono.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero. — (Art. 67; et 3 part. quest. 80, art. 8 ad 5.)

Deinde circa clericos quaesitum est unum; utrum scilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero; et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. xx. vii: *Lascivus et imprudens non servabit tempus*. Sed iste in dicendo matutinas non observat tempus: cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas sequentis diei dicat in die praecedenti. Ergo videtur quod hoc ad lasciviam et imprudentiam pertineat; et ita videtur esse peccatum.

Sed contra, Deus clementior est quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpa, si debitum sibi reddat ante tempus. Ergo multo minus Deus.

Respondeo dicendum, quod hic consideranda est intentio ejus qui praevinit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuscumque horis canonicis. Si enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet quietus somnolentiae et voluptati vacet, non est absque peccato. Si vero hoc faciat propter necessitatem, et licitarum honestarum occupationum, puta si clericus aut magister debet videre lectiones suas de nocte, vel propter aliquid aliud hujusmodi, licite potest de sero dicere matutinas, et in aliis horis canonicis tempus praevinire, sicut etiam hoc in solemnibus Ecclesiis fit: quia melius est Deo utrumque reddere, scilicet et debitas laudes, et alia honesta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

Ad primum dicendum, quod quantum ad contractus et alia hujusmodi, dies incipit a media nocte; sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vespere: unde si aliquis post dictas vespere et completorium, dicat matutinas, jam hoc pertinet ad diem sequentem.

QUODLIBETUM SEXTUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, de Angelo, de homine, et de creaturis pure corporalibus. Circa Deum quaesitum est unum; utrum scilicet unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.

ARTICULUS I.

Utrum unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.

Et videtur quod non. Sunt enim tres personae divinae. Si ergo unitas essentiae poneret in numerum cum unitate personae, sequeretur quod in Deo esset quaternitas, quod est haereticum. Non ergo unitas essentiae ponit in numerum cum unitate persone.

Sed contra, si unitas essentiae sit penitus idem cum unitate personae, non ponens eam ea in numerum; sequeretur, quod de quocumque praedicatur unum, praedicaretur et reliquum. Sed unitas essentiae praedicatur de tribus personis; dicitur enim, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum. Ergo unitas personalis praedicabitur de eis ut dicatur, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod unumquodque in quantum est unum, in tantum est ens; unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam; unde et unumquodque per suam formam habet unitatem, et inde est quod quae est comparatio formae ad formam, eadem est comparatio unitatis ad unitatem. Deus autem est formaliter Deus per suam essentiam; proprietates autem personalis est quasi forma constituens personam; quae quidem realiter distinguitur ab alia persona propter oppositionem relativam; sed proprietates personalis non distinguitur realiter ab essentia, alioquin sequeretur quod in Deo esset compositio, et quod aliquid adveniret ei per modum accidentis, nam omne quod est extra essentiam rei accidentaliter advenit. Differt tamen proprietates personalis ab essentia, secundum modum intelligendi et significandi. Nam essentia dicitur absolute; proprietates vero personalis importat relationem. Unde patet quod unitas personae non ponit in

mentum licite potest homo implere, abstinendo ab illo bono quod facere non tenetur; non tamen cogitur ex illo juramento ad hoc quod impleat quod juravit; quia juramentum, ad hoc quod sit obligatorium, debet habere tres comites, iudicium, iustitiam, et veritatem, ut habetur Hiarem. iv. Haec autem juramento deest iudicium discretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori bono.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero. — (Art. 67; et 3 part. quest. 80, art. 8 ad 5.)

Deinde circa clericos quaesitum est unum; utrum scilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de sero; et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. xx. vii: *Lascivus et imprudens non servabit tempus*. Sed iste in dicendo matutinas non observat tempus: cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas sequentis diei dicat in die praecedenti. Ergo videtur quod hoc ad lasciviam et imprudentiam pertineat; et ita videtur esse peccatum.

Sed contra, Deus clementior est quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpam, si debitum sibi reddat ante tempus. Ergo multo minus Deus.

Respondeo dicendum, quod hic consideranda est intentio ejus qui praevinit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuscumque horis canonicis. Si enim hoc facit propter lasciviam, ut scilicet quietus somnolentiae et voluptati vacet, non est absque peccato. Si vero hoc faciat propter necessitatem, et licitarum honestarum occupationum, puta si clericus aut magister debet videre lectiones suas de nocte, vel propter aliquid aliud hujusmodi, licite potest de sero dicere matutinas, et in aliis horis canonicis tempus praevinire, sicut etiam hoc in solemnibus Ecclesiis fit: quia melius est Deo utrumque reddere, scilicet et debitas laudes, et alia honesta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

Ad primum dicendum, quod quantum ad contractus et alia hujusmodi, dies incipit a media nocte; sed quantum ad ecclesiasticum officium et solemnitatum celebritates incipit dies a vespere: unde si aliquis post dictas vespere et completorium, dicat matutinas, jam hoc pertinet ad diem sequentem.

QUODLIBETUM SEXTUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de Deo, de Angelo, de homine, et de creaturis pure corporalibus. Circa Deum quaesitum est unum; utrum scilicet unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.

ARTICULUS I.

Utrum unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.

Et videtur quod non. Sunt enim tres personae divinae. Si ergo unitas essentiae poneret in numerum cum unitate personae, sequeretur quod in Deo esset quaternitas, quod est haereticum. Non ergo unitas essentiae ponit in numerum cum unitate persone.

Sed contra, si unitas essentiae sit penitus idem cum unitate personae, non ponens eam ea in numerum; sequeretur, quod de quocumque praedicatur unum, praedicaretur et reliquum. Sed unitas essentiae praedicatur de tribus personis; dicitur enim, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum. Ergo unitas personalis praedicabitur de eis ut dicatur, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus; quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod unumquodque in quantum est unum, in tantum est ens; unde ens et unum convertuntur. Est autem unumquodque ens per suam formam; unde et unumquodque per suam formam habet unitatem, et inde est quod quae est comparatio formae ad formam, eadem est comparatio unitatis ad unitatem. Deus autem est formaliter Deus per suam essentiam; proprietates autem personalis est quasi forma constituens personam; quae quidem realiter distinguitur ab alia persona propter oppositionem relativam; sed proprietates personalis non distinguitur realiter ab essentia, alioquin sequeretur quod in Deo esset compositio, et quod aliquid adveniret ei per modum accidentis, nam omne quod est extra essentiam rei accidentaliter advenit. Differt tamen proprietates personalis ab essentia, secundum modum intelligendi et significandi. Nam essentia dicitur absolute; proprietates vero personalis importat relationem. Unde patet quod unitas personae non ponit in

numerum cum unitate essentiae quasi realiter ab ea differens, sed solum secundum modum intelligendi.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Nam primum procedebat secundum differentiam rei: quae quia non est in divinitate unitatis essentiae et personae, ideo non potest poni quaternitas in Deo. Secundum vero procedebat secundum differentiam quae est ex modo intelligendi et significandi, ex quo provenit quod dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicuntur unum, sed non unus.

QUAESTIO II.

Deinde circa Angelos quaeruntur duo: 1^o de actione ipsorum; utrum scilicet quidquid agunt agant per imperium voluntatis; 2^o de loco ipsorum; utrum scilicet possint esse in convexo caeli empyrei, quod etiam quaerebatur circa corpora gloriosa.

ARTICULUS II.

Utrum quicquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non quicquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis. Voluntas enim aequaliter se habet ad propinqua et remota. Si ergo Angelus ageret per solum imperium voluntatis, sequeretur quod non differret, ad hoc quod Angelus aliquid ageret, quod esset propinquum vel remotum illud in quod agit; et sic nunquam oportet quod de caelo ad terram descenderet ad aliquid hoc agendum: quod est contra traditionem sacrae Scripturae.

2. Praeterea, quantum ad voluntatem non differt unitas et multitudo: sicut enim aliquis potest velle movere unam rem, ita potest velle movere plures res, vel etiam totum universum. Si ergo Angelus ageret solum per imperium voluntatis, sequeretur quod posset movere totum universum; quod est impossibile, cum ipse sit pars universi. Non ergo Angelus agit solo imperio voluntatis.

Sed contra, omnis actio est ab aliqua virtute. Sed in Angelo non est alia virtus quam intellectus et voluntas: intellectus autem non agit nisi per voluntatem. Ergo omnis actio Angelus agit per imperium voluntatis.

Respondeo dicendum: quod omnis actio cuiusvis rei est per formam naturae illius rei. Nam etsi sint aliquae formae accidentales principia actionum alicujus rei, oportet quod

hujusmodi actiones reducuntur, sicut in primum principium, in formam specificam illius rei agentis; sicut actio caloris ignis reducitur sicut ad primum principium in formam substantialem ipsius, quae est etiam principium omnium accidentium propriorum ignis. Et ideo oportet se aliter habere in actionibus alicujus rei habentis naturam simplicem, quam in actionibus alicujus rei habentis naturam compositam. Si enim fuerit aliquid habens naturam simplicem, omnis actio ejus erit secundum proprietatem et modum illius naturae; quod non contingit, si habeat naturam compositam. Omnis enim actio ignis est secundum proprietatem naturae ignis: in cultello autem ignito est quaedam actio non pertinens ad proprietatem ignis, scilicet incisio. Et hoc etiam considerandum est in substantiis spiritualibus. Anima enim humana non est totaliter intellectus, sed participat intellectualitatem; unde est in ea aliqua virtus et actio quae non pertinet ad intellectuales naturam, sicut praecipue patet in his quae pertinent ad animam vegetabilem. Sed Angelus est totaliter intellectualis naturae; et ideo oportet quod omnis ejus actio sit secundum intellectum; unde Beatus Dionysius dicit, iv capit. de divin. Nomin., quod angeli habent substantias et virtutes et operationes intellectuales. Intellectus autem non agit nisi mediante voluntate; quia motus voluntatis est inclinatio sequens formam intellectam; unde oportet quod quicquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.

Sed tamen considerandum est, quod cum virtus sit media inter essentiam et operationem, oportet quod virtus et operatio cujuslibet rei proportionetur essentiae ejus; unde superioris Angeli, cujus est essentia nobilior, est etiam virtus efficacior sicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores: et secundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem nec essentiam habet infinitam.

Ad primum ergo dicendum, quod actio voluntatis angelicae radicatur in essentia ejus, a qua procedit ejus virtus et operatio: oportet autem movere esse simul cum mobili quod ab eo movetur, ut habetur in vii. Physic. (text. com. 12); et ideo oportet substantiam Angeli aliquammodo conjungi rebus quas movet.

Ad secundum dicendum, quod quia actio voluntatis limitatur secundum modum essentiae, non oportet quod Angelus possit agere omnia quae potest velle.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus possit esse in convexo caeli empyrei — (1 part., quaest. 61, art. 4, ad 1, quaest. 102, art. 1, ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit esse in convexo caeli empyrei. Dicit enim Anselmus: *In nihilo nihil esse potest.* Sed extra caelum empyreum nihil est. Ergo angelus non potest esse in convexo caeli empyrei, sic enim esset extra caelum empyreum.

2. Item, videtur quod nec corpus gloriosum ibi possit esse. Omne enim corpus necesse est in loco esse. Sed extra caelum empyreum non est aliquis locus. Ergo non potest esse corpus gloriosum extra caelum empyreum.

Sed contra, si non potest esse ibi Angelus aut corpus gloriosum; aut hoc est quia non potest ibi ascendere; aut quia non potest penetrare profunditatem caeli empyrei; aut quia indiget loco continente; aut quia indiget conservante. Sed omnia haec sunt remota a perfectione corporis gloriosi; multo magis a conditione Angelorum. Ergo corpus gloriosum et Angelus possunt esse in convexo caeli empyrei.

Respondeo dicendum ad evidentiam hujus quaestionis, quae apud antiquos de loco fuerunt duae opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus sit quoddam spatium, sine dimensionibus per se existens: quae quidem opinio si vera esset, corpori deberetur locus ex hoc ipso, quod corpus est dimensio habens ad quae necesse est aliquas dimensiones occupare. Sed haec opinio de loco est a Philosopho in iv Phys. reprobat. Unde alia opinio est ejus, quod locus sit superficies corporis continentis, non quidem in quantum est huiusmodi corpus quod immediate continet; alioquin sequeretur quod corpus quiescens non semper esset in eodem loco; puta si homo staret in fluvio, per eum decursum semper renovarentur diversae superficies aquae circa ipsum; sed superficies corporis immediati continentis habet quod sit locus ex ordine ad primum continens; unde accipitur idem locus secundum eundem situm ad primum continens, et propter hoc locus est immobilis.

Secundum ergo hanc opinionem, quae vera est, necesse est existendi in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente; et propter hoc, primum continens non est in loco nisi per accidens et secundum partes; ut dicitur in iv Physic. (text. com. 45): Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex divina fructione beatificatam; et ideo nulla necessitas

est quod corpus glorificatum aut Angelus ab aliquo locali corpore ambiatur; et propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam Angelum, in convexo caeli empyrei esse.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Anselmi intelligendum est in vi affirmationis. Non enim possibile est quod aliquid sit in nihilo tamquam in continente; sed iste intellectus non facit ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod ratio ista procedit de corpore dependente a primo continente.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de his quae pertinent ad hominem. Et primo de spiritualibus. Secundo de corporalibus. Circa spiritualia quaesitum est; Primo de sacramentis. Secundo de virtutibus. Tertio de peccatis. Circa sacramenta quaesita sunt duo de baptismo: 1^o de necessitate baptismi; utrum scilicet puer qui nascitur in deserto uti non potest aqua haberi, moriens sine baptismo, salvari possit in fide matris fidelis; 2^o de impedimento matrimonii quod provenit ex baptismo; utrum si Christianus qui baptizatur Judaeam, cui primo dederat fidem de contrahendo, si baptizaretur; cognoscens eam postea carnaliter, consummet matrimonium.

ARTICULUS IV.

Utrum puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum. — (3 part., q. 68, art. 2, corp. et quaest. 72, art. 6, ad 1.)

Circa primum sic procedebatur. 1. Videtur quod puer in deserto natus possit absque baptismo salvari in fide parentum. Non enim est minoris efficaciae fides tempore gratiae, quam tempore legis naturae. Sed tempore legis naturae salvabantur aliqui pueri in fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo etiam nunc tempore gratiae.

2. Praeterea, per Christum non est arctata hominibus via salutis, cum ipse dicat, Joan. x, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Sed ante Christi adventum salvabantur aliqui pueri in fide parentum. Ergo multo magis nunc post Christi adventum.

Sed contra est quod Dominus dicit, Joan. iii, 5: *Nisi qui renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum.*

Respondeo dicendum, quod ab illa damnatione quam humanum genus incurrit propter peccatum primi parentis, nullus potest liberari nisi per Christum, qui solus ab illa damnatione immunis invenitur, ita scilicet ut ei incorporetur sicut capiti membrum. Hoc autem tripliciter fieri potest. Primo quidem per susceptionem baptismi, secundum illud ad Galat. iii, 27: *Omnes qui in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Secundum per sanguinis effusionem propter Christum; quia per hoc etiam aliquis passioni Christi conformatur, a qua efficaciam sortitur baptismus; unde dicitur de Martyribus, Apocal. vii, 14, quod *laverant stolas suas in sanguine agni*. Tertio modo per fidem et dilectionem, secundum illud Prov. xv, 27: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata*; Act. xv, 9, dicitur: *fide purificati, et lingua circumcisae*; unde et ipse baptizatus dicitur fidei sacramentum; et secundum hoc dicitur esse triplex baptismus, scilicet aquae, spiritus, et sanguinis: quia alia duo supplent vicem baptismi aquae, si tamen adsit propositum suscipiendi talem baptismum; ita scilicet quod articulus necessitatis, non autem contemptus religionis sacramentum excludat. Manifestum est autem, quod in pueris nondum habentibus usum rationis non potest esse motus fidei et dilectionis, aut propositum suscipiendi baptismum; et ideo non possunt salvari nisi per baptismum aquae, vel per baptismum sanguinis, si propter Christum occidantur; ex quo non solum Christiani, sed etiam Martyres fiunt, ut Augustinus dicit de innocentibus. Et sic patet quod illa puer in deserto moriens sine baptismo salutem non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam, tempore legis naturae non suffiebat ad salutem parvulorum solus motus fidei in parentibus, sed requirebatur aliqua exterior protestatio fidei per aliquod sensibile signum. Et secundum hoc nihil differat id quod tunc requirebatur ab eo quod nunc requiritur ad salutem, nisi quod nunc illud signum sensibile est determinatum, tunc erat indeterminatum, et pro voto adhibebatur. Aliorum opinio est, quod solus interior motus fidei relictus ad salutem pueri suffiebat ad salutem pueri: nec tamen nunc diminuta est fidei virtus, sed augmentatur gradus salutis; quia nunc qui salvantur per Christum, statim introducuntur in regnum caelorum, quod tunc non erat; unde non est inconueniens, si ad hoc amplius aliquid requiratur scilicet baptismus, ut dicitur Joan. iii.

Ad secundum dicendum, quod per Christum in hoc ipso est amplata hominibus via salutis, quod nunc per eum aperta est eis ianua vitae aeternae, quae ante clausa erat per peccatum primi parentis,

ARTICULUS V.

Utrum possit esse matrimonium inter Christianum et Judaeam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam — (4. dist. 42. quaest. 3. art. 1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non possit esse matrimonium inter Christianum et Judaeam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam. Dicitur enim in Decretis 30. quaest. 1, quod filius sacerdotis non potest ducere in uxorem puellam quam pater ejus baptizavit. Ergo multo minus, si ipsemet baptizasset eam, non posset eam habere in uxorem. Si ergo iste Christianus baptizavit Judaeam, non potest eam in uxorem accipere.

Sed contra est, quia secundum iuri, quando post fidem datam de contrahendo per verba de futuro, sequitur copula carnalis, est matrimonium praesumptum praesumptione juris, contra quam non admittitur probatio. Sed ita est in proposito. Ergo est verum matrimonium.

Respondeo dicendum, quod spiritualis cognatio impedit matrimonium contrahendum, et dirimit jam contractum. Manifestum est autem quod ex hoc quod Christianus baptizavit Judaeam, contrahitur inter illos spiritualis cognatio, quia illa fit filia ejus spiritualis; unde nullum est matrimonium sequens, etiam si expresse contrahat per verba de presenti, et etiam subsequatur carnalis copula.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam quod dictum est de praesumptione juris, intelligendum est quando non intervenit aliquid impediendum matrimonii.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de virtutibus: et 1^o quantum ad fidem, utrum scilicet certitudo adhaesionis quae est in haeretico, vel malo catholico, sit actus ipsius fidei virtutis; 2^o de quibusdam pertinentibus ad religionem, sive ad latraticum; 3^o de quibusdam pertinentibus ad caritatem.

ARTICULUS VI.

Utrum certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico sit actus fidei virtutis.

Quia secundum Philosophum II Ethic., tria sunt in anima, potentia, passio, et habitus. Sed illa certitudo adhaesionis non potest attribui potentiae, quia est meritoria vel demeritoria; potentia autem non mereatur neque demeretur; similiter non potest pertinere ad passionem, quia passiones pertinent ad appetitum sensitivum, qui non potest extendi ad hoc quod inhaereat veritati divinae. Ergo relinquatur quod pertinet ad aliquem habitum. Sed habitus ad quem pertinet certitudo adhaesionis, est virtus fidei. Ergo certitudo adhaesionis in haeretico vel malo catholico est actus ipsius fidei.

2. Praeterea, omne quod agit ad similitudinem alicujus, videtur agere in virtute illius. Sed haereticus per certitudinem adhaerens his quae credit, agit secundum similitudinem fidei, qui in tantum certitudinaliter inhaeret, in quantum aestimat se rectam fidem habere. Ergo operatur in virtute fidei; et ita videtur quod illa certitudo adhaesionis sit actus virtutis fidei.

3. Praeterea, tota firmitas spiritualis aedificii est a fide, secundum illud Matth. vii, 26: *Venerunt flumina, flaverunt venti, et non potuerunt movere eam; fundata enim erat supra firmam petram, scilicet supra fidem.* Sed certitudo adhaesionis ad firmitatem spirituales pertinet. Ergo est actus virtutis fidei.

Sed contra, quod non est, non potest agere. Sed in haeretico vel malo Christiano non est virtus fidei. Ergo certitudo adhaesionis non potest in eis esse actus virtutis fidei.

Respondendo dicendum, quod si aliquis id quod est commune multis, accipiat ut proprium sui, necesse est quod decipiat. Certitudo autem adhaesionis non est propria virtutis fidei. Primo quidem, quia convenit virtutibus intellectualibus, puta sapientiae, scientiae, et intellectui. Secundo, quia convenit non solum fidei verae, sed etiam falsae; sicut enim est opinio vera et falsa, ita et fides: nec minus firmiter inhaeret aliquis veritati quam falsitati, ut Philosophus dicit in vii Ethic. Tertio, quia certitudo inhaesionis non semper provenit ex aliquo habito; sed ex proprio arbitrio aliquis potest assensum suum firmare ad aliquod verum vel falsum antequam habeat habitum. Quarto, quia certitudo inhaesionis non solum competit fidei formatae, quae est virtus, sed etiam fidei informi, quae non est virtus.

Dicendum est ergo, quod in haeretico certitudo inhaesionis est actus falsae fidei, in malo autem catholico est actus fidei informis; et sic in neutro est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio illa datur de his quae sunt in anima per modum principii actus. Nam omnis operatio animae aut est ex aliqua passione, aut ex aliquo habito, aut ex pura potentia. Huiusmodi autem certitudo inhaesionis non potest esse ex passione. In malo autem catholico est ex habitu fidei informis; sed in haeretico est vel ex habitu per-

verso fidei, vel ex pura potentia, sicut in principio antequam habitum acquisiverit; non enim potest dici quod perversa fides sit habitus infusus. Quod autem dicitur, quod potentis non mereatur neque demeretur, si sic intelligatur quod non mereatur neque demeretur hoc ipso quod habemus potentias, verum est: si autem sic intelligatur quod pura potentia non possit esse principium merendi neque demerendi, verum est quantum ad meritum, quod non potest esse sine gratia; non est autem verum quantum ad demeritum; alioquin ille qui a principio peccat, antequam acquirat habitum vitiosum, non demeretur.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest agere secundum similitudinem alicujus dupliciter: uno modo secundum similitudinem veram, et sic vere agit aequaliter in virtute illius; alio modo secundum similitudinem apparentem, et sic agit in apparentia virtutis illius; et ita est in proposito; unde in haeretico certitudo adhaesionis est actus fidei apparentis, non autem fidei verae.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex fide vera dependet firmitas spiritualis aedificii, ita etiam ex fide falsa procedit firmitas diabolici aedificii.

QUAESTIO V.

Deinde quantum ad actus laicae sive religionis quaesita sunt quatuor: 1^o de celebratione festorum, utrum scilicet liceat celebrare festum Conceptionis Dominae nostrae; 2^o de solutione officiorum; utrum scilicet clericus habens beneficium cum cura, vel sine cura, existens in scholis teneatur dicere officium mortuorum; 3^o de collatione beneficiorum; utrum scilicet Episcopus teneatur dare beneficium meliori; 4^o de solutione decimarum; utrum scilicet aliquis pauper teneatur decimas dare diviti sacerdoti.

ARTICULUS VII.

Utrum liceat celebrare Conceptionem Dominae nostrae. [®]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod liceat celebrare Conceptionem Dominae nostrae. Si enim non liceat, hoc non est nisi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur; quia Beata Virgo facta est ut speciali modo esset habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc specialiter praeparari. Non autem praeparata est specialiter secundum corpus, quod conceptum est ex sexu com-

mixtionis; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur sanctificati in utero; et ita relinquitur quod fuerit specialiter preparata per immunitatem ab originali peccato; et sic licet ejus Conceptionem celebrare.

Sed contra est quod hoc privilegium solius Christi dicitur esse, quod sine originali peccato est conceptus. Non ergo competit Beatae Virgini; et ita ejus Conceptio non est celebranda.

Respondet dicendum, quod hic inducuntur duae quaestiones; una principalis, altera accessoria, scilicet an Beata Virgo fuerit concepta cum originali; quod oportet primo determinari.

Est ergo considerandum, quod unusquisque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit super Genesim ad litteram. Omnes autem illi in Adam fuerunt secundum seminalem rationem qui non solum ab eo carnem acceperunt, sed etiam secundum naturalem modum originis ab eo sunt propagati. Sic autem processit ab Adam Beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem sextum, sicut et ceteri; et ideo concepta fuit in originali peccato, et includitur in universitate illorum de quibus Apostolus dicit ad Rom. v, 12: *In quo omnes peccaverunt*; a qua universitate solus Christus excipitur, qui in Adam non fuit secundum seminalem rationem; alioquin si hoc alteri conveniret quam Christo, non indigeret Christi redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri, quod subtrahat aliquid honori Filii, qui est Salvator omnium hominum, ut dicit Apostolus, I ad Tim. iv.

Quamvis autem Beata Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata. Et ideo circa celebrationem Conceptionis ejus diversa consuetudo Ecclesiarum inolevit. Nam Romana Ecclesia et plurimae aliae considerantes Conceptionem Virginis in originali peccato fuisse, festum Conceptionis non celebrant. Aliqui vero considerantes sanctificationem ejus in utero, cujus tempus ignoratur, celebrant Conceptionem; creditur enim quod cito post conceptionem ejus animae infusioem fuerit sanctificata. Unde illa celebritas non est referenda ad Conceptionem ratione conceptionis, sed potius ratione sanctificationis. Sic ergo non est ideo celebranda Conceptio praedicta, quia fuerit sine peccato originali concepta. Non enim per hoc tollitur quin fuerit specialius ceteris preparata, eo quod in ipsa sanctificatione copiosius ceteris inuam gratiae accepit; non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota ejus vita redderetur immunitas ab omni peccato tam mortali quam veniali, ut dicit Anselmus.

ARTICULUS VIII.

Utrum clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum.

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum. Ille enim qui recipit bona temporalia alicujus, tenetur ei in spiritualibus recompensare. Sed iste clericus accipit bona quae fuerunt defunctorum. Ergo tenetur pro eis dicere officium mortuorum.

Sed contra, ille qui minus recipit, minus tenetur. Sed clericus qui in scholis moratur, minus recipit, quam alii qui in Ecclesia residentiam faciunt, qui recipiunt quotidianas distributiones. Ergo non tenetur dicere officium mortuorum sicut illi.

Respondet dicendum, quod clericus, ex hoc ipso quod est clericus, et praecipue in sacris ordinibus constitutus, tenetur dicere horas canonicas. Videntur enim tales specialiter esse assumpti ad laudem divinam, secundum illud Isa. xliii, 7: *Omnes qui invocant nomen meum, in laudem meam creavi illum*. Sed in quantum est clericus beneficiatus in hac Ecclesia, tenetur dicere officium secundum modum illius Ecclesiae.

Est ergo considerandum, quod officium mortuorum quandoque in Ecclesia dicitur sicut ordinarie pertinet ad Ecclesiam officium sicut in tota Ecclesia in die anniversarii dicitur officium pro mortuis; et in qualibet Ecclesia est aliqua super hoc specialis consuetudo, puta ut dicatur ordinarie officium mortuorum semel in septimana, vel qualitercumque aliter secundum certum tempus; et ad hujusmodi officium mortuorum tenetur clericus beneficiatus in aliqua Ecclesia, etiam in scholis existens, ut per hoc satisfaciatur mortuis, quorum recipit bona. Aliquando vero dicitur officium mortuorum in Ecclesia extraordinarie, propter aliquam causam specialiter emergentem, puta ad preces alicujus personae, vel propter aliquid hujusmodi; et ad hujusmodi officium mortuorum non tenetur clericus existens in scholis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. (R)

ARTICULUS IX.

Utrum Episcopus peccet dans beneficium bono, si praetermittat meliorem. — (Art. 84; et 2-2, quaest. 183, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Episcopus peccet dans beneficium bono, si praetermittat meliorem. Quia qui facit contra conscientiam, aedificat ad gehennam. Sed ista

Episcopus praeremissions meliorem, videtur facere contra conscientiam. Ergo peccat mortaliter, aedificans ad gehennam.

Sed contra est quod etiam secundum iura sufficit dare bono, si sit idoneus ad servendum in Ecclesia.

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici melior dupliciter: uno modo simpliciter, quia est sanctior, plus habens de caritate; alio modo dicitur aliquis melior quoad aliquid. Contingit autem quandoque aliquem esse meliorem simpliciter, qui tamen non est melior quantum ad hoc quod beneficium percipiat: quia alius forte potest Ecclesiam magis juvare vel per consilium sapientiae, vel per auxilium potentiae, vel quia servivit in Ecclesia. Non ergo Episcopus tenetur semper dare meliori simpliciter, sed tenetur dare meliori quoad hoc: non enim potest esse quod unum praeferat alteri nisi propter aliquam causam: quae si quidem pertineat ad honorem Dei et utilitatem Ecclesiae, iam quantum ad hoc iste est melior: si autem illa causa ad hoc non pertineat, erit acceptio personarum, quae tanto est gravior, quanto in rebus divinis committitur. Unde super illud Jacob. ii. *Tu sede hic bene*, etc., dicit Glossa Augustini: *Si hanc distantiam sedenti et stanti ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in acceptione personarum habere fidem Domini gloriae. Qui enim ferat elegi dicitem ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere sanctiore et instructiore?*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X.

Utrum pauper teneatur decimasolvere diviti sacerdoti.
(2-2, quæst. 87, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod pauper non tenetur decimasolvere diviti sacerdoti. Ideo institutum est ut decimae solverentur ad sustentationem ministrorum Ecclesiae. Sed sacerdos dives habet alias unde sustentetur. Ergo non sinit ei decimasolvere, et praecipue a paupere.

2. Praeterea, in multis terris decimas non solvuntur; quod tamen praelati corrigent, si homines ex necessitate juris divini decimasolvere tenerentur. Non ergo videtur quod praesertim pauperes teneanturolvere decimas divitibus sacerdotibus.

Sed contra est quod Dominus, Matth. xxiii, 23, dicit *Hoc oportuit facere*, scilicet iudicium et veritatem, et illa non omittete, scilicet ea quae pertinent ad decimarum solutionem.

Praeterea, Luc. xviii, 12, Pharisaeus dicit: *Decimas domini quae possideo.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus docet in v Ethic., medium iustitiae accipitur non solum quoad nos, sicut in ceteris virtutibus, sed etiam secundum rem: quia scilicet in aliis virtutibus attenduntur diversa conditione personarum, secundum quas medium diversificatur: sicut circa cibos, quod est multum uni, est paucum alteri vel moderatum; sed in iustitia non variatur medium, secundum diversas personae conditiones, sed attenditur solum ad quantitatem rei. Qui enim emit rem aliquam, debet tantumolvere quantum valet, sive a paupere, sive a divite emat. Reddere autem debitum est actus iustitiae; et ideo ad hoc quod alicui reddatur quod ei debetur, non refert utrum sit dives vel pauper. Decimae autem sacerdotibus debentur in communi quidem secundum jus naturale. Naturalis autem ratio dicitur, ut illi qui pro populo in spiritualibus laborant, a populo stipendia suae sustentationis accipiant; et secundum hoc etiam in novo testamento est iure divino sancitum: nam, ut dicitur I ad Cor. xiv: *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Evangelio vivant.* Sed in lege veteri iudiciali praecipito taxata est quantitas ejus quod ministris Dei est a populo solvendum, scilicet decima; et hoc etiam Ecclesia statuit in populo christiano solvendum. Unde, cum sacerdotibus decimae debeantur tam de iure naturali, tum de iure divino, tum etiam ex statuto Ecclesiae, quamvis sacerdos sit dives, nihilominus pauper tenetur ei decimasolvere.

Ad primum ergo oportet respondere dupliciter. Uno modo ut dicatur, quod decimarum solutio est instituta non solum ad sustentationem ministrorum ecclesiae sed etiam ad sustentationem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri; unde dicitur Malach. iii, 10: *Inferte omnem decimationem, ut sit cibus in domo mea*; et sic sacerdoti, qui non solum sibi, sed pauperibus providere debet, quantumcumque diviti, sunt decimae necessariae. Alio modo potest dici, quod necessitas sustentationis ministrorum fuit ratio ecclesiasticae institutionis de decimarum solutione; sed ex quo officium est alicui debitum per statutum Ecclesiae, nihilominus ei debetur, quamvis sit dives.

Ad secundum dicendum, quod sicut Paulus laudabiliter non exiebat sumptus qui sibi propter praedicationem Evangelii debebantur, ne quod impedimentum fieret Evangelio, aut scandalum fidelibus Christi; non tamen illi peccabant non ministrantes sumptus quos Apostolus sibi debitos remittebat: ita etiam praelati Ecclesiae laudabiliter faciunt non exigendo decimas in terris illis in quibus propter dissuetudinem timent scandalum generari; non peccant illi qui non solvunt decimas in terris illis in quibus non est consuetum; peccarent autem si obstinate

exigentibus dare recusarent; et ideo, ut hinc peccato obviaret sacerdotes, in terris illis non exigunt decimas.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de actibus caritatis. Et 1^o de obedientia; utrum sit magis meritorium obedire praelato, vel facere aliquid ad dictum fratris; 2^o de elemosyna.

ARTICULUS XI.

Utrum magis sit meritorium obedire praelato quam facere aliquid ad dictum fratris. — (2-2, quaest. 114, art. 3.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium obedire praelato quam facere aliquid ad dictum fratris. Majori enim merito majus demeritum opponitur. Sed magis demeretur ille qui est inobediens praelato quam ille qui non assentit dicto fratris. Ergo et magis meretur aliquis obediendo praelato quam assentiens dicto fratris.

Sed contra, ubi est major humilitas, ibi videtur esse majus meritum; quia humilibus dat Deus gratiam, ut dicitur Jac. iv. Sed majoris humilitatis videtur esse quod aliquis aequali se subiciat faciens aliquid ad dictum ejus, quam quod aliquis subiciat se superiori, obediens praelato. Ergo magis videtur esse meritorium quod aliquis faciat ad dictum fratris, quam quod obediat praelato.

Respondeo dicendum, quod aliquis actus potest dici magis meritorius dupliciter. Uno modo ex genere operis; et sic ille actus est magis meritorius qui est excellentioris virtutis. Manifestum est autem quod patria, per quam aliquis servit Deo, est excellentior virtus quam beneficentia, qua quis satisfacit proximo; sicut et diligere Deum est magis meritorium quam diligere proximum. Quod autem aliquid fiat ad dictum fratris pertinet ad amicitiam vel beneficentiam, qua quis diligit proximum; quod autem obediatur praelato in quantum est Dei minister, pertinet ad religionem, qua quis colit et diligit Deum; et ideo magis est meritorium quod aliquis faciat aliquid obediens praelato, vel servans votum, quam si aliquid faciat ad dictum fratris. Alio modo potest dici aliquis actus magis meritorius ex eo quod procedit ex majori caritate, licet sit minor ex suo genere; et sic nihil prohibet magis mereri illum qui facit aliquid ad dictum fratris.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod ille qui facit aliquid ad dictum fratris, facit propria sponte; unde majoris humilitatis esse videtur quam quod aliquis obediat praelato tanquam superiori.

QUAESTIO VII.

Deinde quaesitum est de elemosyna. Et 1^o de elemosyna clericorum; 2^o de elemosynis quae fiunt pro mortuis.

ARTICULUS XII.

Utrum clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluum, in elemosynas non largiantur.

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod clerici peccent mortaliter, si ea quae eis superfluum in elemosynas non largiantur. Quia super illud Luc. iii: *Qui habet duas tunicas det unam non habenti*, dicit Glossa: *De duabus tunicis dividendis datur praeceptum; quia si una dividatur, nemo vestitur in dimidia tunica et nudus remanet qui accipit et qui dedit*. Sed per largitionem unius tunicae intelligitur largitio eorum quae superfluum ad necessitatem vitae, ut patet per ea quae in eodem Glossa praemittuntur. Ergo dare superfluum est in praecepto. Sed qui transgreditur praeceptum, peccat mortaliter. Ergo ille qui non dat superflua pauperibus, peccat mortaliter.

2. Praeterea, praeceptum plus obligat quam consilium. Sed dare omnia quae quis possidet, est consilium; et tamen ad hoc homo obligatur in casu extremae necessitatis. Ergo etiam extra casum extremae necessitatis tenetur aliquis superflua dare pauperibus, cum hoc sit in praecepto; et ita qui non largitur, peccat mortaliter.

3. Praeterea, quicumque consumit quod est alterius, tenetur ad restitutionem. Sed bona clericorum sunt pauperum, ut patet per Glossam Hieronymi super illud Isa. ii: *Repina pauperum in domo vestra*. Ergo si clerici inutiliter bona ecclesiastica consumunt, tenentur restituere pauperibus aliunde, si habuerint.

4. Praeterea, quicumque facit se impotentem ad id quod tenetur facere, peccat mortaliter. Sed clerici, faciendo superfluas expensas, faciunt se impotentes ad subveniendum pauperibus, ad quod tenentur. Ergo videtur quod peccent mortaliter.

Sed in contrarium videtur esse consuetudo quae apud multos praevalet.

Respondet dicendum, quod aliter videtur se habere circa bona patrimonialia et circa bona ecclesiastica. Nam honorum patrimonialium vel licite acquiritorum, homo vere est dominus; unde, quantum pertinet ad conditionem ipsius rei, potest se sua uti ut vult; et ex hac parte non accidit peccatum; potest tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi: vel per superabundantiam, dum scilicet inutiliter consumit bona propria in ea in quae non oportet; vel secundum defectum, in quantum scilicet non erogat ea in quae oportet. Utroque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in ii Ethic.

Bonorum vero ecclesiasticorum clerici non sunt vere domini, sed dispensatores, secundum illud I ad Corinth. ix. 17. *Dispensatio autem mihi credita est.* Pertinet autem ad dispensatorem ut fideliter distribuatur ea quae ejus dispensationi committuntur, secundum illud I ad Cor. iv. 2: *Hic jam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniat.*

In his ergo potest dupliciter peccatum contingere. Uno modo ex conditione ipsius rei; dum scilicet usurpat sibi quae rem propriam, et in usus suos convertit id quod esset aliis erogandum. Alio modo ex inordinato usu eorum quae in partem suam cedunt, sicut etiam de aliis dictum est. Verum, quia horum dispensatio fidei dispensationi committitur, ut dictum est, si quis bona fide dispensat ecclesiastica bona, inde accipiens quod sibi convenit secundum conditionem status et personae, et aliis largitur secundum quod sibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam si forte aliquid plus in suos usus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in singularibus est ipsorum iudicium, non possunt per omnimodam certitudinem definiri. Unde si non sit multus excessus, potest compati hominum fidem dispensatoris; si vero multus excessus fiat non potest latere; et ita non potest cum bona fide dispensatoris hoc agi. Si autem non conservet bonam fidem in dispensando, peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte, illa praeccepta quae Dominus tradidit Matth. v. 39: *Qui percusserit te in unam maxillam praebet ei et aliam, et quae ibi sequuntur, sunt intelligenda secundum praeparationem animi: ut scilicet homo sit paratus hoc facere quando necessitas hoc requirit. Unde non semper est peccatum mortale quando homo hoc non facit, sed quando videt necessitatem immihere, si non faciat, tunc peccat mortaliter: et eadem ratio est de hoc praeccepto, *Qui habet duas tunicas, det non habenti, et de omnibus similibus.* Unde non semper peccat mortaliter quotiescumque non dat pauperi qui superfluum habet, sed quando necessitas imminet. Quando autem sit talis necessitas quod obliget ad peccatum*

mortale, non potest ratione determinari: sed committitur prudentiae et fidei dispensantis; unde si bona fide det quando sibi videtur expedire, immunis est a peccato; alioquin mortaliter peccat.

Ad secundum dicendum, quod illa eadem quae sunt consilia cadunt sub praeccepto secundum animi praeparationem. Nullum enim consilium est perfectius quam quod homo tradat animam suam fratribus suis; et tamen hoc cadit sub praeccepto secundum animi praeparationem, secundum illud I Joan. iii. 16: *Et nos debemus pro fratribus animam ponere.* Et similiter dare omnia sua pauperibus, cadit sub praeccepto secundum animi praeparationem; ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si necessitas imminet. Minor tamen necessitas requiritur ad superflua eroganda, quam ad omnia exhibenda; tamen hoc totum ratione universali determinari non potest, sed committitur prudentiae, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod bona ecclesiastica non solum sunt dispensanda pauperibus, sed etiam Ecclesiae ministris; unde secundum canones debent dividi hoc modo, ut aliqua pars cedat in usus pauperum, et aliqua pars in usus ministrorum et in cultum Ecclesiae. Aliter ergo dicendum est de aliis ecclesiasticis bonis quae principaliter sunt attribuenda necessitatibus pauperum, et ex consequenti necessitatibus ministrorum; sicut sunt bona hospitalium, et aliorum huiusmodi; et aliter de illis bonis quae sunt principaliter attributa usibus ministrorum, sicut sunt praebendae clericorum, et alia huiusmodi. Nam in primis bonis peccatum committitur non solum ex abusu, sed etiam ex ipse rerum conditione, dum aliquis in suos usus assumit quod est alterius; et ideo tenetur ad restitutionem tantquam defraudator rei alienae. In secundis vero bonis non committitur peccatum nisi per abusum, sicut et de bonis patrimonialibus dictum est; unde non tenetur quis ad restitutionem, sed solum ad poenitentiam peragendam.

Ad quartum dicendum, quod neque bona fides dispensatorum salvari videtur in eo qui scienter superfluas expensas facit in voluptuosis conviviis, et aliis huiusmodi superfluitatibus: et sic non est dubium quod in talibus peccat mortaliter; unde dicitur Matth. xiv. 48: *Si dixerit malus servus ille in corde suo: Moram facit dominus meus venire; et coeperit percutere consercos suos, quod pertinet ad superfluum et crudele contumium; manducet autem et bibat cum ebriosis quod pertinet ad superfluum et voluptuosum convivia: venit dominus servus illius in die qua non sperat, et hora qua ignorat, et dividet eum, scilicet a societate sanctorum, partemque ejus ponet cum hypocritis, scilicet in inferno: unde ibi subditur: *Ibi erit fletus et stridor dentium.* Si autem aliquis non multum in talibus excedat, potest bona fide*

feri ab aliquo, qui vult secundum decentiam sui status morem gerere his quibus convivit.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de elemosynis quae fiunt pro mortuis; et circa hoc quaesita sunt duo: 1^o utrum mortuus patiatur aliquod detrimentum, si executor ejus differat dare elemosynas quas ipse in testamento dari mandavit; 2^o utrum executor licite possit differre distributionem elemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in posterum.

ARTICULUS XIII.

Utrum mortuus aliquod detrimentum sentiat ex hoc quod elemosynae quas mandavit dari, retardantur. — (4, dist. 45, quaest. 11, art. 2, quaest. 2, ad 4.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod mortuus nullum detrimentum sentiat ex hoc quod elemosynae quas mandavit dari, retardantur. Hujusmodi enim retardatio provenit ex negligentia executoris. Sed negligentia unius non imputatur alteri. Ergo nullum detrimentum mortuus patitur ex hujusmodi tarditate.

Sed contra est quod propter hujusmodi tarditatem retardantur orationes et sacrificia quae fierent pro anima defuncti, ex quibus plurimum juvaretur. Ergo ex hujusmodi tarditate patitur detrimentum.

Respondedo dicendum, quod hic est opus duplici distinctione. Primo quidem ex parte ipsius detrimenti: distinguendum est enim duplex detrimentum. Nam quoddam detrimentum est quod pertinet ad tolerantiam poenae, secundum illud quod habetur I Corinth. III, 15: *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur*. Aliud autem quod pertinet ad subtractionem remedii. Secundo etiam distinguendum est ex parte elemosynae: circa quam potest considerari etiam meritum ipsius elemosynae, nullum detrimentum patitur defunctus ex praedicta tarditate, maxime, si quantum in ipso fuit, curam adhibuit ut hujusmodi elemosynae cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate et intentione dependet; sed quantum ad effectum elemosynae patitur detrimentum, non quidem ut pro hujusmodi tarditate puniatur; sed quia remedium ei non adhibetur, dum suffragia differuntur, ex quibus plurimum juvaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia unius non imputatur alteri ad poenam; potest tamen redundare in alte-

rum quantum ad defectum remedii, secundum quod unus homo ab alio juvari potest.

ARTICULUS XIV.

Utrum executor debeat tardare distributionem elemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur.

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod executor debet tardare distributionem elemosynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendatur. Quia ex hoc sequitur quod plures elemosynas poterit facere pro defuncto, ex quibus defunctus magis juvabitur. Ergo si differat, videtur quod laudabiliter et fideliter hoc faciat.

Sed contra est, quia ex tarditate elemosynarum sequitur retardatio remedii, quo forte defunctus indiget. Ergo videtur quod hujusmodi retardatione gravetur defunctus potius, quam juvetur.

Respondedo dicendum: in mora modici temporis non videtur esse magnum periculum; unde si executor per modicum tempus elemosynam dare differat, ut rebus defuncti melius venditis, ampliores elemosynas dare possit, laudabiliter hoc facit. Si vero a converso per multum tempus differat elemosynas distribuere, ut non multo ampliores elemosynas faciat, non videtur esse absque culpa: quia forte defunctus a purgatorio liberaretur, in quo existenti remedium suffragiorum maxime necessarium erat. Hoc autem requirit prudentis executoris examen: ut scilicet, consideratis dilatione temporis et conditione personae quae creditur citius vel tardius liberaanda, et etiam quantitate augmenti elemosynarum, faciat quod videbitur expedire defuncto.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de peccatis; et circa hoc quaesita sunt tria: 1^o de peccato originali; utrum scilicet ille qui baptizatus est, transmittat peccatum originale in prolem; 2^o de peccato actuali in generali; quid scilicet sit prius, utrum aversio a Deo, vel conversio ad commutabile bonum; 3^o specialiter de mendacio; quod mendacium sit gravius; utrum illud quod fit verbo, vel illud quod fit facto.

ARTICULUS XV.

Utrum ille qui est baptizatus, transmittat peccatum originale in prolem. — (De malo, quaest. 4, art. 1, et 8; et 1-2, quaest. 81, art. 3 et 4.)

Circa primum sic proceditur. Videtur quod ille qui est baptizatus, non transmittat peccatum originale in prolem. In eo enim qui nascitur, tria possunt considerari; scilicet corpus, anima, et unio utriusque. Sed non contrahit peccatum originale secundum corpus, quod contrahit a parentibus, quia parentes erant totaliter a peccato originali mundati; similiter etiam nec secundum animam, quam habet ex creatione Dei, in quam peccatum non cadit; et per consequens neque etiam secundum unionem utriusque. Ergo ille qui nascitur ex baptizatis, nullo modo contrahit peccatum originale.

Sed contra est, quia remedium non adhibetur nisi vulneri. Sed baptismus, qui est medicinale remedium contra vulnus originalis peccati, adhibetur parvulis baptizatorum filiis secundum communem Ecclesiae consuetudinem. Ergo parvuli baptizatorum filii cum originali peccato nascuntur.

Respondeo dicendum, quod ex transgressione primorum parentum in omnes posterios originaliter derivatur, non aboletur nisi per gratiam Christi, qui de peccato damnavit peccatum in carne, ut dicitur ad Rom. viii, 3; sed hoc quodam ordine peragitur. Nam primo in statu praesentis vitae per sacramenta gratiae Christi remouetur peccatum originale quantum ad inquisitionem animae, ut scilicet non imputetur homini ad culpam; remanet tamen interim quantum ad corruptionem fomitis in carne; unde Apostolus dicebat, ad Rom. vii, 25: *Ego ipse mente seruo legi Dei, carne autem legi peccati*, in quantum scilicet concupiscit aduersus spiritum. Unde homo baptizatus, secundum mentem vivit in novitate spiritus, sed secundum carnem adhuc retinet vetustatem Adae. Et ideo, sicut per spiritualem generationem, quae fit per Evangelium, alios producit filios in Christo absque peccato, ita etiam secundum generationem carnalem producit filios in vetustate Adae cum peccato originali.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum in peccato actuali prius sit aversio quam conversio.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in peccato actuali prius sit aversio quam conversio. Aversio enim im-

portat recessum a termino, conversio autem accessum ad terminum. Sed in motu corporali prius est recessus a termino quam accessus ad terminum. Ergo et in spirituali motu prius est aversio quam conversio.

Sed contra est quod Dionysius dicit, iv cap. de div. Nom.: *Nemo intendens ad malum, operatur, sed intendens ad bonum*. Ergo prius animus peccantis convertitur per appetitum ad bonum commutabile, quam avertatur a Deo.

Respondeo dicendum, quod peccatum principaliter in voluntate consistit, ut Augustinus dicit. Quantum autem ad voluntatem illud est prius quod principaliter intenditur; et ideo in peccatis in quibus principaliter intenditur fructus boni commutabilis, sicut in luxuria, avaritia, et similibus, prius est naturaliter conversio quam aversio, quae non est principaliter intenta, sed praeter intentionem consequitur ex inordinata conversione. In peccatis autem in quibus directa intenditur aversio a Deo, sicut est infidelitas, desperatio, et alia huiusmodi, prius est aversio ab incommutabili bono, et postea est conversio ad commutabile bonum sicut patet in illis qui desperantes se ipsos tradunt impudicitiae, ut dicitur ad Ephes. iv.

ARTICULUS XVII.

Utrum majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in motibus operabilibus recessus a termino prior sit in executione, accessus tamen ad terminum prior est in intentione, in qua principaliter consistit peccatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto, quam cum aliquis mentitur verbo. Majus enim peccatum esse videtur cum aliquis mentiendo abutitur eo cui magis creditur. Sed, sicut Anselmus dicit in lib. de Veritate, magis creditur factis quam verbis. Ergo gravius peccat qui mentitur factis quam verbis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I de Doctrina christiana: *Inter omnia signa praecipuum locum tenent verba*. His autem abutitur ille qui verbo mentitur. Ergo videtur quod gravius peccat ille qui mentitur verbo, quam ille qui mentitur facto.

Respondeo dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in quodam sermone, non solum in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus mendacium est. Peccatum autem mendacii principaliter quidem consistit in intentione fallendi; unde ille qui

dicit falsum quod putat esse verum, non mentitur. Magis autem est reus mendacii ille qui dicit verum quod putat esse falsum, ut patet per Augustinum in lib. de Mendacio. Unde, cum eadem intentio fallendi sit in eo qui mentitur verbo, et in eo qui mentitur facto, uterque aequaliter peccat. Verbum enim et factum assumuntur ut instrumenta fallendi; unde non refert quantum ad peccatum mendacii, utrum aliquis verbo vel nutu vel quocumque facto mentiatur; sicut non refert quantum ad peccatum homicidii, utrum quis gladio vel sicari interficiat hominem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est circa corpus hominis; utrum scilicet aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

ARTICULUS XVIII.

Utrum aliquis possit esse naturaliter vel miraculose simul virgo et pater.

Et videtur quod hoc possit esse miraculose. Quia pater et mater simul sunt generationis principia. Sed aliqua mulier miraculose fuit simul virgo et mater. Ergo pari ratione aliquis vir miraculose potest simul esse virgo et pater.

2. Item, videtur quod hoc possit esse absque miraculo. Quia daemon incubus potest furari semen viri virginis in somnis polluti, et transfundere in matricem mulieris; ex quo quidem semine potest concipi proles, cujus pater non est daemon incubus, sed ille ex cuius semine generatur, quod agit in virtute eius a quo est resolutum. Ergo videtur quod etiam absque miraculo possit aliquis simul esse virgo et pater.

Sed contra, mulier absque miraculo non potest simul esse virgo et mater. Ergo pari ratione nec vir absque miraculo potest simul esse virgo et pater.

Item, videtur quod nec per miraculum. Quia si filius Dei, qui est natus miraculose de virgine, ex alia parte corporis virginalis carnem assumpisset quam ex illa unde mulier naturaliter concipit, puta de manu aut pede, non diceretur filius virginis, sicut nec Eva dicta est filia Adae, quomvis sit formata de costa ipsius. Sed non posset contingere, salva virginitate viri, quod ex eadem parte corporis et in eodem loco prolem generaret, sicut naturaliter generatur. Ergo nec etiam miraculose fieri posset quod aliquis simul esset virgo et pater.

Respondeo dicendum, quod ad hujus evidentiam videre oportet quid ad virginitatem requiratur. Requiritur autem tria ad ejus perfectionem. Quorum primum est principale et formale, scilicet electio, sive intentio voluntatis, sicut in omnibus moralibus; unde istud ad necessitate ad virginitatem requiritur, quod adsit alicui assidua voluntas nunquam experiendi delectationem venereum. Secundum autem est materiale, scilicet passio appetitus sensitivi, scilicet delectatio quam quis experitur in actu venereo, cujus privatio requiritur ad perfectam virginitatem materialiter, nam passiones sensitivae sunt materia virtutum moralium. Si autem praeter electionem propriae voluntatis hoc contingat, puta cum quis in somno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoste opprimitur, non perit virtus virginitatis, ut patet per Augustinum in I de Civitate Dei. Tertium autem est quasi per accidens et concomitantem se habens ad virginitatem, scilicet corporalis integritas. Unde si claustra pudoris aliter corrumpantur quam per venereum actum, puta si obstetrix vel medicus ferro incidat ad sanandum, nihil virginitati deperit; sicut Augustinus dicit in II de Civitate Dei.

Si ergo si virginitas accipiatur secundum perfectum suum esse, prout ad virginitatem tria praedicta concurrunt; mulier quidem salva virginitate non potest esse mater, ita quod concipiat, et pariat, nisi miraculose; quia proles egredi non potest cum hoc quod permanent claustra pudoris inviolata, nisi per miraculum, sicut accidit in matre Dei. Posset tamen forte absque miraculo mulier salva omnimoda virginitate concipere, sicut dicitur accidisse de quadam puella pubescente, quam propter pudoris custodiam in lecto suo pater habebat, qui dum somno pollueretur, semen ad matricem descendit, et puella concepit. Vir autem absque omni seminis resolutione non potest esse pater neque naturaliter neque miraculose; quia si de corpore ejus proles aliter miraculose formaratur, non posset dici pater.

Si vero virginitas largius accipiatur, prout solum requirit internam electionem mentis; sic patet de muliere quidem quod naturaliter potest esse mater, virginitate tali manente; sicut si aliquis per violentiam opprimeretur ab hoste, et inde conciperet; et multo magis hoc posset miraculose fieri. Vir autem salva tali virginitate posset esse pater naturaliter propter pollutionem nocturnam, quae quocumque casu ad matricem mulieris perveniret. Non autem ita congrueret quod miraculose vir fieret pater, sicut quod virgo feret mater; tum quia virgo miraculose facta est mater, Spiritu sancto formata corpus proles ex purissimis sanguinibus ejus, ut Damascenus dicit; resolutio autem seminis sine qua vir pater esse non posset, non congruit operationi Spiritus sancti; tum quia vir in generatione

est sicut agens, mulier sicut patiens; Deo autem competit agere et non pati; unde magis congruit ut Deus miraculose suppleat id quod deest ex parte viri, quam illud quod deest ex parte mulieris.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XI.

Deinde ultimo quaesitum est de creatura pure corporali; utrum scilicet caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

ARTICULUS XIX.

Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora. — (3 part., quaest. 66, art. 5, ad 2; Phil. 4, lec. 7; et 1, dist. 3, quaest. 2, art. 3.)

Et videtur quod non. Quia omne corpus quod naturaliter influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo caelum empyreum infunderet in corpora inferiore, per prius infunderet in caelum aequum, quod est sibi propinquius, quam in caelum sidereum. Sed hoc videtur esse inconveniens: quia caelum sidereum similis est caelo empyreo, cum neutrum sit de natura quatuor elementorum, quam caelum aequum, quod est de natura quatuor elementorum; quia illae aquae dicuntur ibi positae ad refrigerandum calorem proveniente ex motu caeli; ratione cuius Saturnus, qui est altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo caelum empyreum influit in corpora inferiora.

Sed contra est quod in libro de Intelligentiis dicitur, quod *omne quod influit in alia, est lux, est lucem habens*; et in commento dicitur, quod *omnis influentia est per virtutem lucis*. Sed caelum empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

Respondet dicendum, quod quidam ponunt caelum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est.

Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per Philosophum, xi Metaph. (text. com. 52). Haec autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et

inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III de Trinit. Unde, si caelum empyreum non influeret in corpora inferiora, caelum empyreum non contineretur sub unitate universi: quod est inconveniens. Videtur autem propius effectus eius esse perpetuitas et permanentia in inferioribus corporibus. Nata secundum Philosophum in xi Metaph. (text. com. 43), in caelo sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos aequinoctialis: et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetae, qui est super polos zodiaci, per quem planetae accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et caeterorum motuum in istis inferioribus: et sic continuatur generatio et corruptio horum inferiorum quosque Deus vult: quae quidem quantum ad continuitatem causata a primo motu, quantum autem ad contrarrietatem a secundo. Sicut autem uniformitas motus praecedit difformitatem; ita etiam unitas quietis praecedit uniformitatem motus: quia moveri est se aliter habere nunc quam prius; quiescere autem est eo modo se habere nunc ut prius; et sic quies habet puram unitatem. Uniformitas autem motus habet unitatem cum diversitate: et ideo primum caelum, scilicet empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem caelum, quod dicitur aequum, per suum motum uniformem; tertium autem caelum, scilicet sidereum, per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori quod influit absque motu, in quantum est supremum, attingens quodammodo ordinem substantiarum spiritualium: prout Dionysius dicit, ii cap. de div. Nom., quod divina sapientia conjungit principia secundorum finibus primorum.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum magis influit in caelum aequum quam in inferiora corpora: in quantum scilicet caelum aequum plus recipit de influentia caeli empyrei, ut uniformitas motus ostendit; unde etiam magis convenit cum caelo empyreo ratione suae uniformitatis quam caelum sidereum. Est autem de celestibus corporibus duplex opinio. Una scilicet, quod sint de natura elementorum; secundum quam caelum empyreum esset de natura ignis, caelum aequum de natura aquae vel aeris; caelum autem sidereum est compositum ex utraque natura; quia in parte est lucidum, in parte diaphanum; et ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas esse ibi ad intrigidandum. Alia autem est opinio, quod corpora caelestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia; secundum quam etiam caelum aequum non est de natura quatuor elementorum, sed dicitur aequum prop-

est sicut agens, mulier sicut patiens; Deo autem competit agere et non pati; unde magis congruit ut Deus miraculose suppleat id quod deest ex parte viri, quam illud quod deest ex parte mulieris.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUAESTIO XI.

Deinde ultimo quaesitum est de creatura pure corporali; utrum scilicet caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora.

ARTICULUS XIX.

Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora. — (3 part., quaest. 66, art. 5, ad 2; Phil. 4, lec. 7; et 1, dist. 3, quaest. 2, art. 3.)

Et videtur quod non. Quia omne corpus quod naturaliter influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo caelum empyreum infunderet in corpora inferiore, per prius infunderet in caelum aequum, quod est sibi propinquius, quam in caelum sidereum. Sed hoc videtur esse inconveniens: quia caelum sidereum similis est caelo empyreo, cum neutrum sit de natura quatuor elementorum, quam caelum aequum, quod est de natura quatuor elementorum; quia illae aquae dicuntur ibi positae ad refrigerandum calorem proveniente ex motu caeli; ratione cuius Saturnus, qui est altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo caelum empyreum influit in corpora inferiora.

Sed contra est quod in libro de Intelligentiis dicitur, quod *omne quod influit in alia, est lux, est lucem habens*; et in commento dicitur, quod *omnis influentia est per virtutem lucis*. Sed caelum empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

Respondet dicendum, quod quidam ponunt caelum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non est institutum ad effectus naturales, sed ad hoc quod sit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando visum est.

Sed diligentius considerans, magis videtur dicendum quod influat in corpora inferiora, quia totum universum est unum unitate ordinis, ut patet per Philosophum, xi Metaph. (text. com. 52). Haec autem unitas ordinis attenditur secundum quod quodam ordine reguntur corporalia per spiritualia, et

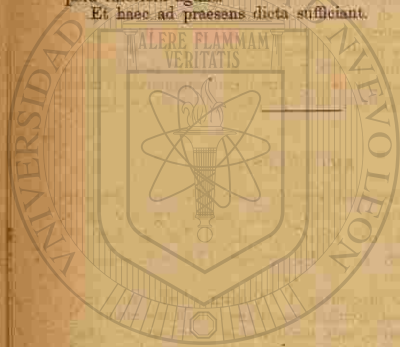
inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III de Trinit. Unde, si caelum empyreum non influeret in corpora inferiora, caelum empyreum non contineretur sub unitate universi: quod est inconveniens. Videtur autem propius effectus eius esse perpetuitas et permanens in inferioribus corporibus. Nata secundum Philosophum in xi Metaph. (text. com. 43), in caelo sunt principaliter duo motus. Quorum unus est ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, et est super polos aequinoctialis: et quia iste est uniformis, causat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus est ab occidente in orientem, quo movetur sol et alii planetae, qui est super polos zodiaci, per quem planetae accedunt et recedunt a nobis; unde iste motus proprie causat differentiam generationis et corruptionis, et caeterorum motuum in istis inferioribus: et sic continuatur generatio et corruptio horum inferiorum quosque Deus vult: quae quidem quantum ad continuitatem causata a primo motu, quantum autem ad contrarrietatem a secundo. Sicut autem uniformitas motus praecedit difformitatem; ita etiam unitas quietis praecedit uniformitatem motus: quia moveri est se aliter habere nunc quam prius; quiescere autem est eo modo se habere nunc ut prius; et sic quies habet puram unitatem. Uniformitas autem motus habet unitatem cum diversitate: et ideo primum caelum, scilicet empyreum, singulariter per suam quietem influit; secundum autem caelum, quod dicitur aequum, per suum motum uniformem; tertium autem caelum, scilicet sidereum, per suum motum difformem. Hoc autem est proprium huic corpori quod influit absque motu, in quantum est supremum, attingens quodammodo ordinem substantiarum spiritualium: prout Dionysius dicit, ii cap. de div. Nom., quod divina sapientia conjungit principia secundorum finibus primorum.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum empyreum magis influit in caelum aequum quam in inferiora corpora: in quantum scilicet caelum aequum plus recipit de influentia caeli empyrei, ut uniformitas motus ostendit; unde etiam magis convenit cum caelo empyreo ratione suae uniformitatis quam caelum sidereum. Est autem de celestibus corporibus duplex opinio. Una scilicet, quod sint de natura elementorum; secundum quam caelum empyreum esset de natura ignis, caelum aequum de natura aquae vel aeris; caelum autem sidereum est compositum ex utraque natura; quia in parte est lucidum, in parte diaphanum; et ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas esse ibi ad intrigidandum. Alia autem est opinio, quod corpora caelestia non sunt de natura quatuor elementorum, sed quinta essentia; secundum quam etiam caelum aequum non est de natura quatuor elementorum, sed dicitur aequum prop-

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

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

Et haec ad praesens dicta sufficiant.



QUODLIBETUM SEPTIMUM

QUAESTIO I.

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

ARTICULUS I.

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

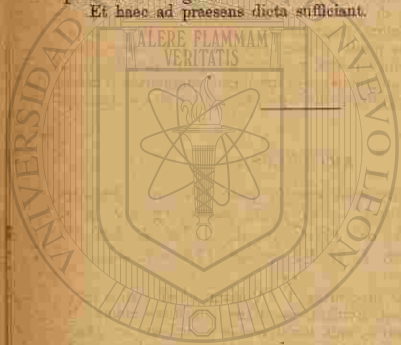
Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre. Intellectus enim creatus, cum indifferenter se habeat ad omnia intelligibilia, non potest cognoscere determinate aliquid, nisi per objectum suum determinetur. Sed divina essentia non est objectum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

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

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

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

Et haec ad praesens dicta sufficiant.



QUODLIBETUM SEPTIMUM

QUAESTIO I.

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

ARTICULUS I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS II.

Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere. — (1 part., quaest. 12, art. 10, et quaest. 58, art. 3, et quaest. 85, art. 4.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS III.

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

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

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

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

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

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

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

Sed contra est quod dicitur ad Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratori spiritus, in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis*; quod non posset esse, nisi cognoscerent singulares homines.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS IV.

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

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

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

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

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

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

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

Et sic patet responsio ad objecta.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de fruitione animae Christi in passione.

ARTICULUS V.

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

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

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

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

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

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

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

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

QUAESTIO III.

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

ARTICULUS VI.

Utrum immensitas divina excludat pluralitatem.

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

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

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

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

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

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

Et per hoc patet responsio ad primum.

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

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

ARTICULUS VII.

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

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

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

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

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

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

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

QUAESTIO IV.

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

ARTICULUS VIII.

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS IX.

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

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

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

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

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

Sed contra, duæ formæ substantiales disparatae non possunt in eodem instanti eidem inesse. Sed forma panis et corpus Christi sunt huiusmodi. Ergo non possunt simul eidem inesse et in eodem instanti.

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

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

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

Et ita patet solutio ad primum.

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

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

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

ARTICULUS X.

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

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

ARTICULUS XI.

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia. — (1, dist. 44, quest. 3, art. 2, quest. 2; et cont. Gent. 4, cap. 89; et opusc. 10, cap. 25, et opusc. 11, cap. 19, et 20.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS XII.

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

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

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

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

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

His visis, facile patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

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

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

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

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

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

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

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

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

QUESTIO VI.

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

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

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

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

His visis, facile patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIII.

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

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

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

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

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

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

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

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

QUESTIO VI.

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

ARTICULUS XIV.

Utrum in eisdem verbis sacrae Scripturae lateant plures sensus. — (I part. quaest. 2, art. 9, ad 2; et art. 10, ad 1; et quaest. 10, art. 1 corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in eisdem verbis sacrae Scripturae non lateant plures sensus. Quia dictionibus semel sumptis non est utendum aequivoco vel multipliciter. Sed pluralitas sensuum facit multiplicem locutionem. Ergo in eadem locutione sacrae Scripturae non possunt plures sensus lateare.

2. Praeterea, sacra Scriptura ordinata est ad intellectum, secundum illud Psalm. cxviii, 130: *Declaratio sermonum tuorum... dat intellectum*. Sed multiplicitas sensuum obnubilat intellectum. Ergo non debent in sacra Scriptura multi sensus esse.

3. Praeterea, id quod potest esse occasio erroris, debet in sacra Scriptura vitari. Sed ponere alios sensus praeter litteralem in Scriptura, potest esse occasio erroris; quia quilibet posset exponere sacram Scripturam secundum quod ipse vellet, ad confirmationem opinionis suae. Ergo non debent esse plures sensus in sacra Scriptura.

4. Praeterea, Augustinus dicit, II super *Genesim ad litteram*, quod maior est sacrae Scripturae auctoritas, quam omnis humani ingenii perspicacitas. Ergo ille sensus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum, non est conveniens sensus sacrae Scripturae. Sed nullus sensus praeter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per Dionysium in epist. ad Titum: dicit enim, quod *symbolica Theologica*, id est quae ex similibus procedit, non est argumentativa. Ergo sacra Scriptura alios sensus praeter litteralem non habet.

5. Praeterea, quicumque sensus ex verbis alicujus scripturae trahitur quam auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii sacrae Scripturae.

Sed contra est quod dicitur Dan. xii, 4: *Pertransibunt pirami, et multiplex erit scientia*.

Praeterea, Hieronymus dicit in prologo Bibliae, loquens de Apocalypsi: *In verbis singulis multiplices latent intelligentias*.

Respondeo dicendum, quod sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestetur necessaria

ad salutem. Manifestatio autem vel expressio alicujus veritatis potest fieri de aliquo rebus et verbis; in quantum scilicet verba significant res, et una res potest esse figura alterius. Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius; et secundum hoc in sacra Scriptura manifestatur veritas dupliciter. Uno modo secundum quod res significantur per verba; et in hoc consistit sensus litteralis. Alio modo secundum quod res sunt figurae aliarum rerum; et in hoc consistit sensus spiritualis, et sic sacrae Scripturae plures sensus competunt.

Ad primum ergo dicendum, quod varietas sensuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multiplicitatem locutionis; sed sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo; unde ex hoc quod sacra Scriptura exponitur litteraliter et spiritualiter, non est in ipsa aliqua multiplicitas.

Ad secundum dicendum, quod secundum quod Augustinus dicit in lib. de *Doctrina Christi*, utiliter est a Deo dispositum ut veritas in sacra Scriptura cum aliqua difficultate manifestetur: est enim hoc utile ad tollendum fastidium; quia ad ea quae sunt difficilia, major surgit attentio, quae tandem tollit; similiter ex hoc, tollitur superbiendi occasio, dum homo difficulter sacrae Scripturae veritatem capere potest; similiter per hoc veritas fidei ab irrisione infidelium defenditur; unde Dominus Matth. vii, 6: *Nolite, inquit, sanctum dare canibus; et Dionysius Timotheum moneret ut sacra ab inmundis incontaminata servaret*. Et ita patet quod expedit veritatem fidei sub diversis sensibus in sacra scriptura tradi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. de *Doctrina Christi*, nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae Scripturae tradatur quod non sibi manifeste exponatur; unde spiritualis expositio semper debet habere fundamentum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae; et ita vitatur omnis erroris occasio.

Ad quartum dicendum, quod non est propter defectum auctoritatis quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum; sed ex ipsa natura similitudinis, in qua fundatur spiritualis sensus. Una enim res pluribus similibus esse potest; unde non potest ab illa, quando in Scriptura sacra proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate; sed est fallacia consequentis; verbi gratia, leo propter aliquam similitudinem significat Christum et diabolum; unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in sacra Scriptura, ad neutrum potest fieri processus, in sacra Scriptura argumentando.

Ad quintum dicendum, quod auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae

intelligit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur, vel discernantur: nec est etiam inconveniens quod homo, qui fuit auctor instrumentalis sacrae Scripturae, in uno verbo plura intelligeret: quia Prophetae, ut Hieronymus dicit super Osee, ita loquebantur de factis praesentibus, quod etiam intenderunt futura significare: unde non est impossibile simul plura intelligere, in quantum unum est figura alterius.

ARTICULUS XV.

Curum debeant distinguí quatuor sensus sacrae Scripturae. (1. part., quaest. 1. art. 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant distinguí quatuor sensus sacrae Scripturae: scilicet historialis vel literalis, allegoricus, moralis, et anagogicus. Sicut enim in sacra Scriptura aliqua figurate dicuntur de Christo, ita etiam figurate dicuntur de multis aliis hominibus; sicut Dan. viii, per hircum caprarum significatur rex Graecorum. Sed huiusmodi figurativae locutiones non faciunt aliquem sensum praeter litteralem in sacra Scriptura. Ergo nec sensus allegoricus, per quem exponitur de Christo ea quae in figura ipsius praecesserunt, debet alius sensus ab historico poni.

2. Praeterea, una est Ecclesia capitis et membrorum. Sed sensus allegoricus videtur pertinere ad caput Ecclesiae, scilicet Christum; sensus moralis videtur pertinere ad membra ejus, scilicet fideles. Ergo sensus moralis non debet ab allegorico distinguí.

3. Praeterea, moralis sensus est qui ad morum instructionem pertinet. Sed sacra Scriptura in pluribus locis secundum litteralem sensum mores instruit. Ergo moralis sensus non debet distinguí a literali.

4. Praeterea, sicut Christus est caput Ecclesiae militantis, ita est caput triumphantis; nec est alius et alius Christus. Ergo nec sensus anagogicus, per quem aliqua exponuntur de Ecclesia triumphantis, debet esse alius ab allegorico, quo aliqua exponuntur de Christo et Ecclesia militante.

5. Praeterea, si isti quatuor sensus essent de necessitate sacrae Scripturae, quaelibet pars sacrae Scripturae deberet hos quatuor sensus habere. Sed hoc falsum est; ut enim Augustinus dicit super Genesim ad litteram, *in quibusdam sensus literalis quaerendus est solus*. Ergo hi quatuor sensus non sunt de necessitate expositionis sacrae Scripturae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in I super Genesim ad litteram: *In omnibus libris sanctis oportet intueri quae ibi*

aeterna intuentur, quae ibi facta narantur, quae futura praenuntiantur, quae agenda praecipiantur. Primum autem pertinet ad sensum anagogicum, secundum ad historicum, tertium ad allegoricum, quartum ad moralem. Ergo quatuor sunt sensus sacrae Scripturae.

Praeterea, Beda, super Genesim in princ., dicit: *Quatuor sunt sensus sacrae Scripturae: historia, quae res gestas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia, id est moralis locutio, in qua de moribus ordinandis tractatur; anagogia, per quam de summis et caelestibus tractaturi ad superiora reducimur*.

Respondeo dicendum, quod distinctio istorum quatuor sensuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum est sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat; per verba, et per rerum figuras. Manifestatio autem quae est per verba, facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur. Sed sensus spiritualis, ut dictum est, accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimentur, quia visibilia solent esse figurae invisibilium, ut Dionysius dicit. Inde est quod sensus iste qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur. Veritas autem quam sacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur; scilicet ad recte credendum, et ad recte operandum. Si ad recte operandum; sic est sensus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet distinguere secundum ordinem credibilium; ut enim Dionysius dicit, iv cap. cael. Hierar., status Ecclesiae medius est inter statum Synagoga, et statum Ecclesiae triumphantis. Vetus ergo testamentum figura fuit novi: vetus simul et novum figura sunt caelestium. Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo figuracionis quo vetus testamentum figurat novum; et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in veteri testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia; vel potest fundari in illo modo figuracionis quo novum simul et vetus significant Ecclesiam triumphantem; et sic est sensus anagogicus.

Ad primum ergo dicendum, quod hircus, vel alia huiusmodi, per quae aliae personae a Christo in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquae, sed similitudines imaginariae, ad hoc solum ostensas, ut ille personae significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personae illae, aut regna designantur, non pertinet nisi ad historicum sensum; sed ad Christum designandum etiam illa quae in rei veritate contigerunt, ordinantur sicut umbra ad veritatem; et ideo talis significatio, qua per huiusmodi res Christus aut ejus membra

significatur, facit alium sensum praeter historicum, scilicet allegoricum. Si alibi vero inveniat quod Christus significatur per huiusmodi imaginarias similitudines, talis significatio non excedit sensum litteralem; sicut Christus significatur per lapidem, qui excisus est de monte sine manibus, Dan. II.

Ad secundum dicendum, quod sensus allegoricus non solum pertinet ad Christum ratione capitis, sed etiam ratione membrorum; sicut quod per duodecim lapides electos de Jordane, Josue VII, significatur duodecim Apostoli. Sed moralis sensus pertinet ad membra Christi quantum ad proprios eorum actus, et non secundum quod considerantur ut membra.

Ad tertium dicendum, quod moralis sensus non dicitur omnis sensus per quem mores instruuntur, sed per quem instructio morum sumitur ex similitudine aliquarum rerum gestarum; sic enim moralis sensus est pars spiritualis ita quod nunquam est idem sensus moralis et literalis.

Ad quartum dicendum, quod sicut sensus allegoricus pertinet ad Christum, secundum quod est caput Ecclesiae militantis, justificans eam et gratiam infundens; ita et sensus anagogicus pertinet ad eum secundum quod est caput Ecclesiae triumphantis, glorificans eam.

Ad quintum dicendum, quod quatuor isti sensus non attribuantur sacrae Scripturae, ut in qualibet eius parte sit in istis quatuor sensibus exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. In sacra enim Scriptura praecipue ex prioribus posteriora significantur; et ideo quandoque in sacra Scriptura secundum sensum litteralem dicitur aliquid de priori quod potest spiritualiter de posterioribus exponi, sed non convertitur. Inter omnia autem quae in sacra Scriptura narrantur, prima sunt illa quae ad vetus testamentum pertinent; et ideo quae secundum litteralem sensum ad facta veteris testamenti spectant, possunt quatuor sensibus exponi. Secunda vero sunt illa quae pertinent ad statum praesentis Ecclesiae, in quibus illa sunt priora quae ad caput pertinent, respectu eorum quae pertinent ad membra; quia ipsum corpus verum Christi, et ea quae in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, et eorum quae in ipso geruntur, ut in ipso scilicet Christo, exemplum vivendi ipsum cursum debeamus. In Christo etiam futura gloria nobis praemonstrata est; unde ea quae ad litteram de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi et allegorice, referendo ad corpus eius mysticum; et moraliter, referendo ad actus nostros, qui secundum ipsum debent reformari; et anagogice, in quantum in Christo est nobis iter gloriae demonstratum. Sed quando secundum litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegorice; nisi forte ea quae dicuntur de primitiva Ecclesia, expo-

nantur quantum ad futurum statum Ecclesiae praesentis; possunt tamen exponi moraliter, et anagogice. Ea vero quae moraliter dicuntur secundum sensum litteralem non conveniunt exponi nisi allegorice. Illa vero quae secundum sensum litteralem pertinent ad statum gloriae, nullo alio sensu conveniunt exponi; eo quod ipsa non sunt figura aliorum, sed ab omnibus aliis figurata.

ARTICULUS XVI.

Utrum in aliis scripturis praedicti sensus distinguere debeant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in aliis scripturis praedicti sensus distinguere debeant. Sensus enim spirituales in sacra Scriptura accipiuntur ex quibusdam similitudinibus. Sed in aliis scientiis proceditur etiam ex quibusdam similitudinibus. Ergo in scripturis aliarum scientiarum possunt sensus plures inveniri.

2. Praeterea, poeticae artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare. Ergo videtur quod et in dictis posteriorum sensus spirituales inveniantur, et non solum in sacra Scriptura.

3. Praeterea, Philosophus dicit, quod qui dicit unum quodammodo multa dicit. Ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possunt designari plures; et sic non solum sacra Scriptura hos sensus spirituales habet.

Sed contra est, quod dicit Gregorius, xxii Moralium: *Sacra Scriptura omnes scientias atque doctrinas ipso etiam locationis suae more transcendit: quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.*

Respondeo dicendum, quod spiritualis sensus sacrae Scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud, quod per spirituale sensum accipitur. Sic autem ordiuntur res in cursum suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod ejus solus est qui sui providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adherere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum. Significare autem aliquid per verba vel per similitudines fictas ad significandum tantum ordinatas, non facit nisi sensum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla scientia, humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi literalis sensus; sed solum in ista Scriptura, cujus Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum; secundum illud Psalm. XLIV, 2: *Lingua mea calamus scribae velociter scribens.*

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis scientiis proceditur ex similibus argumentando; non quod ex verbis quibus una res significatur, significatur et alia res.

Ad secundum dicendum, quod fictiones poeticae non sunt ad aliud ordinatae nisi ad significandum; unde talis significatio non supergreditur modum litteralis sensus.

Ad tertium dicendum, quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt potentia in principis, ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur: non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem etc.

QUAESTIO VII.

Quaestio est de opere manuali; circa quod quaeruntur duo: 1^o utrum operari manibus sit in praeepto; 2^o utrum ab hoc praeepto excusentur illi qui spiritualibus operibus vacant.

ARTICULUS XVII.

Utrum operari manibus sit in praeepto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operari manibus sit in praeepto; II ad Thessal. III, 10: *Si quis non vult operari, non manducet. Audietis enim etc.* Glossa: *Quod ideo praeeptio, quia audivimus.* Ergo etc.

2. Praeterea, Augustinus in lib. de opere Monachorum: *Audiant ergo quibus hoc praecipit Apostolus, qui non habent hanc potestatem.*

3. Praeterea, nullus debet excommunicari, ut iura dicunt, nisi pro mortali. Sed nullus peccat mortaliter nisi contra praeeptum faciens. Cum ergo ille qui cessat ab opere manuali, iure possit excommunicari, ut patet per illud quod dicitur II ad Thessal. III, 14: *Si quis non obedierit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur;* videtur quod operari manibus sit in praeepto.

4. Praeterea, ille qui peccavit, tenetur poenam debitam pro peccato subire ex necessitate praeepti. Sed omnes in Adam peccaverunt, Romar. V: *poena autem peccati Adae est labor manualis;* Genes. III, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo.* Ergo omnibus est praeeptum manibus laborare.

5. Praeterea, ad Ephesios IV, 28: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis;* Glossa: *Laboret operando non solum per sercos, sed etiam manibus.* Illud

autem quod ad omnes pertinet, est praeeptum, non consilium. Ergo etc.

6. Praeterea, labor manualis, necessarius est ad sustentationem vitae corporalis, sicut actus virtutum sunt necessarii ad sustentationem vitae spiritualis. Sed actus virtutum sunt in praeepto. Ergo et laborare manibus.

7. Praeterea, illud ad quod sequitur peccatum mortale, non potest sine peccato mortali fieri. Sed ad non laborare sequitur non manducare, quod quandoque est peccatum mortale; II ad Thessal. III, 10: *Qui non operatur, non manducet.* Ergo non operari manibus est peccatum mortale; ergo ejus oppositum est in praeepto.

1. Sed contra, non est contrarium praeepto vel consilio praeeptum Domini vel consilium. Sed Dominus, vel praecipiendo vel consulendo, dicit, Matthaei VI, 26: *Nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.* Huic autem contrariatur labor manuum; quia qui laborant manibus, solliciti sunt de necessariis corpori. Ergo labor manuum non est in praeepto.

2. Praeterea, lex vetus, quantum ad praeepta moralia, sufficienter continebat, quae necessarii sunt ad salutem; unde Dominus Matthaei XIX, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata,* et loquitur de mandatis Decalogi; unde subdit *Non homicidium facies; Non furaberis.* Sed in praeeptis veteris legis nihil continetur de labore manuum. Ergo labor manuum non est in praeepto.

3. Praeterea, ad praeepta servanda omnes tenentur. Sed ad labores manuum non omnes tenentur; alii qui sunt divites, et manibus non laborant, mortaliter peccarent. Ergo labor manuum non est in praeepto.

4. Praeterea, ad praeepta non magis tenentur religiosi quam saeculares. Sed ad laborandum manibus videtur magis teneri religiosi quam saeculares; unde Augustinus in lib. de operibus Monachorum, monachos reprehendit, quia non laborant; non autem alios. Ergo etc.

5. Praeterea, usus liberalium artium nobilior est quam mechanicarum, qui in opere manuali consistit. Sed usus liberalium artium non est in praeepto. Ergo multo minus labor manuum.

Respondet dicendum, quod iudicium de unaquaque re summum est secundum finem ad quem ordinatur. Labor autem manuum ad tria esse utilis invenitur. Primo ad otium tollendum; unde Hieronymus ad Rusticum monachum: *Semper aliquid operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum;* et quod intelligat de opere manuali, patet per illud quod subiungit: *Vel fiscellam texe juncos;* et postea subdit: *In desideris est*

omnis otiosus. Secundo ad corpus demandum; unde II ad Corinth. vi, 5, allis carnis macerationibus conjungitur, ubi dicitur: *In laboribus, scilicet operum, quia manibus suis operabatur; et subiungit: in vigiliis et jejuniis etc.* Tertio ordinatur ad quaerendum victum, Actuum xx, 34: *Ad ea quae mihi opus erant et his qui necesse erant, ministrare: ut manus istae.* Si ergo consideretur labor manuum secundum quod ordinatur ad tollendum otium vel corpus demandum; sic idem iudicium est de labore manuum, et de aliis exercitiis ad eadem ordinatis. Non enim est in praeepto quod tollatur otium tunc aut tali occupatione; sed sufficit ad otium tollendum, quacumque licita occupatione ut cito quis desistat; et sic occupatio laboris manuum non est in praeepto, considerato hoc fine. Et similis est ratio de labore manuum secundum quod ordinatur ad corpus demandum: quia multis exercitiis corpus domari potest, sicut vigiliis, jejuniis, et multis huiusmodi. Unde nullum eorum, in quantum ordinatur ad talem finem, est in praeepto in speciali; quamvis in generali sit in praeepto corpus domare quacumque exercitio, quo mortificatione concupiscentiae reprimantur. Secundum autem quod ordinatur ad victum quaerendum, sic videtur esse in praeepto; unde dicitur I ad Thessal. iv, 2: *Operamini manibus vestris, sicut praeecepimus vobis:* nec solum in praeepto juris positivi, sed etiam juris naturalis. Illa enim sunt de lege naturali ad quae homo ex suis naturalibus inclinatur. Sicut autem ex ipsa dispositione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale; propter quod dicitur Job v, 7: *Homo ad laborem nascitur, et aetate ad colendum.* Cum autem aliis animalibus natura sufficienter provident in his quae ad sustentationem suae vitae pertinent in cibus et armis et tegumentis; homini in his non providit, quia ipse est praedictus ratione, per quam sibi potest providere in omnibus praedictis; unde et ait sibi loco omnium praedictorum manus conveniens ad diversa opera, quibus conceptiones rationis diversis artificis exequatur; ut dicitur xiv de Animalibus.

Sciendum tamen est, quod duplex est praeeptum legis naturae. Quoddam quod ordinatur ad tollendum defectum unius singularis personae; vel spirituale, sicut de actibus virtutum; vel corporale, sicut praeeptum quod Dominus dedit homini, Gen. ii, 16: *De omni ligno quod est in paradiso, comedite etc.* Aliud vero est quod ordinatur ad tollendum defectum totius speciei, sicut hoc quod dicitur Gen. i, 28: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram;* in hoc enim praeeptum actus generationis, quo natura salvatur et multiplicatur. Hoc autem interest inter haec duo genera praeeptorum, quia primum praeeptum legis naturae quilibet tenetur singulariter

observare, sed ad secundum praeeptum non tenetur quilibet singulariter. In his enim quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo; participatione enim speciei plures homines sunt unus homo ut dicit Porphyrius in cap. de specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et per totum corpus portat; ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos, ut dicitur ad Romanos xii, 4: *Sicut enim in uno corpore nulla habemus, omnia autem membra non eundem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem aliter alterius membra, habentes autem donationes secundum gratiam quae data est nobis, differentes.* Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit, ut nihil unquam deesse inveniat de necessariis ad vitam; secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia, vel ad diversos modos vivendi.

Quia ergo labore manuum aliquis potest subvenire et proprio defectui et alieno; cum non possit unus homo in omnibus sibi sufficere, sed indiget alieno auxilio; patet quod praeeptum de labore manuum quodammodo sub utroque genere praedictorum praeeptorum continetur. In quantum enim labore manuum minus subvenitur necessitatibus aliorum, sic pertinet ad secundum genus naturalium praeeptorum; in quantum autem aliquis per hoc suis necessitatibus subvenit, pertinet ad primum genus, sicut praeeptum de comedendo. Praeeptum autem quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat nisi defectu existente; unde si esset aliquis qui posset vivere sine cibo, non obligaretur praeepto de comedendo. Sic ergo praeeptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter, secundum quod ordinatur ad tollendum defectum communem aliquo modo, neque secundum quod ordinatur ad tollendum proprium, nisi defectu existente. Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari; qui autem non habet unde alius vivat, vel nisi aliquo illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare. Et hoc patet per Apostolum in tribus locis, ubi de manuum operatione praeeptum dat. Primo ad Ephes. iv, 28, ubi prohibendo furtum, iungit manuum operationem: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret manibus suis.* Secundo I ad Thessal. iv, 2, ubi praecipit laborem manuum, prohibens concupi-

scientiam rerum alienarum; *Operentur, inquit, manibus vestris sicut praecepimus vobis, et honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis.* Tertio, II ad Thessal. iii, 2, ubi praecepit operationem manuum, prohibens turpia negotia, ubi praeceptum quatuordecim manuum, prohibens turpia negotia, quibus aliqui victum quaerebant: *Audimus, inquit, inter eos quosdam ambulare inquiete, nihil operantes, sed curiosos agentes.* Glossa; *Qui fœda cura sibi necessaria provident: et subiungit: His autem qui iniquissimi sunt, denuntiamus, et obsecramus in Domino Iesu Christo, ut cum silentio operantes panem suum manducent.*

Sciendum etiam est, quod sicut visus est principiorum inter alios sensus, ratione cuius omnes alii sensus nomen visus sortiuntur, ut Augustinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera necessaria est, dicitur organum organorum in III de Anima (text. com. 38); et ideo per operationem manuum intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporali instrumento; et breviter quocumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur. Non enim videtur rationabili quod magistri artis mechanicae possint vivere de arte sua, et magistri artium liberalium non possint vivere de arte sua. Similiter et advocati possunt vivere de patrocinio quod praestant in causis; et similiter est de omnibus aliis licitis occupationibus. Quia ergo praeceptum est, sed non omnes obligat, ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo et ad secundum patet solutio ex dictis: quia concedimus laborem manuum esse in praecepto, non tamen omnes ad hoc singulariter obligari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, Apostolus loquitur in casu illo quando praetermissio labore manuum, de fœdis negotiis sibi victum acquirere, in quo casu obligabatur ad praeceptum servandum; et ideo digni erant excommunicari.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Dei, magis sunt praemittentis poenam quam praecipientis satisfactionem; unde praemisit: *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi;* et similiter mulieri dixit: *In dolore paries filios.* Et ideo non sequitur quod ad laborandum quilibet homo teneatur ex necessitate praecepti: alias sequeretur quod quilibet teneretur ad agriculturam, de qua Dominus ibi facit mentionem.

Ad quintum dicendum, quod vita spiritualis a nullo potest conservari nisi per actus virtutum; et ideo quilibet obligatur ad servanda praecepta quae sunt de actibus virtutum: sed vita spiritualis a multis potest conservari sine hoc quod manibus operentur; et ideo, quamvis sit generaliter in praecepto, non tamen quilibet ad observationem eius tenetur.

Ad sextum dicendum, quod non manducare non est peccatum mortale nisi quando sine manducatione vita servari non potest; tunc enim aliquis non manducando se ipsum occideret; et similiter non oportet quod aliquis peccet non laborando manibus, nisi quando alias vitam servare non posset nisi illicitis curis; et ideo, cum illicitae curae sint modis omnibus fugiendae; sub eadem distinctione posuit Apostolus non manducare et non operari, dicens: *Qui non vult operari, non manducet.*

Ad primum autem eorum quae in contrarium obijciuntur, dicendum, quod non prohibet Dominus Apostolis omnem sollicitudinem, scilicet de his quae pertinent ad victum corporis, alias ipse loculos non habuisset; sed prohibet sollicitudinem suffocantem, qua mens suffocatur dupliciter. Uno modo ut in rebus temporalibus finem ponat rectae operationis; et hoc Deus prohibet; unde Augustinus dicit in lib. de operibus Monachorum (exponens illud, *Nolite solliciti esse etc.*): *Non ut ita non procurent quantum necessitatis est, quod honeste poterunt; sed ut ita non intueantur, et propter ita faciant quidquid in praedicatione Evangelii facere jubentur; et habetur in Glossa I ad Thessal. iv. Secundo suffocatur mens praedicta sollicitudine, quando fiduciam de Deo amittit; et hoc Dominus prohibere intendit; unde dicit Glossa super illud Matth. vi: *Hoc exemplum non prohibet providentiam et laborem; scilicet de actibus et illis; sed sollicitudinem ut tota fiducia nostra sit in Deo; per quem et aces sine cura vivunt.**

Ad secundum dicendum, quod non omnia quae sunt in praecepto, continentur explicitis in praecipitis decalogi, sed ad ea possunt reduci, cum implicite in eis continentur; et sic praeceptum de labore manuum, per quem vita corporalis conservatur, reducitur ad hoc praeceptum: *Non occides*, sicut etiam praeceptum de manducando; vel ad hoc praeceptum: *Non furtum facies*, quo omne illicitum lucrum, quod per laborem manuum evitatur, prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet praecepto duo sunt consideranda; scilicet finis praecipii, et possibilitas observandi; quia omnia praecepta cuiuslibet legis sunt ordinata ad aliquod bonum inducendum, vel malum tollendum; nec aliquod impossibile praecipii potest, unde dicit Hieronymus: *Qui dicit, Deum aliquid praecipuisse impossibile, anathema sit.* Si ergo sit tale praeceptum quod nullo modo reddi possit impossibile ad observandum, et sine eo finis intentus haberi non possit; obligatio illius praecipii semper manet; sicut est in praecipio de actibus virtutum; quia ad minus actus interiores semper sunt in hominis potestate, et sine eis vita spiritualis conservari non potest, ut dictum est. Dubus ergo modis praeceptum de

operatione manuum obligationem amittit; uno modo quando aliquis redditur impotens ad laborandum propter corporis imbecillitatem; alio modo quando finem hujus praecepti, scilicet conservationem corporalis vitae, consequi potest sine labore manuum, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod ad laborem manuum, per se loquendo, aequaliter religiosi et saeculares tenentur; quod patet ex duobus. Primo ex verbo Apostoli II ad Thessal. III, 6, ut ponit de opere manuum praeceptum, dicens: *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, etc.* Fratres enim omnes Christianos vocat; non enim tunc temporis aliqui religiosi determinati erant. Secundo patet ex hoc quod religiosi non tenentur ad alia quam saeculares, nisi ad ea quibus se ex voto obligaverunt. Sed per accidens contingit quod hoc praeceptum magis tangit religiosos quam alios; et hoc dupliciter. Primo, quia religiosi in paupertate vivunt, unde facilius potest sibi accidere quod non habeant unde vivant, quam aliis saecularibus. Secundo ex statuto regulae in aliquibus ordinibus; unde dicit Hieronymus in epistola ad Rusticum monachum:

Aegyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere et labore suscipiant, non tam propter victus necessaria, quam propter animae salutem, ne eaegret perniciosis cogitationibus; sicut etiam ad vigilias et alia quibus domatur corpus, tenentur quodque religiosi ex statutis suis, ad quae saeculares non tenentur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis usus liberalium artium sit nobilior, non tamen ita est necessarius ad vitam corporis sustentandam; et praeterea sub operatione manuum comprehenditur, sicut ex dictis patet, etc.

ARTICULUS XVIII.

Utrum illi qui spiritualibus operibus vacant, excusentur a labore manuum. — 2-2 quaest. 187, art. 3.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui spiritualibus operibus vacant, non excusentur a labore manuum. I enim ad Thessal. III, super illud: *Si quis non vult operari, non manducet*, dicit Glossa Augustini: *Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum praecepisse; et postea subdit: Sed superflue canunt et sibi et ceteris colligine obducere, ut quod caritas utiliter monet, non solum facere nolint, sed nec intelligere; et ita videtur quod per spiritualia opera a labore manuum non excusentur.*

2 Praeterea, inter omnia spiritualia maxima sunt oratio, le-

ctio et praedicatio. Sed per ista opera non excusantur aliqui a labore manuali. Ergo, etc. Probatio mediae. Augustinus dicit in libro de operibus Monachorum: *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, scire desidero etc. Vacant orationibus, inquit, et lectionibus, et verbo Dei; et postea subdit: Sed si ab his amovendi non sumus, nec manducandum est, nec est praeparandum. Si autem ab ista vacare serenos Dei certis iulerculis temporum infirmitatis necessitas cogit, cur etiam non praeceptis apostolicis absercandis aliquas partes temporum deputamus? Et quantum ad orationes dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem nullia contententis.* Quantum vero ad psallentes subdit: *Cantico divina cantare, etiam manibus operantes facile possunt, et ipsum laborem dicino tempum celestium consolari.* Quantum vero ad legentes subdit: *Qui autem dicunt se lectioni vacare, nonne illis inveniunt quod praecepit Apostolus? Quae est ergo ista pereversitas, lectioni nolle obtemperare, dum eunt ei vacare? Quis enim nesciat, tanto citius quemcuque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit? Quantum vero ad praedicantes subjungit: *Si autem alicui sermo est erogandus, et ita se occupat ut manibus operari non vacet, nunquid omnes possunt in monasterio venientibus ad se disputationibus vel dicinis lectionibus exponere, vel de aliquibus salubriter disputare? Quando ergo non omnes possunt, cur sub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quanquam etsi omnes possent, vicissitudine facere deberent, et non solum ut ceteri a necessariis actibus occuparentur, sed quia sufficit ut, plusibus audientibus, unus loquatur.***

3. Praeterea, clerici maxime operibus spiritualibus occupantur. Sed ipsi tenentur ad laborem manuum. Ergo, etc. Probatio mediae. Distinctione 81, dicitur: *Clericus victum ut vestitum sibi artificio vel agricultura, absque officii sui demeratur detrimento, praeparet.* Item in alio capitulo: *Clericus qui verbo Dei eruditus est, artificio victum quaerat.* Item: *Omnes clerici qui ad operandum validi sunt, et artificialia et litteras discant.*

4. Praeterea, religiosi qui omnia tenentur, maxime operibus spiritualibus vacant. Sed tales tenentur ad manuum laborem. Ergo, etc. Probatio mediae. Luc. XII, *Vendite quae possidetis.* Glossa: *Non tantum cibos vestros communicare pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris simul pro Domino spreto, postea labore manuum operemini, unde vacatis et elemosynam faciatis.*

5. Praeterea, decretum dicit distinct. 22, quod ille est haereticus qui facit contra statutum Ecclesiae Romanae. Sed illi qui mendicant, non laborantes propriis manibus, faciunt contra statutum Callisti Papae 22, quaest. 1: *Videntes summi sacerdotes etc.; ubi dicitur quod Ecclesia statuit quod inter eos qui communi vita degere volunt, nullus egeus invenitur.* Ergo reli-

giosi propter opera spiritualia non excusantur a labore manuum; imo si mendicant, sunt haeretici.

6. Praeterea ille qui se exponit periculo mortis, peccat quasi tentans Deum; sicut si quis videret ursum venientem in furia, et deponeret arma quibus posset se defendere, tentaret Deum. Sed ille qui relinquit omnia, et non laborat manibus, abigit a se necessaria victus, quibus resistitur consumptioni quae fit in corpore per calorem naturalem. Ergo talis peccat quasi tentans Deum.

7. Praeterea, ad Philip. iii, 17, dicit Apostolus: *Imitatores mei estote, fratres.* Sed ipse, quamvis praedicaret, et operibus spiritualibus vacaret, nihilominus opere manuum victum quae-rebat; ut ad Thessal. iii, 7: *Ipsi scitis, quemadmodum et vos oportet imitari nos: quoniam non inquieti fuimus apud eos, neque gratis panem mendicavimus ab aliquo, sed in labore et fatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravearem.* Ergo etc.

8. Praeterea, Genes. xiii, super illud. *Confirmatus est ager etc.* dicit Glossa, quod perfectus praedicator omnium suam abscondit sub bono operationis et contemplationis regimine; ita et illi qui operibus spiritualibus insistent per contemplationem, debent etiam operibus exterioribus vacare per actionem; et sic opera spiritualia non excusant a labore manuum.

1. Sed contra, Lucae ix, 60: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos;* dicit Glossa: *Dominus docet minora bona pro majoribus esse dimittenda.* Sed opera spiritualia sunt majora bona quam opera manualia. Ergo debet haec praetermittere propter illa.

2. Praeterea, opera pietatis sunt potiora quam exercitia corporalia; 1 ad Tim. iv, 8: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est, pietas autem ad omnia valet.* Sed opera misericordiae et pietatis sunt dimittenda, ut vacetur praedicationi; Actum vi, 2: *Non est aequum nos relinquere verbum Dei, et ministrare mensis.* Lucae ix, 60: *Sine mortuos sepelire mortuos suos; tu autem vade, et annuntia regnum Dei.* Ergo multo fortius propter praedicationem et alia opera spiritualia est dimittendum opus manuale, et alia quae ad exercitationem pertinent corporalem.

3. Praeterea, II ad Timotheum ii, 4: *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus;* Glossa: *Ille sunt saecularia negotia quibus animus occupatur colligendae pecuniae cura.* Sed qui operantur manibus, habent curam de colligenda pecunia. Ergo implicantur negotiis saecularibus; et ita illi qui militant Deo in spiritualibus operibus, non debent operibus manuum occupari.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus questionis appa-

ret ex his quae in superiori quaestione sunt dicta. Dictum est enim supra, quod illi tantum obligantur ad observationem hujus praeccepti, scilicet de opere manuum, qui non habent alias unde licite vivere possint; et ideo qui spiritualia opera exercent, et possint alias licite vivere quam de labore manuum, non tenentur manibus laborare.

Unde distinguendum videtur de operibus spiritualibus. Sunt enim quaedam bona spiritualia quae in bonum commune cedunt; quaedam vero quae ad singularem profectum faciunt pertinent. Eis autem qui in spiritualibus operibus occupantur ad utilitatem communem pertinentibus, debet providi ab his quorum utilitati deserviunt; quod patet per auctoritatem 1 ad Corinth. ix, 2: *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Hoc etiam patet per rationem; quia utilitas spiritualis praefertur corporali. Eis autem qui utilitati communi deserviunt, in temporalibus debetur sustentatio ex proprio labore, quo utilitati deserviunt; sicut patet de militibus, qui pro pace reipublicae militant; unde 1 Cor. ix, 7: *Quis militat suis stipendiis nunquam?* Unde multo magis qui in spiritualibus bonum promouent, in tali ministerio sustentari possunt, et sic non tenentur manibus laborare.

Sunt autem quatuor opera spiritualia, quibus communis utilitas promovetur, et ex hoc eis stipendia debentur. Primum est occupatio in iudiciis ecclesiasticis exequendis; dicitur enim ad Rom. xiii, 6, de potestate saeculari, quae iudicium saeculare exercet: *Ideo et tributa praestatis, scilicet iudicibus: ministri enim Dei sunt in hoc ipsum, servientes vobis.* Et propter hoc Augustinus dicit in lib. de operibus Monachorum, quod debent manuum operibus insistere illi dumtaxat qui ab ecclesiasticis occupationibus vacant, unde et se excusat a labore manuum propter iudicia ecclesiastica, quibus occupabatur, dicens: *Quamquam dicere possumus, Quis militat suis stipendiis nunquam? etc.* tamen Dominum nostrum Jesum Christum testem invoco super animam meam, quoniam quantum ad meum attinet commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid operari manibus, et certas horas habere ad orandum et legendum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberis, quam tumultuosissimas perplexitates aliorum causarum pati de negotiis saecularibus, vel iudicando dirimendis, vel interveniendo praecipiendo. Secundum opus spirituale quod in bonum commune redundat, est opus praedicationis, quo fructus animarum in populo procreatur; et ideo, ut dicitur 1 ad Corinth. ix, 14. *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.* Nec debet hoc referri tantum ad illos qui habent auctoritatem praedican- di, sicut sunt praelati; sed etiam ad eos qui qualitercumque licite

praedicant ex commissione praelatorum: quia stipendia non dabentur potestati, sed operi et labori, ut dicitur ii ad Timoth. ii, 6: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*; Glossa: *Scilicet praedicatorum qui in agro Ecclesiae lectione verbi excolit corda auditorum*. Nec tantum illi qui praedicant, possunt de Evangelio vivere, sed etiam illi qui eis ministrant ad hoc officium cooperantes; quod patet ad Roman. xv, 27: *Si spirituum participes facti sunt gentiles, debent etiam in carnalibus ministrare eis*; Glossa: *Foram scilicet Iudaeorum qui miserunt praedicatorum ab Hierosolymis*. Unde etiam illi qui praedicatorum mittunt, possunt de fructu Evangelii vivere. Tertium opus spirituale quod cedit in bonum commune, sunt orationes, quae sunt in horis canonicis ad salutem Ecclesiae, ut avertatur ira Dei a populo; Ezec. xiii, 5: *Non opposuistis vos murum pro domo Israel, ut staretis in praedio in die Domini*; Glossa: *Precibus dimicantes, et divinae sententiae resistentes*. Et ideo dicitur I ad Cor. ix, 13, quod qui altari deservit, cum altari participat. Et de his duobus operibus dicit Augustinus in lib. de operibus Monachorum: *Si evangelistae sunt, fateor, habent potestatem, scilicet vivendi de sumptibus fidelium, quib. de hoc loquitur. Si ministri altaris, dispensatores sacramentorum sunt; unde sibi istam non arrogant sed radicant potestatem*. Quartum opus spirituale quod redundat in bonum commune, est elucidatio sacrae Scripturae. Qui enim elucidationi sacrae Scripturae vacant ad alios instruendum, possunt de hoc opere spirituali vivere; I ad Timoth. v, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime autem qui laborant in verbo et doctrina*; Glossa: *Et eis spiritualiter obediunt, et exteriora ministrent, qui laborant in verbo*; Glossa: *In exhortatione scientium, et doctrina nescientium*. Et hoc etiam planius dicit Hieronymus ad Vigilantium: *Haec in Iudaea usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebraeos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terreni solum Deum, synagogarum totius orbis forentur ministris*. Patet ergo quod illi qui praedictis operibus spiritualibus vacant, non teneant manibus laborare.

De his autem qui vacant spiritualibus quae non directe in bonum commune redundant, sed in bonum facientis, sicut sunt orationes privatae, jejunia, et huiusmodi, distinguendum est: quia aut illi qui in religione istis operibus occupantur, habent in saeculo unde vivat sine labore manuum, aut non. Si sic, tales eum ad religionem veniunt, non teneant manibus laborare; unde Augustinus in libro de operibus Monachorum: *Si habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile sine officio sustentarent vitam suam, quod conversi ad Deum indigentibus disper-*

titi sunt, et credenda eorum infirmitas et ferenda. Solent enim tales languidius educati laborem corporalem sustinere non posse. Si autem in saeculo opifices fuerint, de labore manuum viventes, tunc ex duplici causa venientes ad religionem possunt laborem manuum intermittere. Uno modo ex pigritia operandi, volentes in otio vivere; et tales peccant; et hoc est quod dicit Augustinus in praedicto libro: *Plerumque veniunt ad professionem servitutis Dei et ex professione serviti et vita rustiana, et ex officium exercitationis et plebeo labore: et postea subdit: Tales ergo secundum quod minus operantur, de infirmitate corporis excusari non possunt; praeterita quippe vitae consuetudine contactantur; et interponit: Non enim apparet, utrum ea proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes*. Alio modo intermittit aliquis opus manuale ex intentione divini amoris, quo ad opus contemplantis quasi continue elevatur: tales, cum spiritu Dei agantur, non peccant; quia ubi spiritus Domini, ibi libertas (II Corinth. xii, 17). Unde Gregorius dicit super Eschielem: *Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi toto corde retinere, ab exteriori actione quiescere, soli desiderio conditoris inhaerere, ut nihil jam agere libeat; et hoc idem habetur in quadam Glossa (Genes. xxiii: Confirmatus est ager etc.); Contemplativa vita a cunctis actionibus funditus dividit; et hoc est quod habetur Matthaei vi, in Glossa super illud, Considerate colatilia caeli, etc.: Sancti viri avibus comparantur, qui caelum plent; et quidem ita remoti sunt a mundo, ut jam in terris nihil agunt nihil laborent, sed sola contemplatione jam in caelo degunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino lib. de operibus Monachorum: qui librum illum scripsit contra quosdam monachos, qui dicebant quod non licebat servis Dei manibus laborare; et hoc quod dicit Apostolus, II Thess. iii, 10: *Qui non vult operari, non manducet*, exponebat de opere spirituali; quam positionem Augustinus in libro illo multipliciter improbat. Unde dicendum est, quod illud Apostoli: *Qui non vult operari, non manducet*, etc., de opere manuali intelligitur: non tamen sequitur quod ad huiusmodi impletionem praecipi omnes tenebantur: ipse enim non tenebatur; unde praemisit: *Non quasi non habuerimus potestatem, scilicet sumptus accipiendi, et vivendi sine labore manuum*. Unde patet quod Glossa illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod in omnibus operibus quae tangit obiectio, distinguendum est; quia vel possunt esse quasi publica opera, vel privata. Loquitur autem Augustinus de illis operibus spiritualibus, secundum quod sunt opera privata; intelligit enim de orationibus et canonicis privatis, non de his quae in Ecclesia solemniter celebrantur; quod patet ex hoc quod dicit,

quod possunt simul qui manibus operantur divina cantica cantare; quod non esset conveniens, si de horis canonicis intelligeretur. Similiter quod dicit de lectionibus, loquitur de illis qui vacant lectioni ad consolationem propriam tantum, sicut qui in monasteriis Monachi faciunt; non autem de illis quorum vita studio Scripturarum deputatur ad suam et aliorum instructionem; non erit enim dubium quod per laborem manuum studium impeditur. Similiter quod dicit de praedicatione, intelligendum est de illis qui non publice praedicant, sed aliqua verba edificatoria hominibus ad se venientibus loquuntur, sicut sancti patres in eremo facere consueverunt; et hoc patet ex ipais verbis supra inductis; unde etiam dicit: *Si sermo erogandus est, etc.*; quia ut dicit Glossa I Corinth. ii, super illud: *Sermo meus et praedicatio mea*, sermo est qui privatim fiebat; sed praedicatio quae fiebat in communi.

Ad tertium dicendum, quod decretum loquitur de illis clericis quibus non sufficiunt oblationes, et eleemosynae quae eis a fidelibus fiunt, vel Ecclesiae facultates. Eadem enim ratio est de illis qui vivunt de facultatibus Ecclesiae, et de illis qui vivunt particulariter de eleemosynis; quia facultates Ecclesiae eleemosynae sunt, et ad sustentationem pauperum dantur. Unde dicit Glossa (super illud Isaiae iii: *Et rapina pauperis in domo vestra*): *In domibus principum rapina pauperum est, dum Ecclesiae opes sibi thesaurizant, et in deliciis abundant, quae ad sustentationem pauperum dantur*; et de hoc habetur xii, quaest. 1. propter quod etiam dicitur iii, quaest. 2. *Sacerdos, quod sacerdos cui dispensationis cura commissa est, cum laude pietatis accipit a populo dispensanda, et fideliter dispensat accepta; quia omnia sua aut reliquit parentibus, aut distribuit pauperibus, aut Ecclesiae rebus adjuvat, et se in numero pauperum paupertatis amore constituit, ut unde pauperibus subministrat, inde et ipse tanquam pauper voluntarius vivat*. Et sic patet quod clerici qui de Ecclesiae rebus vivunt, eandem rationem utendi eis habent sicut illi qui facultatibus carentes de eleemosynis sibi datis vivunt.

Ad quartum dicendum, quod Glossa illa non imponit necessitatem his qui sua relinquunt ut manibus operantur; sed ostendit quoddam bonum quod facere possunt qui sua relinquunt; ut scilicet ex manuum labore acquirant unde sibi provideant, et eleemosynas aliis faciant. Nec tamen per hoc excluditur quia etiam bene faciant, si manibus non laborantes spiritualibus eleemosynis vacent, quae sunt corporalibus potiores.

Ad quintum dicendum, quod illius rationis prima falsa est; non enim qui facit contra statutum Papae, est haereticus; nisi forte credat Papae non esse obediendum; unde in capitulo inducto dicitur: *Qui Romanae Ecclesiae privilegium ab ipso summo*

omnium Ecclesiarum capite traditum auferre conatur, proculdubio in haeresim labatur. Privilegium autem praedictum consistit in hoc quod si debet ab omnibus Christianis obediri. Similiter etiam minor est falsa; non enim est contra statutum Ecclesiae, si ab eis qui facultates Ecclesiae possident, eorum necessitatibus non providetur; unde haec sunt verba capituli inducti: *Ex quibus, scilicet rebus Ecclesiae, Episcopi et dispensatores eorum, omnibus communi vita agere volentibus ministrare cuncta necessaria debent, prout melius poterant, ut nemo in eis egens inveniat*.

Ad sextum dicendum, quod illi qui relinquunt omnia, nihil sibi reservantes, nec manibus operantes, non propter hoc discrimini se exponunt; quia devotio fidelium tanta probaliter aestimatur, et experimento dicitur, quod eis in necessariis providet. Nec etiam tantat Deum; quia ipse promisit movendo corda aliorum eis in necessitatibus quia, ut patet Math. vi, et quaedam Glossa dicit Luc. viii: *Tanto praedicatori debet esse fiducia in Deo, ut praesentis vitae sumptus, etsi non provideat, sibi tamen non defutura certissime sciat; ne dum occupatur mens ad temporalia, manus praedictet aeterna*. Similiter si aliquis esset inter armatos qui defenderent, et aliqua causa arma deponeret, non tentaret Deum; si autem esset solus, videretur tentare Deum; nisi forte interiori inspiratione securus esset de divino auxilio, sicut beatus Martinus dixit: *Ego signo crucis, non clypeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus*. Similiter videtur esse Dei tentatio, si aliquis inter infideles vel homines inhospitales de necessariis victis sibi non provideret; unde dicit Glossa (Luciae xxii, super illud: *Qui habet sacculum, tollat etc.*) *In hoc nobis datur exemplum, ut nonnunquam causa instant quaedam de nostri propositi rigore sine culpa intermittere possimus*. Verbi gratia, si per inhospitales regiones iter agimus, plura vitia licet portare quam domi habeamus; et tamen in deserto aliqui sine labore manuum sustentati sunt pane divini missio, ut in vita patrum legitur; sed privilegia pauperum non faciunt legem communem.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod Apostolus laboravit cum posset de Evangelio vivere, fuit supererogationis, ut patet I ad Cor. ix; et ideo alii praedicatores non tenentur eum in hoc imitari. Sciendum tamen, quod praedicator aliquando bene faceret non accipiendo sumptus ab his quibus praedicat, sed de labore manuum vivendo; in casibus scilicet illis quibus Apostolus laborabat, ne scandalizaret eos quibus praedicabat; qui propter avaritiam dare sumptus gravabantur; et hanc causam ponit II ad Thessal. iii, 8: *Nocte ac die laborantes, ne quem vestrum gravaremus*; item ut suo exemplo illi ab otio retraherentur; unde ibidem subdit: *Non quasi nos non habuerimus potestatem,*

sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos: item ad reprimendum rapacitatem pseudo-apostolorum; unde dicit II ad Corinth. xi, 12: Quod autem facio, et faciam, ut amputem occasionem eorum qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, tales inveniantur sicut et nos. Aliquando autem, male facerent praedicatoribus, si laboribus manuum se implicarent; si scilicet per laborem a praedicatione retraherentur; unde dicit Glossa Lucae xviii: *Cavendum est praedicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedictet aeterna.* Ideo dicit Augustinus in supra dicto libro, quod Apostolus dum esset Athenis, ubi oportebat eum quotidie praedicare, non operabatur manibus; quod postea facit veniens Corinthum, ubi Judaeis praedicabat solo die sabbati. Praedicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo praedicient, sed etiam in quo studeant; cum non habeant scientiam ex infusione, sicut Apostoli, sed continuo studio. Unde dicit Gregorius in Pastoralibus (exponens illud Exodi 25: *Vectes semper erunt in circuitis, etc.*): *Vectes, inquit, semper erunt in circuitis; quia utinarium necesse est ut qui ad officium praedicationis excubant, a sacrae lectionis studio non recedant.*

Ad octavum dicendum, quod per actionem intelligitur ibi non solum opus manuale, sed omnia quae ad activam vitam pertinent. Sollicitudo autem quae exhibetur a praedicatoribus circa eos quibus praedicant, ad activam vitam pertinet.

Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducitur praeter intentionem. Glossa enim dicit, saecularia negotia esse quae fiunt causa pecuniae colligendae sine opere manuali, ut per mercationem et huiusmodi, a quibus debent servi Dei penitus abstinere.

QUODLIBETUM OCTAVUM

QUAESTIO I.

Quaestio nostra circa tria versatur. Primo circa ea quae pertinent ad naturam. Secundo circa ea quae pertinent ad culpam et gratiam. Tertio circa ea quae pertinent ad poenam vel gloriam. Circa primum quaerebatur: Primo de pertinentibus ad naturam creatam. Secundo de pertinentibus ad naturam increatam. Circa naturam increatam duo quaerebantur: 1^o an senarius numerus, secundum quem omnes creaturae dicuntur esse perfectae, sit creator, vel creatura; 2^o de rationibus quae sunt in mente divina; utrum per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis, vel ratione naturae specificae.

ARTICULUS I.

Utrum senarius praedictus sit creator. — (1 part., quaest. 44, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. I. Videtur quod senarius praedictus sit creator. Remota enim omni creatura, perfectio non remanet nisi in creatore. Sed remota omni creatura facta in operibus sex dierum, remanet perfectio in numero senario; unde dicit Augustinus, iv super Genesim ad litteram: *Itaque si ista non essent, scilicet opera sex dierum, perfectus ille esset, scilicet senarius; nisi autem ille perfectus esset, isto secundum eum perfecta non fierent.* Ergo senarius numerus est creator.

2. Sed dicebat, quod Augustinus loquitur de senario quantum ad ideam senarii, quae est in mente divina. Contra: sicut remotis omnibus creaturis, remanet perfectio in idea senarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet senarius numerus aliquam praecminentiam ad lapidem: quod tamen videtur esse contra intentionem Augustini.

3. Praeterea, illud quod est permanentius omni creatura, non est creatum, sed creator. Senarius autem numerus est permanentior caelo et terra, quae tamen videntur esse permanentissimae creaturae; unde Augustinus dicit, iv super Genesim ad litteram: *Facilius est caelum et terram transire, quae secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non suis partibus compleatur.* Ergo senarius non est creatura, sed creator.

sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos: item ad reprimendum rapacitatem pseudo-apostolorum; unde dicit II ad Corinth. xi, 12: Quod autem facio, et faciam, ut amputem occasionem eorum qui volunt occasionem, ut in quo gloriantur, tales inveniantur sicut et nos. Aliquando autem, male facerent praedicatoribus, si laboribus manuum se implicarent; si scilicet per laborem a praedicatione retraherentur; unde dicit Glossa Lucae xviii: *Cavendum est praedicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus praedictet aeterna.* Ideo dicit Augustinus in supra dicto libro, quod Apostolus dum esset Athenis, ubi oportebat eum quotidie praedicare, non operabatur manibus; quod postea facit veniens Corinthum, ubi Judaeis praedicabat solo die sabbati. Praedicatoribus enim non solum necessarium est ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo praedicient, sed etiam in quo studeant; cum non habeant scientiam ex infusione, sicut Apostoli, sed continuo studio. Unde dicit Gregorius in Pastoralibus (exponens illud Exodi 25: *Vectes semper erunt in circuitis, etc.*): *Vectes, inquit, semper erunt in circuitis; quia utinarum necesse est ut qui ad officium praedicationis excoibant, a sacrae lectionis studio non recedant.*

Ad octavum dicendum, quod per actionem intelligitur ibi non solum opus manuale, sed omnia quae ad activam vitam pertinent. Sollicitudo autem quae exhibetur a praedicatoribus circa eos quibus praedicant, ad activam vitam pertinet.

Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducit praeter intentionem. Glossa enim dicit, saecularia negotia esse quae fiunt causa pecuniae colligendae sine opere manuali, ut per mercationem et huiusmodi, a quibus debent servi Dei penitus abstinere.

QUODLIBETUM OCTAVUM

QUAESTIO I.

Quaestio nostra circa tria versatur. Primo circa ea quae pertinent ad naturam. Secundo circa ea quae pertinent ad culpam et gratiam. Tertio circa ea quae pertinent ad poenam vel gloriam. Circa primum quaerebatur: Primo de pertinentibus ad naturam creatam. Secundo de pertinentibus ad naturam increatam. Circa naturam increatam duo quaerebantur: 1^o an senarius numerus, secundum quem omnes creaturae dicuntur esse perfectae, sit creator, vel creatura; 2^o de rationibus quae sunt in mente divina; utrum per prius respiciant exemplata, scilicet creaturas, ratione suae singularitatis, vel ratione naturae specificae.

ARTICULUS I.

Utrum senarius praedictus sit creator. — (1 part., quaest. 44, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. I. Videtur quod senarius praedictus sit creator. Remota enim omni creatura, perfectio non remanet nisi in creatore. Sed remota omni creatura facta in operibus sex dierum, remanet perfectio in numero senario; unde dicit Augustinus, iv super Genesim ad litteram: *Itaque si ista non essent, scilicet opera sex dierum, perfectus ille esset, scilicet senarius; nisi autem ille perfectus esset, isto secundum eum perfecta non fierent.* Ergo senarius numerus est creator.

2. Sed dicebat, quod Augustinus loquitur de senario quantum ad ideam senarii, quae est in mente divina. Contra: sicut remotis omnibus creaturis, remanet perfectio in idea senarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet senarius numerus aliquam praecminentiam ad lapidem: quod tamen videtur esse contra intentionem Augustini.

3. Praeterea, illud quod est permanentius omni creatura, non est creatum, sed creator. Senarius autem numerus est permanentior caelo et terra, quae tamen videntur esse permanentissimae creaturae; unde Augustinus dicit, iv super Genesim ad litteram: *Facilius est caelum et terram transire, quae secundum senarium numerum fabricata sunt, quam effici posse ut senarius numerus non suis partibus compleatur.* Ergo senarius non est creatura, sed creator.

Sed contra, creatoris perfectio non consistit ex partibus, nec est in eo aliquid habens partes. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem lib.: *Invenimus senarium numerum esse perfectum ea ratione quod suis partibus complectatur.* Ergo senarius numerus non est creator, sed creatura.

Respondeo dicendum, quod, secundum Avicennam in sua *Metaphysica*, triplex est alicujus naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse suum intellectibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absolute, prout abstracti ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cujuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae.

Haec quidem trium considerationum duae semper uniter eundem ordinem servant: prior enim est consideratio alicujus naturae absolute, quam consideratio ejus secundum esse quod habet in singularibus; sed tertia consideratio naturae, quae est secundum esse quod habet in intellectu, non semper habet eundem ordinem ad alias considerationes. Consideratio enim naturae secundum esse quod habet in intellectu causam rem, praecedit alias duas considerationes. Cum enim intellectus artificialis advenit aliquam formam artificiatam, ipsa natura est forma artificiatam in se considerata, est posterior intellectus artificis; et per consequens etiam circa sensibilis, quae talem formam vel speciem habet.

Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiatam, ita se habet intellectus divinus ad omnes creaturas: unde uniuscujusque naturae causatae prima consideratio est secundum quod est in intellectu divino; secunda vero consideratio est ipsa naturae absolute; tertia secundum quod habet esse in rebus ipsis, vel in mente angelica; quarta secundum esse quod habet in intellectu nostro; et ideo Dionysius dicit, xii cap. de divinis nominibus, hunc ordinem assignans, quod primo inter omnia est ipse substantificator rerum, Deus; postea vero ipse, dona Dei, quae creaturis exhibentur, et universaliter et particulariter considerata, ut per se pulchritudinem, per se vitam, quam dicit esse donum ex Deo proveniens, id est ipsam naturam vitae, deinde ipsa participantia universaliter et particulariter considerata, quae sunt res in quibus natura esse habet. In his ergo illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et re-

motu posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competit naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso; unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius.

Possunt ergo verba Augustini intelligi de senario dupliciter. Uno modo ut per senarium numerum intelligatur ipsa natura senarii absolute, cui primo et per se competit perfectio, quae quidem est ratio perfectionis eorum quae senarium participant: unde remotis omnibus quae senario perficiuntur, adhuc perfectio naturae senarii competit; et hoc modo senarius nominatur naturam creatam. Alio modo potest intelligi senarius secundum esse quod habet in intellectu divino; et sic ejus perfectio est ratio perfectionis in creaturis inventae, quae secundum senarium sunt conditae; quibus etiam remotis, in praedicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturae in Creatore, quae est idea senarii; et est idem secundum rem quod divina essentia, ratione tantum differens.

Ad primum ergo dicendum, quod remotis omnibus creaturis quae sunt factae in senario fierum, non dicitur quod perfectio remaneat in senario numero, quasi senarius numerus aliquod esse habeat in rerum natura, nulla creatura existente; sed quia remoto omni esse creato, remanet absoluta consideratio naturae senarii, prout abstracta a quolibet esse, et sic attribuitur sibi perfectio; sicut remotis omnibus singularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribubilis humanae naturae.

Ad secundum dicendum, quod sicut in rebus creatis quaedam sunt magis communes, et quaedam magis contractae; ita etiam rationes rerum in Deo magis communium ad plura se extendunt, minus vero communium ad pauciora; et quia unitas et multitudo sunt omnibus rebus creatis communia, ideo etiam ratio idealis numeri ad omnes creaturas se extendit; unde dicit Boetius in principio *Arithmeticae*: *Omnia quaecumque a primae rerum natura constituta sunt, numerorum specie videtur esse formata.* Hoc enim fuit principale in animo conditoris. Exemplar autem lapidis, aut idea, non se extendit ad omnes creaturas; et ideo si senarius accipitur pro idea senarii quantum ad hoc, adhuc senarius erit eminentior lapide,

id est quam idea lapidis, prout scilicet ad plura se extendit; et iterum perfectio competit senario secundum naturam senarii, non autem lapidi.

Ad tertium dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod si caelum et terra transeant et ceterae creaturae, senarius remaneret secundum aliquid esse creatum; sed quia si omnes creaturae ab esse deficerent, remaneret adhuc natura senarii, prout abstracta a quolibet esse huiusmodi, quod ejus perfectioni competit; sicut etiam natura humana manebit talis quod ei competeret rationabilitas.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod quamvis in Deo non possit esse aliquid habens partes, tamen potest esse in eo ratio senarii ex partibus constituti, et ratio suarum partium.

ARTICULUS II.

Utrum ideae quae sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. — (De Ver., quaest. 3, art. 3, corp.)

Circa secundum sic proceditur. Videtur quod ideae quae sunt in mente divina, per prius respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. LXXXIII. Quaestionum, ideae sunt quaedam formae vel rationes rerum stabiles, quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriuntur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oritur vel interire potest; et omne quod oritur vel interit, solum singulare est, id est quod generatur et corrumpitur. Ergo ideae per prius respiciunt singulare.

Sed contra, cum ideae sint formae exemplares, requiritur ad rationem ideae assimilatio ideati ad ipsam. Sed ideatum, id est res creata, magis assimilatur divino exemplari secundum formam, a qua est ratio speciei, quam secundum materiam, quae est individuationis principium. Ergo ideae per prius respiciunt naturam speciei quam singularitatem individui.

Respondetur dicendum, quod, cum in mente divina sint omnium creaturarum formae exemplares, quae ideae dicuntur, sicut in mente artificis formae artificiarum; hoc tamen interest inter formas exemplares quae sunt in mente divina et in mente artificis creati: quod creatus artifex agit ex praesupposita materia; unde formae exemplares quae sunt in mente ejus, non

sunt factivae materiae, quae est individuationis principium; sed solius formae, a qua est species artificiatum; et ideo hujus formae exemplares non respiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, sed quantum ad speciem solum; formae autem exemplares intellectus divini sunt factivae totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; et ideo respiciunt creaturam non solum quantum ad naturam speciei, sed etiam quantum ad singularitatem individui: per prius tamen quantum ad naturam speciei; quod ex hoc patet.

Exemplar enim est ad cujus imitationem fit aliquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur quod ipsa assimilatio operis ad exemplar sit intenta ab agente; alias talis assimilatio casu accideret, et non secundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris, includitur intentio agentis. Ad hoc per prius exemplar respicit quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius est. Natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo; per ipsam enim duplex imperfectio perficitur; imperfectio scilicet materiae, quae est singularitatis principium; quae, cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur; et iterum imperfectio formae generalis, quae se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad formam; unde species specialissima est primo in intentione naturae, ut patet per Avicennam in primo, suae Metaph. Non enim natura intendit principaliter generare Socratem, alias, destructo Socrate, ordo et intentio naturae periret; intendit autem in Socrate generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal; alioquin quiesceret ejus actio, quando ad naturam animalis perduxisset; cum tamen in individuo generato prius completur natura animalis quam hominis, ut patet in 16 de Animalibus; non autem prius est homo quam hic homo. Unde exemplar quod est in mente divina primo naturam speciei respicit in qualibet creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est primum in intentione, est ultimum in executione. Unde, quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo, non enim homo generatur nisi per hoc quod hic homo generatur; et propter hoc etiam in definitione ideae dicitur, quod secundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam executionis, in qua singularia sunt primum.

Secundum, quod in contrarium objicitur, conceditur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad naturam creaturam; et primo de his quae pertinent ad animam humanam; secundo de his quae pertinent ad corpus. Circa primum quaeruntur duo: 1^o utrum anima accipiat species quibus cognoscit, a rebus quae sunt extra eam; 2^o quomodo caritas vel quilibet alius habitus, a non habente cognoscatur.

ARTICULUS III.

Utrum anima accipiat species a rebus quae sunt extra eam. — (1 part., quaest. 84, art. 3 et 4; de Ver., quaest. 10, art. 3; et 1, dist. 3, quaest. 3, art. 1, corp.; et ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima non accipiat species a rebus quae sunt extra eam. Dicit enim Augustinus 12 super Genesim: *Imaginem corporis non corpus in spiritu; sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili.* Non autem eam in se ipso faceret, si a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus species quibus cognoscit.

2. Praeterea, ejus solius est dimensionem a re dimensionata abstrahere cujus est dimensionem corporibus dare, quod est solius Creatoris. Sed ad hoc quod species a rebus accipitur in anima, oportet quod ab ipsa specie dimensionata separantur, quia in rebus extra animam habent esse dimensionata, non autem in anima, maxime quantum ad intellectum. Ergo anima non potest accipere species a rebus sensibilibus.

In contrarium videtur esse tota philosophorum doctrina, quae sensum a sensibilibus, imaginationem a sensu, intellectum a phantasmatibus accipere soletur.

Respondendo dicendum, quod anima humana similitudines rerum quibus cognoscit, accipit a rebus illo modo accipienti quo patiens accipit ab agente: quod non est intelligendum quasi agens infuit in patiens eandem numero speciem quam habet in se ipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum: et per hunc modum dicitur species coloris deseri a corpore colorato ad visum.

Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad in-

ducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad compleendum actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae; unde virtus animae nutritivae est principaliter agens; calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti; sicut lapis cum sursum projicitur, vel lignum cum ex eo fit scammum. Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum projicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et secundum hoc, res quae sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animae potentias: ad sensum enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter ea quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores accipiunt tantum a rebus per modum patientium, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sicut in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem; tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit, ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginatur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparatur res sicut agentia insufficientia: actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu.

Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellecta possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia; intellectus enim possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti; nullo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio.

Ad primum ergo dicendum, quod si verbum Augustini referatur ad intellectum, sic planum est quod res non faciunt sui similitudinem in intellectu possibili principaliter, sed intel-

lectus agens. Si autem referatur ad imaginationem, faciunt quidem, sed non solum; quia ipsa imaginatio cooperatur, ut dictum est. In sensu autem facit corpus sui similitudinem sufficienter et solum; sed de hoc non loquitur Augustinus, quia sensum contra spiritum dividit, sive corporalem visionem contra spirituales.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ac si illa eadem species numero quae est in rebus vel in imaginatione, postmodum fieret in intellectu: sic enim oporteret quod auferrentur ab ea dimensiones; et hoc patet esse falsum.

ARTICULUS IV.

Utrum non habens caritatem eam cognoscat per speciem. —
(1, dist. 17, quest. 1, art. 4; et 3, dist. 23, quest. 1, art. 2.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non habens caritatem, eam cognoscat per speciem. Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur vel per essentiam, vel per sui similitudinem. Sed caritas a non habente non cognoscitur per sui essentiam, quia non est essentialiter in eo. Ergo si cognoscitur a non habente, cognoscitur per sui similitudinem.

2. Praeterea, aliquis habens caritatem aliquo modo cognoscit eam se habere, ad minus per conjecturas vel per revelationem; et similiter postquam eam amisit, potest recordari se eam habuisse; quod esse non potest nisi per ejus speciem in memoria reservatam. Ergo caritas a non habente qui prius eam habuit, per sui similitudinem cognoscitur; et eadem ratione a quolibet alio non habente.

3. Praeterea, ut dicit Augustinus 10 Confess., hoc modo se habet memoria ad intelligentiam sicut reuter animalis ruminantis ad os: quia sicut id quod est in ventre animalis ruminantis rediit ad os, ita quod est in memoria rediit ad intelligentiam. Si ergo in memoria conservatur caritas per sui similitudinem, et ab intelligentia capietur per sui similitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 2 super Genesim, et habetur in Glossa, II ad Corinth. xxii, quod intellectualis visio est eorum rerum quae non habent species sibi similes, quae non sunt quod ipsae; et inter hujusmodi ponit caritatem. Ergo caritas non potest cognosci per sui similitudinem, sed solum per essentiam.

Respondedo dicendum, quod duplex est cognitio caritatis: una, qua cognoscitur quid est caritas; alia, quia caritas per-

pitur, ut cum aliquis cognoscit se habere caritatem; quod pertinet ad cognitionem *an* est. Prima quidem cognitio caritatis eodem modo competit habenti et non habenti caritatem. Nam intellectus humanus natus est rerum quidditatem comprehendere; in quibus cognoscendis naturaliter procedit sicut in cognoscendis conclusionibus complexis. Insunt enim nobis naturaliter quaedam principia prima complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem divinam; in quibus omnibus modis cognoscendis homo jatur ex principis naturaliter cognitis: vel ita quod ipsa principia cognita ad cognitionem acquirendam sufficienter admixtantibus sensu et imaginatione, sicut cum aliquam cognitionem aquirimus per inventionem vel doctrinam; vel ita quod principia praedicta ad cognitionem acquirendam non sufficienter; nihilominus tamen in hujusmodi cognoscendis principia dirigunt, in quantum inveniuntur non repugnare principis naturaliter cognitis: quod si esset, intellectus nullo modo eis assentiret, sicut non potest dissentire principis. Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principis per se notis ad cognoscendas conclusiones; et hoc vel per ea quae quis sensu percipit; sicut cum per sensibiles proprietates aliquis rei concipio illius rei quidditatem; vel per ea quae ab aliis quis audit, ut cum laicus qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere vel psallere, concipit quidditatem musicae, cum ipse praesciat quid sit ars, et quid sit canere; aut etiam per ea quae ex revelatione habentur, ut est in his quae fidei sunt. Cum enim credimus aliquid esse in nobis divinitus datum, quo affectus noster Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei, quo afficitur. De quibus etiam quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota; et sic quousque pervenimus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnibus naturaliter notae. Et quia naturalis cognitio est quaedam similitudo divinae veritatis menti nostrae impressa, secundum illud Psalm. iv, 7: *Siquantum est super nos lumen vultus tui, Domine*; ideo dicit Augustinus, 10 de Trinit., quod hujusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate.

Ipsa autem conceptio caritatis quam intellectus format modo praedicto, non est solum similitudo caritatis sicut species re-

rum in sensu vel imaginatione: quia sensus et imaginatio nunquam pertingunt ad cognoscendum naturam rei, sed solummodo accidentia, quae circumstant rem; et ideo species quae sunt in sensu vel imaginatione, non representant naturam rei, sed accidentia ejus tantum; sicut sensus representat hominem quantum ad accidentalia; sed intellectus cognoscit ipsam naturam et substantiam rei. Unde species intelligibilis est similitudo ipsius essentiae rei, et est quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse naturale, prout est in rebus; et ideo omnia quae non cadunt sub sensu et imaginatione, sed sub solo intellectu, cognoscuntur per hoc quod essentiae vel quidditates eorum sunt aliquo modo in intellectu.

Et hic est modus quo caritas cognoscitur cognitione prima tam ab habente caritatem, quam a non habente; sed secundum alium modum cognoscendi caritatem neque caritas neque aliquis habitus sive potentia percipitur a nostro intellectu, nisi per hoc quod actus percipiuntur, ut patet per Philosophum x Eth. Actus autem caritatis vel alterius habitus dicuntur ab ipsa caritate vel ab alio habitu per propriam essentiam caritatis vel alterius habitus; et per hunc modum dicitur aliquis se cognoscere habere caritatem vel alium habitum per ipsam essentiam habitus secundum esse naturale, quod habet in rerum natura, et non solum in intellectu. Sic autem nullus potest cognoscere caritatem nisi caritatem habens; quia actus caritatis et aliarum virtutum praecipue consistunt in moribus interioribus, qui non possunt esse cogniti nisi operanti, nisi quantum manifestantur ex actibus exterioribus; et sic per quandam conjecturam aliquis non habens caritatem potest percipere alium caritatem habere. Hoc autem dico supponendo quod aliquis possit scire se habere caritatem; quod tamen non puto esse verum: quia in actibus ipsius caritatis non possumus sufficienter percipere, quod sint a caritate elicti propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita.

Ad primum ergo dicendum, quod in non habente caritatem, non secundum esse naturae, sed secundum esse intelligibile, est essentia caritatis.

Ad secundum dicendum, quod postquam aliquis desinit habere caritatem secundum esse naturale, adhuc caritatis in ipso manet secundum esse intelligibile, et sic potest scire quid sit caritas. Manent etiam in memoria ejus actus caritatis quos fecit, etiam in memoria sensibili propter actus sensibiles caritatis, qui utique manent secundum sui similitudinem, acut et casta sensibilia, et ex his aliquis memoratur se habuisse caritatem.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in memoria, reddit ad intelligentiam, non ita quod eadem species numero quae

est in memoria postmodum fiat in intellectu; sed per illum modum loquendi quo phantasmata dicuntur fieri in intellectu, ut dictum est.

QUAESTIO III

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad corpus humanum; utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae.

ARTICULUS V.

Utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae. — (1, dist. 44, quaest. 1, art. 2, quaest. 4; et 2, dist. 30, quaest. 1, art. 2 corp.)

Et videtur quod non. Quis in corpore humano id quod est de veritate humanae naturae, est caro vel os secundum speciem. Sed alimentum non convertitur in id quod est secundum speciem, sed in id quod est secundum materiam, ut videtur dicere Philosophus in I de Generatione (text. com. 35). Ergo alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae.

2. Praeterea, id quod est de veritate humanae naturae, operatur quod semper in homine maneat, alias non remaneret homo idem numero. Sed illud quod generatur ex alimento, non semper manet, immo fluit et refluit; ut patet ex I de Generatione. Ergo quod generatur ex alimento, non est de veritate humanae naturae.

3. Praeterea, Augustinus dicit, quod nos fuimus in Adam dupliciter; scilicet secundum seminale rationem, et secundum corpulentam substantiam: Christus autem fuit in eo secundum corpulentam substantiam, et non secundum seminalem rationem. Id autem quod ex alimento generatur in nobis, non fuit in Adam. Ergo illud quod est de veritate corpulentae substantiae nostrae, non est ex alimento generatum.

4. Sed dicebat quod corpulenta nostra substantia fuit in Adam originaliter, et non essentialiter. — Sed contra, semen originem rei importat. Si ergo dicitur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam originaliter tantum, tunc idem erit esse secundum corpulentam substantiam et secundum seminale rationem; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur in 2 de Anima (text. com. 45): *Alimentum est potentia tale quale est illud quod nutritur.* Sed quod est potentia aliqualis, in illud converti potest. Ergo alimentum converti potest in illud quod nutritur. Sed illud

quod nutritur, est id quod est de veritate humanae naturae. Ergo alimentum convertitur in id quod est de veritate humanae naturae.

Præterea, semen ex quo fit generatio, maxime videtur ad veritatem humanae naturae pertinere. Sed semen, secundum Philosophum in 15 de Animalibus, est de superfluo alimenti. Ergo alimentum convertitur in veritatem humanae naturae.

Respondere dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet primo videre quid sit veritas humanae naturae. Veritas autem uniuscujusque rei, ut dicit Avicenna in sua Metaphys. nihil est aliud quam proprietas sui esse quod stabilitum est ei; sicut illud quod proprio habet esse auri, dicitur esse vere aurum. Unumquodque autem proprie habet esse in aliqua natura per hoc quod subsistat complete formae propriae illius naturae, a qua est esse, et ratio speciei in natura illa. Unde illud pertinet ad veritatem uniuscujusque rei quod est completivum illius rei per formam, et pertinet directe et per se ad completionem illius rei; tam enim in naturalibus quam in artificialibus inveniuntur quaedam in quibus consistit principaliter ratio rei, alia autem quae sunt ordinata ad horum conservationem et meliorationem; sicut stipes et fructus per se pertinent ad complementum arboris, unde sunt de veritate naturae ipsius; folia autem sunt quodammodo ordinata ad fructuum conservationem, et quantum ad hoc non videntur esse de veritate naturae arboris principaliter. Similiter ratio gladii consistit in ferro et acumine ejus; vagina autem est ad gladii conservationem: unde si gladius esset res naturalis, ferrum esset de veritate naturae ejus, non autem vagina. Sic autem de veritate humanae naturae esse dicimus illud quod per se pertinet ad perfectionem humanae naturae, complete participans formam speciei; illud autem non est de veritate humanae naturae in homine quod est ordinatum quodammodo ad hominis conservationem vel meliorationem quancunque.

Sciendum est ergo, quod natura humana potest dupliciter considerari; vel secundum totam speciem humanam, vel secundum esse quod habet in hoc individuo: et secundum hoc inveniuntur in praesenti quaestione tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod alimentum non convertitur in veritatem humanae naturae neque secundum speciem neque secundum individuum; dicunt enim, quod tota materia quae nata est esse sub specie humanae naturae, fuit in corpore Adae; nec aliqua alia materia potest fieri vere substantia humanae speciei; et ex illa materia ex qua corpus primi hominis constabat, fuerit aliqua pars deinde, quae quidem per multiplicationem quandam sine additione exterioris materiae augmentata est in tantum, quod pervenit usque ad perfectam et completam quantitatem

in corpore Seth: ex quo iterum aliquid decisum est in formationem corporis filii sui, et praedicto modo multiplicatum; et sic totum humanum genus multiplicatum est ex illa materia quae fuit in corpore primi hominis, sine alicujus extrinseci additione. Illud autem quod ex alimento generatur, est necessarium nobis ad conservationem illius humiditatis quae est de veritate humanae naturae; ut sollicit calor naturalis habens aliquid aliud quod consumat, scilicet humiditatem ex alimento generatam quasi accidentalem, non consumat humiditatem quae est de veritate humanae naturae; sicut aurifices opponunt plumbum argento, ut videlicet in confatorio consumatur plumbum, et argentum non consumatur ab igne. Unde in resurrectione quando veritas humanae naturae erit incomsumptibilis, alimento non indigebimus, nec resurget in nobis aliquid quod ex alimento sit generatum, sed solum id quod fuit in Adam. Sed inconveniens videtur hujusmodi positio propter duo, quantum ad praesens pertinet; quia ejusdem rationis est formam aliquid nihil amittere de materia subjecta, et nihil de novo acquirere, cujus substantiae et naturae nihil accrescit nec deperit. Constat autem quod aliqua materia quae erat substantia humanae naturae, desinit esse humanae naturae substantia, sicut patet in morte uniuscujusque hominis. Unde nisi aliqua materia de novo addeberetur humanae naturae, sequeretur quod minus esset modo id quod est de veritate naturae humanae in actu, quam tempore Adae; et sic natura speciei non perfecte salvaretur per generationem. Secundo, quia ista mutatio, quam multiplicationem dicunt, nullo modo est secundum essentiam ipsius materiae, sed solummodo secundum quantitatem, vel dimensiones ei accidentales. Non enim dicunt quod aliquid materiae de novo per essentiam creetur, vel aliunde addatur, sed quod illa eadem materia quae prius erat minor, postea fiat major. Nihil autem est aliud rarefieri et condensari, quam mutari eandem materiam de magnis dimensionibus in parvas, et e converso. Unde sequeretur secundum praedictam positionem quod illud quod est de veritate humanae naturae, semper rarefieri per continuam generationem et augmentationem, et tantum quantum sustinere non posset. Esset enim jam illud quod est de veritate humanae naturae, innumeraliter magis raris quam ignis; quod patet esse falsum.

Et ideo alia opinio dicit, quod alimentum convertitur in veritatem humanae naturae primo et principaliter secundum speciem, non autem secundum individuum, nisi secundario: dicunt enim, quod in unoquoque individuo humanae speciei illud primo et principaliter est de veritate humanae naturae quod a parentibus traxit; et hoc vocatur a Philosopho caro et os secundum speciem, quae semper manent. Sed quia illud, cum sit modi-

eum, non sufficeret ad perfectam quantitatem debitam humane nature sine additione; ideo adiungitur illud quod ex alimento generatur, non solum ad hoc quod conservetur illud quod fuit a primis parentibus acceptum, ut dicebat prima opinio; sed ad hoc quod compleatur ex huiusmodi addito perfecta quantitas; et sic illud quod ex alimento generatur, non est de veritate humane nature in hoc individuo principaliter, sed tamen secundario, in quantum est necessarium ad quantitatem debitam; et hoc nominat Philosophus carnem et os secundum materiam, quae fluit et refuit. Sed tamen ex hoc aliqua pars seminaliter transit in prolem per generationem, et efficitur principaliter de veritate humane nature in ipso, cum admixtione alicuius quod fuit principaliter de veritate humane nature in patre, ut quidam volunt; vel sine admixtione eius, ut alii dicunt, quod est magis consonum dictis Philosophi in xv de Animalibus, qui vult sperma totaliter esse de superfluo alimenti: et sic illud quod generatur ex alimento, non potest esse quod sit principaliter de veritate humane nature in ipso qui nutritur; sed potest esse de veritate humane nature principaliter in alio ejusdem speciei, sicut in filio ipsius. Et secundum hanc opinionem dicunt, quod illud quod est principaliter de veritate humane nature in utroqueque, totum in ipso resurget; non autem totum quod ex alimento generatur, sed solum quantum sufficit ad completionem quantitatis; cum propter completionem quantitatis tantummodo ad veritatem humane nature equaliter pertineat. Et haec opinio consonat sententiae Alexandri Commentatoris, qui exponit, carnem secundum speciem quam Philosophus dicit semper manere, esse illud quod a parentibus trahitur; carnem vero secundum materiam illud quod ex alimento generatur, quae fluit et refuit. Sed hanc opinionem Commentator Averroes reprobat in tractatu quem fecit super librum de Generatione. Cum enim illud quod ex alimento generatur, nutrit in quantum est potentia caro, et angeat in quantum est potentia quanta caro, ut dicitur in II de Anima, illud quod generatur ex alimento, postquam receperit speciem carnis, efficitur minus cum illo quod prius inerat, quia in fine conversum iam est simile; unde non videtur esse aliqua ratio quare calor naturalis aliquid possit consumere de illa humiditate carnis quae ex alimento generatur, et non de humiditate quae a parentibus trahitur; nec possit aliquo necessario modo illud probari. Et ideo tam illud quod est a parentibus acceptum, quam illud quod est ex alimento generatum, aequaliter se habet ad hoc quod maneat vel consumatur per calorem naturalem et ad hoc quod restauretur per nutrimentum, quod est finire et refluere; et sic aequaliter pertinet ad veritatem hu-

manae nature quod generatur ex alimento, et quod a parentibus trahitur.

Et secundum hoc est tertia opinio, quod alimentum convertitur in id quod est principaliter de veritate humane nature et quantum ad speciem et quantum ad individuum; ponit enim haec opinio, quod utrumque, scilicet et quod ex alimento generatur, et quod a parentibus trahitur, indifferenter et aequaliter forma humana perficitur, et utrumque indifferenter manet vel consumitur; manet quidem secundum speciem, consumitur autem et restauratur secundum materiam. Sicut in aliqua republica diversi homines numero ad communitatem pertinent, quibusdam morientibus, et aliis in locum eorum succedentibus; et sic non manet una respublica secundum materiam, quia sunt alii et alii homines; manet tamen una numero quantum ad speciem sive formam, propter ordinis unitatem in officiis distinctis: ita etiam in corpore humano manet caro et os et unaquaque partium eadem numero quantum ad speciem et formam quae consideratur in determinato situ et virtute et figura; non autem manet quantum ad materiam; quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius consumpta est, et alia in locum eius successit; sicut patet de igne qui continuatur secundum eandem formam et modum, per hoc quod consumptis quibusdam lignis alia supponitur quae ignem sustinet. Et secundum hanc opinionem de utroque praedictorum indifferenter, scilicet generato ex alimento et a parentibus tracto, tantum resurget, quantum est necessarium ad speciem et quantitatem debitam humani corporis. Et haec opinio mihi videtur caeteris probabilior.

Secundum ergo hanc opinionem ad primum dicendum, quod distinctio Philosophi, quae distinguit carnem secundum speciem et secundum materiam, non est sic accipienda, quod alia sit caro quae dicitur secundum speciem, scilicet a parentibus tracta, et alia quae sit secundum materiam ex alimento generata; sed una et eadem caro signata potest considerari et secundum speciem quam habet, et secundum materiam. Et quod hic sit intellectus Philosophi, patet ex hoc quod ipse dicit ibidem, quod hoc modo distinguitur caro secundum speciem et secundum materiam, sicut unumquodque habentium speciem in materia. In aliis autem habentibus speciem in materia, sicut est lapis et ferrum, et huiusmodi non habet locum prima distinctio, sed secunda, ut per se patet.

Et ideo dicendum est, quod alimentum convertitur in carnem quae est secundum speciem, id est quae habet speciem; non tamen ita quod alimentum fiat species carnis; sed fit carnis materia: ratione cuius potest dici quod convertitur in carnem quantum ad materiam, et non quantum ad speciem.

Ad secundum dicendum, quod veritas humanae naturae et cupislibet alterius rei est a specie: et ideo, cum id quod est in homine, maneat secundum speciem quamvis non maneat secundum materiam; nihilominus veritas humanae naturae manere dicitur; nec desinit esse idem homo numero propter mutationem quae est secundum materiam: quia non tota materia similiter a forma abstrahitur, ut alia tota simul formam accipiat: haec enim generatio esset et corruptio, sicut si totus ignis unum extingueretur, et alius totus accenderetur: sed aliqua pars materiae consumitur, et alia in locum ejus substituitur, quae efficitur una materia praexistens, per hoc quod ei adjungitur ad sustinendum eandem formam humani corporis: sicut si unum lignum ignis consumat, et aliud loco ejus apponatur, erit idem ignis numero.

Ad tertium dicendum, quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt: scilicet materia ex qua formatur conceptum, et iterum vis formativa quae conceptum format: quorum primum Augustinus vocat corpulentam substantiam, secundum vero seminalem rationem. Dicitur ergo secundum utrumque istorum fuisse in Adam originaliter, in quantum scilicet materia concepti preparata est per virtutem generativam matris, vis autem formativa, est in semine patris. Et utrumque istorum redeuntur in Adam sicut in primam originem, a qua humanam naturam traxerunt virtutes consequentes. Corpus autem Christi formatum fuit per virtutem Spiritus sancti activam; sed materiam ministravit mater, quae ex purissimis sanguinibus Virginis conceptus est, ut Damascenus dicit. Et ideo non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed secundum corpulentam substantiam; non tamen ita quod eadem numero quae est in nobis, et fuit in Christo, fuerit in Adam.

Et ex hoc patet responsio ad sequens.

QUAESTIO IV.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam vel gratiam. Et primo quaerebatur de his quae pertinent ad gratiam. Secundo de his quae pertinent ad culpam. Quantum ad pertinentia ad gratiam quaerebatur: Primo de his quae pertinent ad praelatos tantum. Secundo de his quae pertinent ad omnes communiter. Quantum autem ad praelatos quaerebantur duo: 1^o de electione praelatorum; utrum scilicet sit necesse semper eligere meliorem, vel sufficiat eligere bonum; 2^o de honore exhibendo praelatis; utrum scilicet mali praelati sint honorandi.

ARTICULUS VI.

Utrum necesse sit semper eligere meliorem. — (Art. 92, ad 12, et art. 130, et 84.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod necesse sit semper eligere meliorem. Dicitur enim IV Regum x, 8: *Eligite meliorem, et eum ponite super solium patris sui.* Ergo multo fortius in spiritualibus officiis meliores praeseligendi sunt.

1. Praeterea, I ad Tim. iii, super illud, *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse*, dicit Glossa: *Valis eligatur Pontifex, cujus comparatione ceteri grea dicantur.* Ergo oportet in Episcopum semper eligere meliorem.

3. Praeterea, Leo Papa dicit: *Ille qui melior est in presbyteris et diaconibus, in Episcopum eligatur.*

4. Praeterea, ille qui est propinquior, ad haereditatem possidendam debet praeferi. Sed Christo, cujus patrimonium possident clerici et praelati, est propinquior qui est melior. Ergo ad praelationes et officia ecclesiastica semper sunt meliores eligendi.

5. Praeterea, si alicui commissum esset a domino suo ut ei fidelem et idoneum ministrum quaereret, non ageret fideliter erga dominum suum, si praetermisso magis idoneo minus idoneum acciperet. Ergo multo magis peccat ille cui commissum est eligere aliquem in ministerium Dei, si non aligat meliorem.

Sed contra est quod Decretalis dicit, quod sufficit eligere bonum, nec requiritur quod melior eligatur.

Respondeo dicendum, quod aliquis homo potest dici bonus vel melior altero dupliciter. Uno modo simpliciter; et sic melior est qui in caritate est perfectior. Alio modo secundum quid; et sic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam vel ad magisterium, vel ad praelationem, vel ad aliquid hujusmodi, qui non est melior simpliciter: eo quod in singulis officiis tam spiritualibus quam corporalibus requiruntur aliqua praeter mortalem bonitatem ad hoc quod aliquis sit idoneus ad illud officium exequendum.

Dicendum est ergo, quod oportet eligere ad praelationem vel ecclesiasticum officium aliquem qui sit bonus simpliciter; quia per quodlibet peccatum mortale aliquis redditur indignus ad quodlibet spirituale exequendum: unde dicit Dionysius in epistola ad Demophilum monachum, loquens de sacerdote qui non est gratia illuminatus: *Non est iste sacerdos, sed inimicus dolosus, delusor sui ipsius, et lupo supra dominicum populum, pelle armatus ovina.* Non tamen oportet quod semper eliga-

tur ille qui est melior simpliciter; possibile est enim quod illi qui est in caritate perfectior, deficiat multa quae requiruntur ad hoc quod aliquis sit praelatus idoneus, quae in alio qui est minoris caritatis, inveniuntur: ut sunt scientia, industria, potentia, et alia huiusmodi. Unde non oportet semper eligere meliorem simpliciter, sed eum qui sit melior ad hoc officium, meliorem simpliciter, quod eum quem reputat minus idoneum ad

Si autem eligat quis eum nisi propter aliquid in ipso consideratum, tale officium, peccat. Non enim potest esse quod de duobus unus alteri praeseligatur nisi propter aliquid in ipso consideratum, illud autem quod consideratur in eo qui est minus idoneus, ad hoc quod magis idoneo praefatur, est aliqua conditio indebita movens; vel familiaritas, vel consanguinitas, vel aliquid huiusmodi; non enim potest esse aliqua conditio pertinet ad praelati idoneitatem, ex quo alter simpliciter magis idoneus reputatur; et sic indebite movet; et sic in tali electione erit ibi acceptio personarum, quae sine peccato non fit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Eliget meliorem*, intelligitur de meliori ad talem dignitatem.

Ad secundum dicendum, quod in comparatione praelati debent esse ceteri quasi grex non considerata sola sanctitate morum, sed discretionem, et strenuitate, et aliis huiusmodi, quae in pastore exiguntur ad regendum.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ille qui eligitur in praelatum, non eligitur quasi ad haereditatem possidendam; quia haereditas Christianorum non est in terra, sed est in caelo, scilicet ipse Deus; secundum illud Psal. xv, 5: *Dominus pars haereditatis meae*. Eligitur autem velut dispensator in familia domini aliquis secundum illud I Corinth. vi, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*. Dispensator autem non semper eligitur qui est propinquior, sed qui est magis idoneus.

Ad quintum dicendum, quod similiter etiam contingeret in promotione servi alienius domini temporalis quod non oportet quaerere hominem meliorem simpliciter, sed meliorem ad servendum.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Decretalis intelligenda est quantum ad hoc quod non semper oportet eligere meliorem simpliciter, sed sufficit eligere bonum. Vel dicendum, quod non loquitur quantum ad forum conscientiae, sed quantum ad forum contentiosum, in quo non reprobat electio ex hoc quod potest aliquis alius magis idoneus inveniri, dummodo ille qui eligitur, idoneus sit; alias omnia electio calumniam pateretur.

ARTICULUS VII.

Utrum malis praelatis sit exhibendus honor. — (2-2, quaest. 63, art. 3, et quaest. 104, art. 1, ad 2; et 3, distinct. 9, quaest. 2, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malis praelatis non sit exhibendus honor. Sicut enim dicit Boetius in libro de Consolatione, *non possumus ob honores reverendus iudicare quod ipsis honoribus reputamus indignos*. Sed mali praelati non sunt honoribus digni. Ergo non possunt iudicari esse reverendi a suis subditis.

2. Praeterea, honor non debetur praelatis malis ratione praelationis. Cum ergo sunt praelatione indigni, sunt etiam per consequens indigni ad honores, et alia omnia quae sunt praelationis propria.

Sed contra est quod dicitur Exod. xx, 12: *Honora patrem tuum*; Glossa, *id est praelatum*. Cum ergo indefinite loquatur, videtur quod omnes praelati tam boni quam mali sint honorandi.

Respondetur dicendum, quod in praelato duo possumus considerare; scilicet personam propriam, et dignitatem, secundum quam est quaedam persona publica. Si ergo praelatus sit malus ratione personae suae, non est honorandus; quia cum honor sit reverentia alicui exhibita in testimonium virtutis, falsum testimonium de eo proferret, si quis eum obtentu propriae personae honoraret; contra illud quod dicitur Exod. xx, 16: *Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*. Sed in quantum est persona publica, sic gerit typum et locum non sui ipsius, sed alterius, scilicet Christi, in Ecclesia, vel republica, ut dominus in saecularibus dignitatibus; et sic valor ejus non computatur secundum personam, sed secundum eum cuius loco praesidet; sicut est de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centum marcarum, cum in se nihil valeat, ut dicitur Prov. xxvi, 8: *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem*. Mercurius enim dicebatur deus laetocinii et mercationis. Et ita est ei honor exhibendus non propter se, sed propter eum cuius locum obtinet, sicut adoratio imaginis refertur ad prototypum, ut dicit Damascenus. Unde et malus praelatus idolo comparatur. Zach. xi, 17: *O pastor, et idolum, derelinquens gregem*.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Boetii est dicere, quod mali homines non iudicantur ut reverendi in propriis per-

sonis, quamvis eis exhibeamus honores propter officia in quibus sunt constituti.

Ad secundum dicendum, quod malus praelatus et indignus est praelatione et honoribus qui praelato debentur; sed ille cuius vicem gerit, dignus est ut ejus vicario talis honor exhibeatur; sicut beata Virgo digna est ut ejus imaginem depictam in pariete reversemur, quamvis tali reverentia ipsa imago digna non sit.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes, et quae conveniunt omni statui; et circa hoc quaerebantur tria: 1^o de orationibus; utrum oratio tantum valeat facta pro alio sicut facta pro se; 2^o de suffragiis; utrum magis prosint pauperi magis digno, quam diviti pro quo specialiter fiunt; 3^o de votis; utrum votum simplex dirimat matrimonium contractum.

ARTICULUS VIII.

Utrum oratio plus valeat pro se facta quam pro alio.

(4, dist. 45, quaest. 2, art. 1, quaest. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio plus valeat pro se facta quam pro alio. Ita enim dicitur in quadam Glossa, quod speciales orationes plus valent. Sed illa est maxime specialis qua quis pro se orat. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

2. Praeterea, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima, oratio nihil aliud est quam devotio mentis in Deum. Sed magis devote aliquis orat pro se quam pro alio. Ergo plus valet oratio pro se facta quam pro alio.

3. Sed contra, oratio tanto amplius valet quanto magis est devota. Sed quandoque quis devotius orat pro alio, quam pro se ipso. Ergo plus valet oratio pro alio quam pro se ipso.

Respondeo dicendum, quod duplex est valor orationis. Unus qui est orationis proprius, secundum quem dicitur valere oratio ad impetrandum illud quod petitur; sicut oratio Petri valuit ad suscitationem Thabithae. Alius valor est communis orationi et aliis operibus virtutum, secundum quod oratio valere dicitur ad merendum aliquid ipsi oranti prout caritate informatur; sicut oratio Petri qua suscitationem Thabithae impetravit, fuit meritoria Petro vitae aeternae, in quantum erat actus caritate informatus. Loquendo ergo de primo valore, ceteris paribus,

plus valet oratio facta pro se quam pro alio; quia efficacia orationis in impetrando potest amittere suum effectum, in quo pro alio fit, ex aliquo impedimento quod invenitur in eo pro quo oratur. Unde una de conditionibus orationis quae faciunt eam efficacem ad impetrandum, est ut aliquis pro se oret. Quantum autem ad secundum valorem oratio magis valet quae ex majori caritate procedit, sive pro se, sive pro alio fiat. Si autem de interiori caritate per exteriora opera debeat judicari, tunc ista comparatio potest dupliciter intelligi. Uno modo ut aliquis ita oret pro alio, quod etiam pro se ipso; et tunc majoris meriti est pro alio orare et pro se ipso quam pro se tantum: majoris enim meriti est amicum benevolentem et beneficium esse sibi et alii quam sibi tantum. Alio modo potest intelligi, ut aliquis oret pro alio, et non pro se; et sic ostenderetur esse alteri benevolens magis quam sibi; et ita peccaret in ordine caritatis magis alium quam se diligens; et hoc modo intelligendo comparationem, melius est orare pro se quam pro alio.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non est ad propositum; quia specialis oratio dicitur in Glossa illa, pro quocumque specialiter fiat, sive pro se sive pro alio.

Ad secundum dicendum, quod licet ut pluries homo pro se ipso devotius oret, tamen quandoque devotius pro alio; et ita secundum hoc non potest sumi universale iudicium, quae oratio plus valet.

Similiter dicendum ad tertium in contrarium.

ARTICULUS IX.

Utrum suffragia magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt. — (4, dist. 47, quaest. 2, art. 1.)

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia Ecclesiae specialiter facta pro aliquo divite, aequaliter valeant pauperi pro quo non fiunt, si sit aequalis meriti. Ut enim dicit Augustinus, huiusmodi suffragia tantum valent unicuique post mortem, quantum meruit vivens ut sibi prodesset. Sed praedicti duo aequaliter meruerunt. Ergo aequaliter eis praedicta suffragia prosunt.

2. Praeterea, passio Christi semper plus prodest ei qui majoris est meriti. Sed Missa, quae est praecipuum suffragiorum, est memoria passionis dominicae. Ergo aequaliter prosunt eis qui sunt aequalis meriti.

1. Contra, Deus accipit hujusmodi suffragia secundum intentionem facientis. Sed faciens intendit quod plus prosint diviti pro quo facit. Ergo ei plus prosunt.

2. Præterea, non est dicendum quod frustretur pia intentio eorum qui pro suis caris specialia suffragia faciunt. Frustraretur autem, si eis specialius non prodesse. Ergo magis prosunt eis pro quibus fiunt.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod suffragia Ecclesiae specialiter pro aliquo facta, valent omnibus qui sunt in purgatorio; aequaliter quidem his qui sunt aequalis meriti, plus vero his qui sunt majoris meriti, minus his qui sunt minoris; sicut candela accensa pro aliquo divite in aliqua domo, ubi sunt multi alii, aequaliter prodest aliis qui sunt aequalis visus, plus vero his qui sunt majoris, minus his qui sunt minoris; quamvis sit diviti magis ad quemdam honorem præ aliis; et sicut etiam lectio quae legitur specialiter pro aliquo clerico, multis simul audientibus, aequaliter valet his qui sunt aequalis capacitatis, plus his qui sunt majoris, minus vero his qui minoris. Alii vero dicunt, quod suffragia plus valent his pro quibus specialiter fiunt. Utraque autem opinio secundum aliquid vera est.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod opera unius non valent alteri quantum ad præmium essentiale, quia sic unusquisque ex propriis actibus judicatur; sed solum quantum ad aliquod accidentale gaudium, vel quantum ad remissionem aliqujus poenae temporalis; et sic suffragia vivorum possunt prodesse defunctis. Hujusmodi autem communicatio operum contingit dupliciter. Uno modo ex unione caritatis, qua omnes Christi fideles efficiuntur unum corpus; et sic actus unius quodammodo redundat in jumentum alterius, sicut etiam in membris nostris corporalibus videmus; et sic juvat aliquis ex actu alterius, in quantum quilibet existens in caritate, gaudet de quolibet bono opere; et quanto est majoris caritatis, tanto amplius gaudet, sive sit in purgatorio, sive in paradiso, sive etiam in mundo. Et quantum ad hoc est vera prima opinio. Alio modo actus unius fit communis alteri per intentionem facientis, quia facit pro illo vel vice illius; quod valet præcipue in debitis solvendis; et sic suffragia Ecclesiae valent defunctis, in quantum vivus solvit Deo satisfactionem quam mortuus solvere tenebatur; et sic valet suffragia sequitur intentionem facientis. Et quantum ad hoc secunda opinio vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum illud de quo loquitur Augustinus est meritum conditionatum; meretur enim aliquis vivens ut sibi suffragia post mortem valeant, si pro eo

fiant; quae quidem conditio extat in uno, et non extat in alio; et ideo non aequaliter prosunt utrique.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit exhibitae pro omnibus; sacrificium autem Missae specialiter pro aliquibus offertur; et ideo non est simile.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS X.

Utrum votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum. — (Art. 205, corp.; et 4, dist. 30, quaest. 2, art. 1, quaest. 2, ad 1.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum. Si enim aliquis det alicui quod prius alteri dederat, secunda ratio nulla est. Sed ille qui emittit simplex votum continentiae, dat corpus suum Deo. Ergo, cum postea contrahendo matrimonium det corpus suum uxori, contractus iste matrimonii nihil valere videtur etc.

Sed contra est quod Decretalis dicit, quod votum simplex matrimonium impedit contrahendum, sed non dirimat contractum.

Respondeo dicendum, quod votum simplex non dirimit matrimonium contractum, sed solum solemne; cuius ratio patet, si differentia utriusque voti inspicatur. In voto enim simplici est sola promissio, qua quis promittit Deo se continentiam servaturum; ex sola autem promissione non transfertur dominium; unde si aliquis promittat rem aliquam alicui, et postea det eandem alteri, hujusmodi donatio non potest rescindi per priorem promissionem, quamvis male faciat dando; et sic ille qui emisit votum simplex continentiae, potest postmodum corpus suum tradere uxori; et quamvis peccet hoc faciendo, tamen matrimonium non dirimitur propter votum praecedens. In voto autem solemnem est simul promissio et collatio: tunc enim est votum solemne, quando simul aliquis cum voto consecratur Deo, et ponitur in aliquo statu sanctitatis vel per susceptionem Ordinis, vel per professionem caritae regulae; et sic non potest ulterius corpus suum tradere uxori; et si tradit, contractus nullus est. Et sic matrimonium dirimitur per votum solemne, non autem per simplex.

Ratio autem in contrarium adducta falsum supponit; scilicet quod per votum simplex aliquis det corpus suum Deo: non enim dat, sed promittit.

QUAESTIO VI.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam: et circa hoc quaerebantur quinque: 1^o utrum peccet qui ad Ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio praebendam acceperit ut Deo serviret; 2^o utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti; 3^o utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate praebendarum; 4^o utrum mendacium semper sit peccatum; 5^o utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

ARTICULUS XI.

Utrum ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. — (4. dist. 25, quaest. 3, art. 2, quaest. 1, ad 4, et art. 92, corp. su.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. Ipse enim videtur ponere obsequium divinum, quod est inestimabile, sub pretio rei temporalis. Ergo committit simoniam; et ita videtur quod mortaliter peccet.

Sed contra, ille qui fecit votum bona intentione, si postmodum in prosecutione voti mutetur voluntas ejus, ut invitus faciat quod volens promisit, non evacuat meritum voti, ut videtur Anselmus dicere in libro de Similitudinibus. Ergo, eadem ratione, qui accipit praebendam ut Deo serviat, non peccabit, quamvis postea mutetur ejus intentio.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis notandum est, quod aliquis actus dicitur esse spiritualis dupliciter. Uno modo ex parte principii; esse scilicet actus competit alicui personae propter aliquid spirituale quod in ipso est; sicut Episcopo consecrare basilicas, et diacono legere Evangelium; et in talibus actibus committitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere. Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum, sicut docere liberales artes; quarum veritas spiritualis est; sed hujusmodi doctrina non competit alicui propter aliquod spirituale officium, cum etiam gentilibus liceat hujusmodi artes docere; et in his actibus committitur simonia, si vendatur finis, qui spiritualis est, scilicet ipsa veritas, non autem si aliquis sua opera loeat. Celebrare ergo divinum officium in Ecclesia, est actus spiritualis primo modo, competit enim alicui

ex hoc quod est clericus; et ideo simoniam committit qui hujusmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione pretium accipitur quasi finis. Et ideo in praedicto casu distinguendum est. Si enim hujusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad hujusmodi autem distributiones respicit secundario, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam sustentationem; constat quod non vendit actum spirituales, et ita simoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio distributionum non erit causa quare ad Ecclesiam vadat, sed proprie hujusmodi determinatio quare rursus vadat et non alia vice.

Et sic patet responsio ad primum; quia non ponit impraeiabile sub pretio.

Ad illud vero quod contra obijcitur, dicendum, quod tunc in voto non evacuat meritum voti, quando intentio votantis fertur super illicitum; ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, si non vovisset. Si autem feratur directe super illicitum, tunc evacuat meritum voti; ut cum aliquis vult absolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad Ecclesiam pro pecunia sicut pro fine principali habet voluntatem delatam super illicitum, et ideo peccat.

ARTICULUS XII.

Utrum ille qui non dat pauperi petenti si habeat de superfluo, peccet. — (Art. 133; et 2-2, quaest. 34, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet. Facere enim elemosynam de superfluo est in praeepto. Lucae xi, 41: *Veruntamen si quid superest date elemosynam.* Ergo peccat, si petenti non tribuat.

2. Praeterea, aliquis tenetur inquirere de his quae sunt necessaria ad salutem, ut aliquis subveniat existenti in extrema necessitate. Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper sit in extrema necessitate, vel statim ei dare.

In contrarium est, quia sic videtur quod omnes essent damnati.

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est. Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personae, quod tenetur pauperibus erogare; aut videt in paupere petente evidentiam signa extremae necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et

QUAESTIO VI.

Deinde quaerebatur de his quae pertinent ad culpam: et circa hoc quaerebantur quinque: 1^o utrum peccet qui ad Ecclesiam vadit propter distributiones, qui alias non iret, quamvis a principio praebendam acceperit ut Deo serviret; 2^o utrum aliquis habens de superfluo, peccet, si non det pauperi petenti; 3^o utrum quando sunt diversae opiniones de aliquo facto, ille qui sequitur minus tutam, peccet, sicut de pluralitate praebendarum; 4^o utrum mendacium semper sit peccatum; 5^o utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

ARTICULUS XI.

Utrum ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. — (4, dist. 25, quaest. 3, art. 2, quaest. 1, ad 4, et art. 92, corp. su.)

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones, alias non iturus, peccet. Ipse enim videtur ponere obsequium divinum, quod est inestimabile, sub pretio rei temporalis. Ergo committit simoniam; et ita videtur quod mortaliter peccet.

Sed contra, ille qui fecit votum bona intentione, si postmodum in prosecutione voti mutetur voluntas ejus, ut invitus faciat quod volens promisit, non evacuat meritum voti, ut videtur Anselmus dicere in libro de Similitudinibus. Ergo, eadem ratione, qui accipit praebendam ut Deo serviat, non peccabit, quamvis postea mutetur ejus intentio.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus questionis notandum est, quod aliquis actus dicitur esse spiritualis dupliciter. Uno modo ex parte principii, quod scilicet actus competit alicui personae propter aliquid spirituale quod in ipso est; sicut Episcopo consecrare basilicas, et diacono legere Evangelium; et in talibus actibus committitur simonia, si aliquis intendat suum actum vendere. Alio modo est aliquis actus spiritualis non ex parte principii, sed ex parte finis tantum, sicut docere liberales artes; quarum veritas spiritualis est; sed hujusmodi doctrina non competit alicui propter aliquod spirituale officium, cum etiam gentilibus liceat hujusmodi artes docere; et in his actibus committitur simonia, si vendatur finis, qui spiritualis est, scilicet ipsa veritas, non autem si aliquis sua opera loeat. Celebrare ergo divinum officium in Ecclesia, est actus spiritualis primo modo, competit enim alicui

ex hoc quod est clericus; et ideo simoniam committit qui hujusmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione pretium accipitur quasi finis. Et ideo in praedicto casu distinguendum est. Si enim hujusmodi distributiones recipit quasi finem sui operis principaliter intentum, simoniam committit, et ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad hujusmodi autem distributiones respicit secundario, non quasi in finem, sed sicut in id quod est necessarium ad suam sustentationem; constat quod non vendit actum spirituales, et ita simoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio distributionum non erit causa quare ad Ecclesiam vadat, sed proprie hujusmodi determinatio quare rursus vadat et non alia vice.

Et sic patet responsio ad primum; quia non ponit impraescribibile sub pretio.

Ad illud vero quod contra objicitur, dicendum, quod tunc in voto non evacuat meritum voti, quando intentio votantis fertur super illicitum; ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, si non vovisset. Si autem feratur directe super illicitum, tunc evacuat meritum voti; ut cum aliquis vult absolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad Ecclesiam pro pecunia sicut pro fine principali habet voluntatem delatam super illicitum, et ideo peccat.

ARTICULUS XII.

Utrum ille qui non dat pauperi petenti si habeat de superfluo, peccet. — (Art. 133; et 2-2, quaest. 34, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, si habeat de superfluo, peccet. Facere enim elemosinam de superfluo est in praeepto. Lucae xi, 41: *Veruntamen si quid superest date elemosinam.* Ergo peccat, si petenti non tribuat.

2. Praeterea, aliquis tenetur inquirere de his quae sunt necessaria ad salutem, ut aliquis subveniat existenti in extrema necessitate. Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper sit in extrema necessitate, vel statim ei dare.

In contrarium est, quia sic videtur quod omnes essent damnati.

Respondeo dicendum, quod circa hoc distinguendum est. Supposito enim quod aliquis habeat de superfluo et respectu individui et respectu personae, quod tenetur pauperibus erogare; aut videt in paupere petente evidentiam signa extremae necessitatis, aut non. Si videt, certum est quod tenetur dare, et

peccat non dando; in hoc enim casu loquitur Ambrosius: *Peccat fame morientem: si non paveris, occidisti*. Si vero non appareat; tunc non tenetur dare pauperi petenti; quia quamvis tenetur dare superfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare; sed tenetur distribuere secundum quod sibi visum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere; quia hoc esset nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret; et praecipue, cum ad eum qui necessitatem patitur, pertinet ut necessitatem suam exponat.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ALERE FLAMMAM VERITATIS. ARTICULUS XIII.

Utrum ille qui habet plures praebendas peccet.

Circa tertium sic proceditur. Videtur quod ille qui habet plures praebendas, peccet ex hoc ipso quod opiniones magistrorum sunt in contrarium. Quicumque enim committit se discrimini in his quae sunt ad salutem, peccat. Sed iste committit se discrimini, ut videtur, cum faciat contra multorum peritorum sententiam. Ergo videtur quod peccet.

Sed contra, potest esse quod in tali casu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures praebendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum. Ergo videtur quod sine peccato possit plures praebendas habere.

Respondendo dicendum, quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur: alio modo, faciendo contra conscientiam, etiam non sit contra legem; ut si conscientia dicat alicui, quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum; nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam; et similiter quod est contra conscientiam est malum, quamvis non sit contra legem. Quod autem nec contra conscientiam nec contra legem est, non potest esse peccatum.

Dicendum est ergo, quod quando duae sunt opiniones contrariae de eodem, oportet esse alteram veram et alteram falsam. Ant ergo ille qui facit contra opinionem magistrorum, utpote habendo plures praebendas, facit contra veram opinionem; et sic, cum faciat contra legem Dei, non excusatur a peccato, quamvis non faciat contra conscientiam; sic enim con-

tra legem Dei facit. Aut illa opinio non est vera, sed magis, contraria, quam iste sequitur, ita quod vere licet habere plures praebendas; et tunc distinguendum est quia, aut talis habet conscientiam de contrario, et sic iterum peccat contra conscientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conscientiam de contrario, seu certitudinem, sed tamen in quadam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum; et sic si manente tali dubitatione plures praebendas habet, periculo se committit, et sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale quam propriam salutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini, nec peccat.

Unde patet solutio ad objecta.

ARTICULUS XIV.

Utrum omne mendacium sit peccatum. — (Art. 192; et 1-2, quaest. 69, art. 1 et 2, et quaest. 110, art. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Majus enim peccatum est homicidium quam mendacium. Sed homicidium potest licite fieri, ut cum iudex occidit latronem. Ergo et mendacium.

2. Praeterea, in sacra Scriptura quidam laudantur, qui tamen mentiti esse intelliguntur, ut obstetrices, Jacob, et Judith. Ergo mendacium non semper est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus determinat in lib. de Mendacio.

Respondendo dicendum, quod quocumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inseparabiliter annexam, nunquam potest bene fieri; quia ipsa inordinatio est aliquid superfluum vel diminutum, et ita non potest in tali actu medium accipi, in quo virtus consistit, ut patet per Philosophum in vi Ethic. Hujusmodi autem actus est mendacium. Ad hoc enim inventa sunt verba vel voces, ut sint signa intellectuum; ut dicitur in I Perih. et ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, est ibi inordinatio per abusum vocis. Et ideo concedimus quod mendacium semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium semper est peccatum, quia inordinationem habet inseparabiliter annexam; homicidium enim plus importat quam occisio hominis; composita enim nomina frequenter plus importat quam componentia; importat enim homicidium occisionem hominis indebitam; et

ideo homicidium nunquam est licitum, quamvis occidere hominem aliquando liceat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit lib. de Mendacio, et habetur in Glossa super illud Psalm. v: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura. Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod menti sint; vel si aliqui dixerunt quae mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus sancti conceperunt, mendacia non sunt. Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; et sic in aliquibus mendacium fuisse legitur, maxime officiosum, sicut patet de obstetricibus. Non enim commendantur quia mentitae sunt, sed propter misericordiam ex qua in mendacium inciderunt; et sic apparet in eis quaedam indoles, id est profectus virtutis, non autem perfectio.

ARTICULUS XV.

Utrum oporteat quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. — (1-2, quaest. 114, art. 10, ad 2; et 2-2, quaest. 11, art. 3, ad 2.)

Circa quintum sic proceditur. Videtur quod non oportet quod si aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut habetur in Glossa in princ. Hierem. Sed si aliquis intendat peccare venialiter, non sequitur quod propter hoc peccet venialiter. Ergo nec oportet quod qui intendit peccare mortaliter, quod propter hoc peccet mortaliter.

Sed contra, quicumque intendit peccare mortaliter, facit contra conscientiam. Sed omnis talis peccat mortaliter. Ergo etc.

Respondet dicendum, quod improprie dicitur quod aliquis intendat peccare mortaliter aut venialiter; malum enim est praeter intentionem et voluntatem, ut dicit Dionysius, iv cap. de divin. Nomin. Sed quod aliquis intendit facere aliquid quod credit esse mortale peccatum, ex hoc dicitur quod intendit peccare mortaliter. Praedicta ergo quaestio nihil aliud quaerit nisi quare aliquis credens esse peccatum mortale quod facit, peccet mortaliter: non autem est necesse quod sit veniale, si credat veniale esse; ut si fornicationem credat esse veniale peccatum. Cujus quaestionis de facili patet solutio: quia, cum conscientia etiam erronea habeat vim ligandi, ex hoc ipso quod contra conscientiam facit, mortaliter peccat. Error autem conscientiae quandoque habet vim absolventi sive excusandi;

quando scilicet procedit ex ignorantia ejus quod quis scire non potest, vel scire non tenetur; et in tali casu, quamvis factum de se sit mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; sicut si aliquis intendere accedere ad uxorem suam causa delectationis, et ita tenderet peccare venialiter, si alia ei supponeretur, eo nesciente, nihilominus venialiter peccaret. Quandoque vero error conscientiae non habet vim absolventi vel excusandi; quando scilicet ipse error peccatum est, ut cum procedit ex ignorantia ejus quod quis scire tenetur et potest; sicut si crederet fornicationem simplicem esse peccatum veniale; et tunc, quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, sed mortaliter.

Et sic patet responsio ad objecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad poenam et gloriam. Et primo de his quae pertinent ad poenam. Secundo de his quae pertinent ad gloriam. Circa poenam autem quaerebatur: primo de poena spirituali; secundo de poena corporali damnatorum. Circa primum duo quaerebantur: 1^o utrum damnati videant gloriam sanctorum post diem iudicii; 2^o utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.

ARTICULUS XVI.

Utrum damnati post diem iudicii videant gloriam sanctorum. — (4, dist. 50, quaest. 2, art. 2, quaest. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati post diem iudicii videant gloriam sanctorum. Sicut enim se habet gloria ad miseriam, ita miseria ad gloriam. Sed de perfectione gloriae sanctorum est ut videant miseriam damnatorum, ut habetur Isaiae ult. 24. *Egredientur, et videbunt cadavera impiorum*. Ergo et de perfectione miseriae damnatorum est ut videant gloriam sanctorum; et sic post diem iudicii, quando in miseria perfecta erunt, videbunt gloriam sanctorum.

2. Praeterea, post diem iudicii nulla afflictio a damnatis subtrahetur. Sed nunc affliguntur damnati de hoc quod vident gloriam sanctorum, secundum illud Isai. xxvi, 2. *Videant et confundantur zelantes populi*. Ergo et post diem iudicii gloriam sanctorum videbunt.

Sed contra, omnis delectationis materia damnatis post diem iudicii subtrahetur. Sed videre sanctorum gloriam est quaedam materia delectationis. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod videre gloriam beatorum dupliciter contingit. Uno modo ut capiatur quid sit ipsa gloria, et qualis et quanta; et sic nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria: superat enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea: hoc enim est manna absconditum, et nomen novum scriptum in calculo, quod nemo novit nisi qui accipit, ut habetur Apocal. II. Alio modo contingit videre gloriam beatorum, ut videantur ipsi beati esse in quadam gloria inenarrabili et excedente intellectu; et sic damnati ante diem iudicii vident gloriam sanctorum, non autem post diem iudicii: quia tunc erunt penitus a sanctorum consortio alienati, ut qui ad summum iam miseriae pervenerunt, et ideo nec etiam sanctorum consortio digni habentur: nam videns aliquod consortium habet cum eo quod videt.

Ad primum ergo dicendum, quod videre miseriam damnatorum omnino erit sanctis ad gloriam; gaudebunt enim de justitia Dei, et de sua evasione; secundum illud Psalm. LVII, 2. *Laetabitur justus cum viderit vindictam*. Sed videre sanctorum gloriam aliquid perfectionis importat, qua post diem iudicii damnati privabuntur.

Ad secundum dicendum, quod damnati in inferno existentes post diem iudicii memores erant gloriae sanctorum, quam ante iudicium et in iudicio viderunt; et sic cognoscent eos esse in maxima gloria, quamvis non videant ipsos beatos, nec eorum gloriam; et ita invidia torquebuntur; et sic afflictio quae est in eis nunc ex tali visione, manebit visione sublata: de quo etiam magis dolebunt videntes se etiam visionis sanctorum indignos reputatos.

Ad illud quod contra obicitur, dicendum, quod videre sanctorum gloriam non est materia delectationis nisi secundum primum modum visionis videatur; qualiter a damnatis nunquam videtur: secundo autem modo videre, et non habere, est magis afflictionis causa propter invidiam.

ARTICULUS XVII.

Utrum damnati vellent suos propinquos esse damnatos.
(4. dist. 50. quest. 2. art. 1. quest. 4.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod damnati non vellent suos propinquos esse damnatos. Dicitur enim Luc. XVI, quod dives in inferno damnatus petebat Lazarum mitti ad fratres suos, ut testaretur illis ne venirent in locum tormentorum. Petitio autem est voluntatis designatio. Ergo damnati non volunt suos propinquos damnari.

Sed contra est quod Isai. xiv, super illud, *Surrexerunt de solis suis*, dicit Glossa, *solatium est damnatis socios habere suae poenae*. Ergo ipsi vellent omnes esse damnatos.

Respondeo dicendum, quod vitia spiritualia in damnatis continuantur; quod significatur Ezech. xxxii, 27, ubi dicitur de impiis: quod cum *armis suis ad infernum descendunt*; et ideo in eis perfecta invidia est, ad quam pertinet dolere de bono alterius quod ipse non habet; et sic etiam vellet omnes pati malum quod ipse patitur: liberari enim a malo, quoddam bonum est. Quae quidem invidia in aliquibus etiam in hac vita tantum invalescit, ut suis propinquis etiam invident de bonis quae non habent ipsi. Unde multo amplius damnati, invidia stimulante, velent, suos propinquos cum omnibus aliis esse damnatos; et dolebunt, si sciant aliquos esse salvatos. Sed tamen si non omnes debent damnari, sed aliqui servari, magis velent suos propinquos quam alios a damnatione liberari; quia in hoc etiam invidia torquebuntur, si videant salvari alios, et suos damnari; et per hunc modum dives damnatus volebat suorum damnationem.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaerebatur de poena corporali damnatorum; utrum scilicet sit ibi tantum poena ignis, vel etiam poena aquae.

ARTICULUS XVIII.

Utrum in inferno sit tantum poena ignis, vel etiam poena aquae. — (4. dist. 1. quest. 2. art. 3. quest. 1; 3. cont. Gent. cap. 145; et 1. part., quest. 10, art. 3, ad 2; et 2-2. quest. 67, art. 4, ad 2.)

Et videtur, quod sic, per illud Job xxiv, 19, de impiis: *Transibunt ab aquis nivium ad calorem nimum*.

Sed contra, omnis delectatio et refrigerium damnatis auferitur. Sed non potest esse sine quadam refrigerio, quod aliquis afflictus calore ad frigus aquae transeat, vel e converso. Ergo talis poenarum alternatio non erit in damnatis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Basilius exponens illud Psalm. xxviii, *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, in fine mundi ignis dividetur, et alia elementa; et quicquid est in eis pulchrum et clarum remanebit superius ad gloriam beatorum; quod vero est in eis faeculentum et poenosum, de-

scendit in infernum ad poenam damnatorum; et ita fore totius creaturæ in infernum colligetur, et erit damnatis ad poenam, et non solum patientur poenam ignis. Justam est enim ut qui Creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur; unde dicitur Sap. 7, 21, quod orbis terrarum pugnabit pro illo contra insensatos.

Ad illud autem quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ex hujusmodi varietate poenarum nullum erit in damnatis refrigerium. Ignis enim et aqua et hujusmodi non agent in corpora damnatorum actione naturæ, ita quod relinquunt suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse naturæ, sicut ignis relinquit calorem in lignis quæ fecit esse calida; alioquin, cum contraria non possint esse simul in eodem, opereretur corpora damnatorum suas qualitates perdere; et sic transmutata natura organorum, fieret poena minus sensibilis: sed egunt in corpora damnatorum actione spirituali, imprimendo scilicet suas qualitates in corporibus damnatorum secundum esse spirituale, per modum quo species colorata est in aere, vel etiam in pupilla, non ita quod fiant colorata. Unde corpora damnatorum sentiant afflictionem ignis sine hoc quod convertantur in naturam ignis; et ideo varietas poenarum non faciet eis aliquid refrigerium. Refrigerium enim nunc ex alteratione poenarum proveniens causatur ex transmutatione naturæ; in quantum per frigus aquæ superfuitas calefactione remittitur, et sic ad medium venit, quod est delectabile.

QUAESTIO IX.

Deinde quaerebatur de gloria beatorum: et circa hoc quaeruntur duo: 1^o utrum beatitudo sanctorum per prius consistat in intellectu quam in affectu, vel e converso; 2^o utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Christi, quam ejus Divinitatem.

ARTICULUS XIX.

Utrum beatitudo sanctorum præcipue consistat in intellectu. — (4, dist. 49, quaest. 1, art. 1, quaest. 2; et 1-2, quaest. 3, art. 4; et 3 cont. Gent., cap. 26.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sanctorum præcipue consistat in intellectu. Sicut enim dicit Augustinus x Confess., beatitudo est gaudium de veritate. Sed veritas pertinet principaliter ad intellectum. Ergo et beatitudo.

2. Præterea, Joan. xvii, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Cognitio autem ad intellectum pertinet. Ergo et vita aeterna, sive beatitudo.

3. Præterea, Augustinus dicit, I de Trinit., quod *cisio est tota merces.* Merces autem est beatitudo. Ergo pertinet principaliter ad visionem intellectus.

Sed contra, præmium respondet merito. Sed meritum principaliter consistit in voluntate. Ergo et beatitudo, quæ est præmium.

Respondeo dicendum, quod felicitas sive beatitudo in operatione consistit, et non in habitu, ut Philosophus protat in 1 Ethic.; unde beatitudo hominis potest comparari ad aliquam potentiam animæ dupliciter. Uno modo sicut objectum potentiae; et sic beatitudo præcipue comparatur ad voluntatem; nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, et summum bonum ipsius. Finis autem et bonum sunt objectum voluntatis. Alio modo sicut actus ad potentiam; et sic beatitudo originaliter et substantialiter consistit in actu intellectus; formaliter autem et complete in actu voluntatis; quia impossibile est ipsum actum voluntatis esse ultimum finem voluntatis. Ultimus enim finis hominis est id quod est primo desideratum. Non autem potest esse quod primo volitum si actus voluntatis. Prius enim est potentiam ferri in aliquod objectum, quam quod feratur super actum suum; prius enim intelligitur actus alicujus potentiae quam reflexio ejus super actum illum; actus enim terminatur ad objectum; et ita quaelibet potentia prius fertur in objectum quam in actum suum; sicut visus prius videt colorem quam videat se videre colorem; et ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit se velle; et sic actus voluntatis non potest esse primo volitum, et per consequens nec ultimus finis. Sed quotiescumque aliquod bonum exterius est desideratum quasi finis, ille actus noster est nobis quasi finis interior, quo primo perfectè attingimus ad ipsum; sicut dicimus, quod comestio finis est et beatitudo ejus qui ponit cibum finem suum, et possessio ejus qui finem suum ponit pecuniam. Finis autem nostri desiderii Deus est; unde actus quo ei primo conjungimur, est originaliter et substantialiter nostra beatitudo. Primo autem Deo conjungimur per actum intellectus; et ideo ipsa Dei visio, quæ est actus intellectus, est substantialiter et originaliter nostra beatitudo. Sed quia hæc operatio perfectissima est, et convenientissimum objectum; ideo consequitur maxima delectatio, quæ quidem decorat operationem ipsam et perficit eam, sicut pulchritudo juventutem, ut dicitur 10 Ethic. (cap. iv); unde ipsa delectatio quæ voluntatis est, est formaliter complens beatitudinem; et ita beatitudo.

dinis ultimae origo est in visione, complementum autem in fruitione.

Tres ergo primae rationes concedendae sunt, quia ostendunt quod beatitudo substantialiter consistat in actu intellectus.

Ad illud autem quod contra objicitur, dicendum, quod meritum consistit in agendo, praemium autem in recipiendo. Actio autem primo pertinet ad voluntatem, quia ipsa movet omnes alias vires; sed receptio primo pertinet ad intellectum quam ad voluntatem; unde praemium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati.

ARTICULUS XX.

Utrum beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem quam ejus humanitatem.

Circa secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem quam ejus humanitatem. Altissimo enim statui altissimus actus primo et principaliter competit. Sed beati sunt in statu altissimo. Cum ergo actus intelligentiae, quae est potentia altissima, cujus est ferri in Deum, sit actus altissimus et nobilissimus videtur quod hic actus primo beatis competat ut Deum contemplantur.

2. Praeterea, hoc ad imperfectionem viae pertinet quod oportet nos ab inferioribus ad superiora contemplanda ascendere. Sed in beatis erit perfectio contraria imperfectioni viae. Ergo ipsi e converso per prius superiora contemplantur, et sic primo Christi Divinitatem quam ejus humanitatem.

Sed contra, ad extremum non pervenitur nisi per medium, inter Deum et homines est Christi humanitas; I ad Tim. ii. 5: *Melior Dei et hominum homo Christus Jesus*. Ergo sancti non perveniunt ad contemplationem Divinitatis Christi, nisi prius contemplando ejus humanitatem.

Respondetur dicendum, quod unusquisque prius considerat illud quod est ratio alicujus, quam id cujus ratio est; sicut artifex prius considerat regulam operis quam secundum regulam operetur. Beati autem adeo sunt Deo conjuncti ut ipse sit eis ratio cujuslibet cognitionis et operationis; aliter enim actus beatitudinis per alias cognitiones et operationes sanctorum impediretur; et ideo illud et quod sancti primo attendunt, est ipse Deus; ad eum habent medium cujuslibet cognitionis, et regulam cujuslibet operationis; et sic per prius contemplantur Divinitatem Christi quam ejus humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt; unde dicitur Joan. x. 9:

Ingredientur, scilicet beati, ad contemplandam Divinitatem Christi; et egredientur ad contemplandam ejus humanitatem, et utrobique pasqua invenient, id est delectationem, ut exponitur in libro de Spiritu et Anima.

Duas ergo primas rationes concedimus.

Ad illud quod contra objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad statum viae, in qua noscum sumus Deo perfecte conjuncti, sed oportet nos ad Deum per Christum accedere; sed cum jam Deo in beatitudine conjuncti erimus, per prius intendemus Christi Divinitati quam ejus humanitati.

ANIL

MA DE NUEVO LEÓN

DE BIBLIOTECAS

®

QUODLIBETUM NONUM

QUAESTIO I.

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

VALERE FLANNAM
VERITAS

ARTICULUS I.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

QUAESTIO II.

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

ARTICULUS II.

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

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

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

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

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

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

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

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

Respondeo dicendum, quod secundum opinionem secundam, quam Magister in vi dist. III libri Sententiarum ponit, quae est communis opinio modernorum, et aliis multo verior et securior, in Christo est unum suppositum tantum, et una tantum hypostasis, sicut et persona una. Oportet namque nos secundum doctrinam fidei ponere unam rem subsistentem in duabus naturis, divina scilicet, et humana; alias non posset dici, quod unus esset Dominus Jesus Christus secundum sententiam Apostoli I ad Cor. vnt. Unde et Nestorius fuit damnatus propter hoc quod Christum praesumpsit dividere, duas introducens personas. Illud autem quod est, subsistens in natura, est aliquod individuum et singulare; unde unitas Christi, in qua duae naturae ununtur, attribuenda est alicui nomini per quod singularitas designatur. Nominum autem quae singularitatem designant, quaedam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen *singulare* et *particulare* et *individuum*, quia haec albedo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumeunt omne genus. Quaedam vero significant singulare solum in genere substantiae; sicut hoc nomen *hypostasis*, quod significat individuum substantiam; et hoc nomen *personae*, quod significat substantiam individuum rationalis naturae; et similiter hoc nomen *suppositum* vel *res naturae*; quorum nullum de hac albedine potest praedicari, quamvis haec albedo sit singularis; eo quod nunquamque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam praedicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur; non enim dicimus quod haec manus sit hypostasis vel persona, vel suppositum, vel res naturae; quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quae nomina de accidentibus dicebantur. Non autem potest dici quod humana natura in Christo, vel aliqua pars ejus, sit per se subsistens; hoc enim unioni repugnaret; nisi poneremus unionem secundum quid et non simpliciter; sicut ununtur lapides in aervo, vel duo homines per affectum amoris, vel per aliquam imitationis similitudinem; quae omnia dicimus esse unum secundum quid, et non simpliciter. Quod enim est simpliciter unum et per se subsistens, nihil continet actu per se subsistens, sed forte in potentia.

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

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

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

Ad secundum dicendum, quod corpus unum animae praesupponitur assumptioni humanae naturae: unum autem dico unione consistente humanitatem, non autem unione consistente hominem.

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

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

ARTICULUS III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

QUAESTIO IV.

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

1^o quantum ad naturam ipsorum; utram sint compositi ex

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

ARTICULUS VI.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICULUS VII.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Et per hoc patet responsio ad primum.

Secundum concedimus, quia exemplum illud non est convenientis.

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

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

ARTICULUS VIII.

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

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

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

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

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

Respondeo dicendum, quod de conditione Angeli triplex est positio.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS IX.

Utrum Angelus moveatur in instanti

(1 part. quaest. 53, art. 3.)

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

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

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

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

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

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

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

Hoc autem dici non potest in motu Angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus ejus. Unde oportet ponere quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut transitur de instanti in instans, et non sicut transitur de tempore in instans, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Unde, cum esse Angeli in termino a quo a nullo motu dependeat, non potest dici quod sit ibi in tempore, sed in quodam *nunc*; et similiter in termino ad quem cum alio *nunc*. Sed huiusmodi *nunc* non sunt termini huiusmodi temporis quod est numerus motus caeli, eo quod motus Angeli nullo modo dependet a motu caeli, ut quis numero mensuretur: nec oportet ea confirmari per medium tempus: continuus enim temporis sequitur continuitatem motus, et continuus motus sequitur continuitatem magnitudinis super quam transit motus, ut habetur in *iv Phys.* (text. com. 39). Sed in ipsis operationibus Angeli, ratione quarum dicitur moveri per diversa loca, non est invenire aliquam continuitatem, sed consequenter se habent; unde et *nunc*, quae mesurant motum Angeli, sunt consequenter se habentia, et non est inter ea aliquid continuans; et ipsa pluralitas sic se consequentium est quoddam tempus, in quo dicimus Angelum moveri; et hoc consonat dictis Philosophi, ubi dicit quod *eiusdem rationis est indivisibile moveri, et tempus componi ex nunc*.

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

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

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

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

ARTICULUS X.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ad tertium dicendum, quod Angeli neque in anima neque

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

QUAESTIO V.

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

ARTICULUS XI.

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

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

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

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

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

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

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

Ad tertium dicendum, quod Angeli neque in anima neque

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

QUAESTIO V.

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

ARTICULUS XI.

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

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

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

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

2. Præterea, omne illud quod præcedit in semine hominis ante introductionem animæ rationalis, est per generationem, et non per creationem. Sed anima vegetabilis et sensibilis præcedunt in semine hominis, quia primam est vivum quam animal, et animal quam homo, secundum Philosophum, xiv de Animalibus. Ergo etiam in homine est anima sensibilis et vegetabilis per generationem.

3. Præterea, cum Deus in instanti operetur, natura vero successiva; omne illud quod per actionem successivam exit in esse, est ab aliquo agente naturali. Sed anima sensibilis et vegetabilis producantur actione successiva; quia determinato spatio temporis vivificantur conceptas et sensificantur. Ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt a naturali agente, et non per creationem.

Respondendo dicendum, quod circa hanc questionem est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam sensibilem et vegetabilem esse ex creatione; alii vero ex traditione; et hæc diversitas apud philosophos invenitur non solum de istis animabus, sed etiam de opulibus formis substantialibus. Quidam enim, ut Plato et Avicenna posuerunt omnes formas ab extrinseco esse; qui præcipue ex diobus movebantur. Primum quidem, quia cum formas non habeant materiam partem sui, non possunt fieri ex nihilo, unde oportet quod a creatore fiant. Secundo, quia in rebus inferioribus non videbantur principia actionum, nisi qualitates activas et passivas, quas iudicabant insufficientes ad productionem formarum substantialium, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed in hoc videntur fuisse decepti quia attribuebant fieri proprio istis formis; cum tamen fieri non sit nisi compositi, cujus etiam proprie est esse: formæ enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri dicuntur non propria fatione, sed per fationem suppositorum, quæ transmuntur transmutatione materie de potentia in actum; unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formæ quæ non sunt subsistentes. Qualitates autem activas agunt ad formas substantiales in virtute substantialium formarum, quarum, sunt instrumenta; sicut calor ignis agit ut instrumentum animæ nutritivæ, ut dicitur in ii de Anima (text. com. 41). Anima autem vegetabilis et sensibilis non sunt formæ subsistentes, alias remanerent post corpora; unde oportet quod fiant a generante per actionem compositorum, sicut et ceteræ formæ materiales. Sola autem anima intellectiva, quæ habet esse subsistens, cum maneat post corpus, est ab extrinseco per creationem. Si autem sensibilis et vegetabile et intellectivum in homine in diversis substantiis animæ radican- tur, tunc et vegetabilis et sensibilis hominis in generante erit.

Sed quia hæc opinio repugnat dictis philosophorum, qui

in uno animato unam animam tantum posuerunt; ad quam omnes operationes animæ pertinent; et etiam contra dicta Sanctorum, improbantium pluralitatem animarum, ut patet in lib. de ecclesiasticis dogmatibus, ideo approbato quod in homine sit tantum una substantia animæ, cujus potentia sunt vegetativum, sensitivum, et intellectivum; dicimus, quod anima hominis, quæ omnes has potentias animæ sustinet, a Deo creatur, quamvis per operationem naturalis agentis fiat ut corpus organizatum actu periciatur per potentias, quæ sunt corporali- um partium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod anima vegetabilis et sensibilibus non sunt substantiæ viventes sicut nec subsistentes, sed sunt principia vivendi et essendi; et iterum non oportet, si quid minus nobile sit a Deo immediate, quod etiam quod est magis nobile; quia Deus cum non habeat limitatam virtutem, nec agat necessitate nature, potest agere et nobiliora et minus nobilia secundum suam voluntatem, sicut immediate produxit prima individua brutorum animalium, quibus tamen homines, qui nunc generantur ex semine, nobiliores sunt.

Ad secundum dicendum, quod animæ sensitivæ non conveniunt per se esse, nec fieri nec operari; nulla enim est actio animæ in qua corpus non communicet. Est enim duplex potentia motiva animæ sensitivæ: quæ quæ imperat, scilicet appetitiva cujus actus constat, quæ affixa musculis et nervis est principium mobilitatis in eis; sed ipsa distinctio partium corporali- um, facit quod una pars animalis est movens et alia mota; et ita possunt moveri ex se.

Alia quæ sunt in contrarium, concedimus, nisi quantum pertinet ad hominem, in cujus semine quævis præcedat vegetativa et sensitiva anima imperfecte, cum illis cessantibus introducat per creationem anima rationalis, quæ perfecte continet quod in eis erat imperfectio. Nam secundum Avicennam in generatione animalis ex semine interveniunt multæ generationes et corruptiones.

ARTICULUS XII

Utrum imperare sit actus rationis. — (1-2, quæst. 17, art. 1; et 1 part., quæst. 1, art. 5, ad 2.)

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imperare sit actus rationis. Quia Philosophus dicit i Ethic.: Ratio recte et ad optima deprecatur, et obedit ei quod est continentis. Ergo imperare et deprecari, et huiusmodi, videntur ad rationem pertinere.

Sed contra, imperare ad dominum pertinet. Sed nos sumus domini nostrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare est actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod in imperio duo concurrunt; quorum unum est rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est, ipse enim est movere per modum agentis; et iterum ordinatur ei imperat, ad exequendum illud quod imperatur; et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem; et postea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO VI.

Deinde quaeritur, quantum ad gratiam pertinet, utrum caritas secundum suam essentiam augetur.

ARTICULUS XIII.

Utrum caritas per suam essentiam augetur. — (2-2. quest. 24, art. 4 et 5; et 1, dist. 17, quest. 2, art. 2.)

Et videtur quod non. Cum enim augmentum sit quaedam mutatio vel variatio; quod secundum essentiam augetur, secundum essentiam variatur vel mutatur. Sed quod mutatur vel variatur secundum essentiam, aut generatur aut corrumpitur. Ergo, si caritas secundum essentiam augetur, corrumpitur; non enim generatur, cum prius fuerit.

2. Praeterea, caritas non habet quantitatem nisi virtualem. Sed virtus caritatis est ipsa essentia eius. Ergo quantitas caritatis est essentia eius; non ergo potest esse quod varietur quantitas caritatis sine variatione essentiae eius; et sic, si augetur secundum suam essentiam, oportet quod esse eius vel generetur vel corrumpatur.

Sed contra, praemium essentiale respondet ipsi essentiae caritatis. Sed quidam proficiunt ad majus praemium essentiale. Ergo in eis caritas secundum essentiam augetur.

Respondeo dicendum, quod caritas secundum suam essentiam augetur. Sed notandum est, quod haec praepositio secundum varias habitudines importat; quandoque denotat subjectum, ut cum dicitur, iste est albus secundum pedem, quia pes est

subjectum albedinis; quandoque vero formam, ut cum dicitur, iste est coloratus secundum albedinem. Cum ergo dicitur aliquid secundum hoc moveri, potest intelligi vel subjectum vel forma. Cum enim dicitur, iste movetur secundum manum, notatur subjectum motus; cum vero dicitur, iste movetur secundum locum, notatur id quod formaliter specificat motum. Sic ergo cum dicimus caritatem secundum essentiam augeri, denotatur subjectum augmenti, ut sit sensus, ipsa essentia caritatis augetur; sicut cum dicimus, albus augetur secundum essentiam suam; non autem designatur forma specificans motum, ut sit sensus, augetur secundum essentiam, id est augmentum eius est motus in esse vel in essentia; et sic dicitur augmentum esse secundum quantitatem. Et quamvis quantitas caritatis, quae est virtus, sit idem quod essentia caritatis, non tamen oportet quod essentia caritatis tollatur; quia etiam in augmento corporali ipsa essentia quantitatis non tollitur, cum semper maneat dimensio interminata; sed secundum diversas terminationes quas recipit, fit mutatio de parvo in magnum, quae est augmentum; ita etiam ipsa virtus caritatis non tollitur per essentiam suam, sed variatur terminatio eius. Omnis autem forma recepta in aliquo subjecto, terminationem recipit secundum capacitatem recipientis; unde quanto subjectum caritatis magis disponitur ad caritatem, scilicet ad congregationem sui ad Deum, tanto majorem participat caritatem; et sic caritas secundum suam essentiam augeri dicitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quaeritur de eis quae pertinent ad culpam; et quaeruntur duo: 1^o utrum Petrus negando Christum peccaverit mortaliter; 2^o utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

ARTICULUS XIV.

Utrum Petrus negando Christum peccavit mortaliter. — (2-2. quest. 24, art. 1, ad 2; et de Ver., quest. 2, art. 6, ad 2.)

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod Petrus negando Christum non peccavit mortaliter. Dicit enim quaedam Glossa, quod peccavit per subreptionem. Sed peccatum per subreptionem est veniale, et non mortale; unde primi motus,

qui per subreptionem fiunt, sunt peccata venialia. Ergo peccavit tantum venialiter.

2. Praeterea, Bernardus dicit in lib. de dil. Domini, quod in Petro caritas fuit sopita, non extincta. Sed per peccatum mortale caritas extinguatur. Ergo Petrus non peccavit mortaliter.

Sed contra est quod Gregorius dicit in Moral. quod Petrus ab ipsis faucibus diaboli eripitur. Sed in faucibus diaboli non est aliquid nisi per peccatum mortale. Ergo Petrus peccavit mortaliter.

Respondeo dicendum, quod absque dubio Petrus peccavit mortaliter negando Christum; quod quidem patet ex duobus. Primo, quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, et ejus confessio requirebatur: *Ore enim confessio fit ad salutem*, ut dicitur ad Rom. x. 10; in quo videtur quod sit de necessitate salutis confessio fidei in casu praedicto; et sic praecipue mendacium in his quae fidei sunt, est perniciosissimum, secundum Augustinum in lib. de Mendacio. Secundo, quia defectus confessionis et mendacii addidit perjurium et blasphemiam; quia, ut dicitur Matth. xxvi. 14, *cepit detestari et jurare, quia non noverisset hominem, quae constat esse gravia peccata*. Unde Glossa licet ibidem: *Tertio coepit detestari et jurare quia non noverisset hominem; quia perseverare in peccato dat incrementum scelus; et qui minima spernit, cadit in majora*.

Ad primum ergo dicendum, quod surreptio dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod opponitur deliberationi; et sic primi motus dicuntur esse surreptii; et sic Petrus ex surreptione non peccavit. Alio modo secundum quod opponitur electioni; et sic Petrus ex surreptione peccavit; quia non peccavit ex electione quasi ex certa malitia, sed ex passione timoris. Talis autem surreptio non excusat a mortali; sicut patet in incontinenti, qui fornicatur motus concupiscentiae; cum tamen habere propositum continentiae.

Ad secundum dicendum quod Bernardus improprie loquitur; et ejus verbum, ut verificetur, est intelligendum de quadam dilectione familiaritatis, quam Petrus ad Christum conceperat, quae in eo mansit etiam post negationem; vel si intelligatur de caritate gratia, intelligendum est, quod non fuit extincta secundum praedestinationem diuinam quae ejus potentiam praeparabat, quamvis esset in se extincta secundum actum.

ARTICULUS XV.

Utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale. Quicumque enim facit contra statutum Concilii, peccat mortaliter. Sed qui habet plures praebendas, facit contra statutum Concilii generalis. Ergo peccat mortaliter. Probatio mediae. Dist. vii dicitur in quodam decreto Urbani Papae (quod incipit, *Sanctorum canonum*): *Omnino aliquem in duabus Ecclesiis titulari non liceat; sed unusquisque in qua titulus est, in ea tantum canonicus habeatur. Licet enim Episcopus dispositione unus diversis praesse possit Ecclesiis, canonicus tamen praebendarius nisi unius Ecclesiae, in qua conscriptus est, esse non debet*.

2. Praeterea, 14. quaest. 1. dicit quoddam decretum septimae Synodi: *Clericus ab instanti tempore in duabus non connumeretur Ecclesiis; negotiationis causa est hoc, et turpis licri commodum, et ab ecclesiastica consuetudine penitus alienum; et sic idem quod prius*.

3. Praeterea, Chrysostomus dicit: *Quod tenebra eruit erubuit, tamen erubescat: quod figurae non fuit concessum, rei reor esse illicitum*. Figurae autem non fuit concessum, quod inter Livitas qui capiebat in Bethleem, caperet in Hierusalem. Ergo, cum perfectiores esse debeamus; qui caput in Tyro, non caput in Damasco.

4. Praeterea, Bernardus dicit: *Qui non unus sed plures est in beneficiis, non unus sed plures erit in suppliciis*. Sed qui habet plures praebendas, plures est in beneficiis. Ergo plures erit in suppliciis; et sic gravissime peccat.

5. Praeterea, quicumque committit se discrimini et periculo peccati mortalis, peccat mortaliter. Iste est, huiusmodi quia recipiendo plures praebendas jurat statuta utriusque Ecclesiae, in quibus praebendatur, quae aliquando non possunt simul servari; utpote si eodem tempore vocetur ad electionem in utraque Ecclesia, vel ad aliqua Ecclesiae negotia peragenda; et praecipue si sit causa inter duas Ecclesias, cum utriusque teneatur. Ergo videtur quod peccet mortaliter.

1. Sed contra est, quia illud quod vergit in commune periculum, non est ab Ecclesia sustinendum. Sed Ecclesia sustinet ut aliqui communiter habeant duas praebendas. Ergo in hoc non est periculum peccati mortalis.

2. Praeterea, licitum est alicui patrimonium habenti praebendam accipere. Sed major est convenientia inter ecclesiastica beneficia quam inter patrimonium et praebendam. Ergo etiam licet habenti unam praebendam, accipere aliam.

Respondeo dicendum, quod omnis questio in qua de mortali peccato quaeritur, nisi expresse veritas habeatur, periculoso determinatur; quia error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur esse mortale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale. Praecipue autem periculosum est, ubi veritas ambigua est; quod in hac quaestione accidit. Cum enim haec quaestio ad theologos pertinet, in quantum dependet ex jure divino vel ex jure naturali; et ad juristas, in quantum dependet ex jure positivo; inveniuntur in ea theologi theologis et juristae jurisdis contrarie sentire. In jure namque divino non invenitur determinata expresse, cum in sacra Scriptura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturae forte adduci possint, quae tamen non lucide veritatem ostendunt.

Determinando vero eam secundum jus naturale, sic videtur ad praesens de ea dicendum: quod actionum humanarum multiplex est differentia. Quaedam enim sunt quae habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia hujusmodi, quae nullo modo bene fieri possunt; de numero talium non est habere plures praebendas; alias in nullo casu dispensationem recipere posset, quod nullus dicit. Quaedam vero sunt actiones quae de se indifferentes sunt ad bonum vel malum, ut levare festinam de terra, vel aliquid hujusmodi; inter quarum numerum quidam computant habere plures praebendas, dicentes: Ita licitum est habere plures praebendas, sicut habere plura poma. Sed hoc non videtur esse verum; cum hoc quod est habere plures praebendas, plurimas in se inordinationes contineat, utpote quia non est possibile aliquem in pluribus Ecclesiis deservire, in quibus est praebendus; cum praebendae videantur esse ordinatae quasi quaedam stipendia Deo ibidem ministrantium. Sequitur etiam diminutio cultus divini, dum unus loco plurium instituitur. Sequitur etiam in aliquibus defraudatio voluntatum testatorum, qui ad hoc aliqua bona Ecclesiis contulerunt, ut certus numerus Deo deservientium ibi esset. Sequitur etiam inaequalitas, dum unus pluribus beneficiis gaudet, et alius nec unum habere potest; et multa alia hujusmodi, quae de facili patent. Unde non potest contineri inter indifferentes actiones; et multo minus inter eas quae sunt secundum se bonae, ut dare eleemosynam, et hujusmodi. Sunt vero quaedam actiones quae absolute consideratae,

deformitatem vel inordinationem quandam important, quae tamen aliquibus circumstantiis adventibus bonae efficiuntur; sicut occidere hominem vel percutere, in se deformitatem quandam importat; sed si addatur, occidere malefactorem propter justitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinae, non erit peccatum, sed virtuosum. In numero harum actionum videtur esse habere plures praebendas. Quamvis enim aliquas inordinationes contineat; tamen aliae circumstantiae possunt supervenire ita honestantes actum, quod praedictae inordinationes totaliter evacuantur; utpote si sit necessitas in pluribus Ecclesiis ejus obsequio, et possit plus servire Ecclesiae vel tantumdem absens quam alius praesens, et si qua alia sunt hujusmodi; et tunc, istis conditionibus supervenientibus, cum recta intentione, non erit peccatum, etiam nulla dispensatione interveniente, si consideretur tantum jus naturale: quia dispensatio ad jus naturale non pertinet, sed solum ad positivum. Si vero aliquis hac intentione plura beneficia habeat, ut sit ditior, ut lautius vivat, et ut facilius ad Episcopatum perveniat in aliqua Ecclesiarum ubi est praebendus, non tolluntur praedictae deformitates, sed augentur: quia cum tali intentione et unum beneficium habere, quod nullam inordinationem importat, esset illicitum. Et sic quidem esset dicendum secundum jus naturale, etiam nullo jure positivo superveniente.

Nunc autem certum est per antiqua jura hoc esse prohibitum; patet etiam hinc prohibitioni consuetudinem esse contrariam, per quam quidam dicunt illa jura esse abrogata. Nam per contrariam consuetudinem jura humana abrogantur. Quidam vero dicunt, per hanc consuetudinem antiqua jura non abrogari, eo quod quaedam Decretalis ait: *Multa per patientiam tolerantur; quae si in iudicio fuerint deducta, justitia cogente cassantur.* Et haec controversia juristis est relinquenda; quamvis hoc videatur esse probabile, quod quantum ad hoc quod jura illa antiqua continent, jus naturale abrogari non possit per contrariam consuetudinem, utpote irrationalem. Quantum autem ad hoc quod solum de jure positivo continent, possunt esse abrogata; praecipue si dissimulantes hanc contrariam consuetudinem, in quorum potestate est jus positivum mutare, intendunt per talem dissimulationem antiqua jura mutare.

Si ergo antiqua jura, quae hoc prohibent, in suo robore manent, contraria consuetudine non obsistente, certum est non posse aliquem plures praebendas habere absque dispensatione, etiam illis circumstantiis supervenientibus quae secundum considerationem juris naturalis actum poterant honestare. Si autem antiqua jura sunt per consuetudinem abrogata, tunc praedictis circumstantiis supervenientibus, etiam sine dispensatione licitum est plures praebendas habere; sine quibus circumstantiis

licitum non est, quantumcumque dispensatio interveniat; eo quod dispensatio humana non auferat ligamen juris naturalis, sed solum ligamen juris positivi, quod per hominem statuitur, et per hominem dispensari potest.

Et ex his de facili potest patere responsio ad objecta.

ARTICULUS XVI.

Utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.

Deinde quaeritur, quantum ad gloriam pertinet, utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum sint in inferno; et videtur quod aliqui possunt esse in inferno de his qui sunt in Ecclesia canonizati. Nullus enim potest esse certus de statu alienius, sicut ipemet de se: quis *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui est in ipso*, ut dicitur I Corinth. ii, 2. Sed homo non potest esse certus de se ipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim Eccl. ix, 1: *Nemo scit, utrum sit dignus, odio vel amore*. Ergo multo minus Papa scit: ergo potest in canonizando errare.

2. Praeterea, quicumque in iudicando innititur medio fallibili, potest errare. Sed Ecclesia in canonizando Sanctos innititur testimonio humano cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium hominum sit fallibile videtur quod Ecclesia in canonizando Sanctos possit errare.

Sed contra, in Ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneretur tanquam Sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata ejus, crederent hoc esse falsum; et si ita contigerit, possent ad errorem perducere. Ergo Ecclesia in talibus errare non potest.

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Hieronymum, quod si in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, notabit fides nostra, quae ex Scriptura canonica dependet. Sed sicut tenemur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum; unde haereticus iudicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune iudicium Ecclesiae erroneum esse non potest; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest iudicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum, impossibile invenitur. Dico ergo, quod iudicium eorum qui praesunt Ecclesiae, potest errare in quibuslibet, si personas eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina provi-

dentia, quae Ecclesiam suam Spiritu sancto dirigit ut non erret, sicut ipse promisit, Joan. xvi, quod spiritus adveniens doceat omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem; certum est quod iudicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis est standum sententiae Papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio profert, quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni; cum Calphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam insecus prophetasse, Joan. xi. In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes. Canonizatio Sanctorum medium est inter haec duo: quia tamen honor quem Sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, quae Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit.

Ad primum ergo dicendum, quod Pontifex, cuius est canonizare Sanctos, potest certificari de statu alicujus per inquisitionem vitae et attestationem miraculorum; et praecipue per instinctum Spiritus sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

Ad secundum dicendum, quod divina providentia praeservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur.

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 primum 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 dicentur 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 dicatur 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 multis opponuntur sicut privatio 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 quod superaddit enti aliquid de genere mensurae, et similiter numerus cujus est principium, invenitur 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 salvatur; 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 ad iudicium in terram.

(1. 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 eius*, 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 descendat 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 iussu et in voce Archangelii 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 Olivati, 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 venit*.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de primo iudicio, quod competit Christo ratione Divinitatis; ratione cuius 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 frunntur.

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: *Rapimur in nubibus obsecramus 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 liquori 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 liquori 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; qua 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 subiectum. Ergo post mixtionem species cum aliquo liquore, adhuc remanet ipsa species; et sic non sequitur inconveniens praedictum.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt illi speciebus nullo modo posse admisceri aliquem liquorem, quin statim sub totis illis speciebus desinat esse sanguis Christi; et hoc ideo, quia mutatis speciebus non remanet ibi veritas sanguinis Christi; 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 intermuntur, et aliis modis transmutentur 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 obijctur, dicendum, quod forma mixtionis dupliciter potest intelligi. Uno modo forma per quam corpus mixtum in specie collocatur; et sic est forma substantialis; per hanc 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 destruntur 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 subiectum effective, sed dispositive. Posita enim qualitate quae est necessaria dispositio ad formam ignis, scilicet calorem 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 cuius 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 periclitatur 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 transierit, 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 subiectum sicut esse rerum corruptibilium est subiectum motui caelesti.

Sic ergo si attribuitur mensura Angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius et posterius, sic enim mensuratur eorum esse aevo; et similiter si attribuitur eis mensura durationis quantum ad essentialem operationem beatitudinis, sic enim sunt in participatione aeternitatis. Si vero attribuitur 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 spirituales 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 adjacentis 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, id est 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, id est cum omnibus quae ei attribuantur 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, quin 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., quæst. 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 (in 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, aevum 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. Neo 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 abasio 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. 5, 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 phantasmatu, ut patet per Philosophum in III 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 expositi. 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 adventit animae post esse completum; ergo huiusmodi 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.

Respondet 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 reprobandur. 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 aliquid 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 corrupti.

Hanc 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 phantasmatu, 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 poterit in nobis recipi nisi materialiter, cum receptum sit in recipiente per modum recipientis; et ita non recipietur 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; enim 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 operatur, 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, utpote 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 phantasmata, 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 imaginationis, etiam sensibilibus absentibus; similiter destructis phantasmatibus operatio intellectiva in anima remanere potest.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio est probatio Philosophi in 1. Cael. et Mandi, qui ostendit, quod omnia generata est corruptibilia: 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 ad 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. utrum anima intellectiva omnia quae cognoscit, cognoscat in prima veritate; 2. utrum anima separata a corpore habeat actus sensitivarum potentiaram.

ARTICULUS VII.

Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in primo 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 vultus tui, Domine;* et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principis, 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 omnis videtur 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 formalis 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 instrumentum; 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 in de Anima. Sed id quo cognoscimus sicut forma cognoscimus, 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 ipsam intellectuale lumen. Ipsa vero existens veritas a nobis per suam essentiam non videtur.

ARTICULUS VIII.

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

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata actum sensitivum 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 sentitur 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 anima 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 tibi 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 quosdam, in anima separata non manent potentiae sensitivae actum, sed in radice tantum. Si autem actus maneat, non ideo frustra erunt, quavis actibus careant: manent enim ad naturae integritatem, sicut membra generationis in resurgendum 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 teneatur contrahere ut dots 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 alius 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, tunc 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 eos possit. 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; quis si sine ejus obsequio parentes nullo modo vivere possunt, sic tenetur eis servire, et alia opera perfectionis praetermittere, et peccaret eos dimittens; si vero sine ejus obsequio possunt aequaliter sustentari, non autem honorifice; non propter hoc

teneatur 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, eis tenetur servire.

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, teneatur 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 nisi praelatus eorum quae non promisi; nihil prohibeat eorum quae promisi.*

Respondedo 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 veteris 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 teneantur.

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 solemne, ut Canon dicit. Sed post votum solemne 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 redit cum primo; nam haec est ex parte uxoris quaedam interpretativa petitio, et sic vir petendo reddit; unde non efficitur ex parte uxoris gravior matrimonium: quod esset, si semper eam expresse petere oporteret.

Ad primum ergo dicendum, quod utriusque voti transgressio inducit restatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque aequaliter obligat apud Deum; sed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrumque aequalem efficaciam. Nam per votum solemne transferri 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 solemne 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 emitit, potest postmodum matrimonium contrahere; licet peccet, quia priorem fidem irritum 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 acceptioe 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, peccat. Ita enim dicit Glossa (Jacob. II: *Quod si introierit in conventu vestro, etc.*): *Mundus pauperem atque divitem colit, fides Christi e contra docet fieri.* 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 praefert divitem pauperi, non hoc peccat, nisi intus ita judicet, ut quanto ditior, tanto melior videatur.* Sed non semper aliquis hujusmodi extrioribus 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 litteratus, erit acceptio personarum. Si autem ex hac consideratione in licentiando ad magistratum 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 altiorum, ideo civis caelestis Hierusalem, quasi in Babylonia peregrinans, debent eis inter quos conversantur, morem generare, 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 exteriorum convictum pertinent, licitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quae ad fidem Christi pertinent, peccatum est divites pauperibus praeferre, sicut sunt ministrations 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 opus. 19, cap. 16 et 22.)

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

2. Praeterea, Eccli. XVII, 19 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.

Respondedo dicendum, quod utrumque, scilicet et contemptus famae et appetitus potest esse laudabile et virtuosum. Fama enim non est necessaria homini propter se ipsum, sed propter proximum edificandum. 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 inonubet ex officio vel ex statu perfectionis aliorum salutem providere, peccant, nisi infamiam propriam iuxta 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 tolerant 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. *Linguae detrahentium sicut nostro studio non debemus excubare, ut ipsi pereant; ita per suam malitiam exaltatas debemus nequamiter 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 cita in exemplum imitatio est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere, ne, eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravos moribus remanentes bene vivere contendant.*

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.

Respondedo 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 afferatur. Utrumque ergo potest esse laudabile; et quod pretiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur ratione propriae humilitatis; ita duntaxat ne quae ad auctoritatem conservandam fiunt, in superbiam degenerent; et ne dum nimium servatur humilitas, regentis frangatur auctoritas, sicut Augustinus dicit. Et hac ratione laudabiliter sacerdos 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 vigilanter non diceret: Erat indutus pili 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 Math. xiii, 30, in parabola de zizania, quod patrifamilias 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: *Evadite de medio eorum, separamini;* et loquitur de infidelibus; quod patet ex hoc quod praemisit: *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 peccata.* 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 affert, nolite eum in domum ducere, nec ore ei dixeritis: qui enim dicit ei ave, communicat operibus eius malignis;* 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 pateretur.* Hoc tamen intelligendum est, nisi cum aliquo loqueretur de eius salute.

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

et colligimus eos? 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 praesenderetur 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: *Monetur non cito amputare; quia qui hodie errat, forte cras defendet veritatem.* Et Tit. ult., 10, dicitur: *Haereticum hominem post primam et secundam correctionem devota.* Tertio, si simul boni cum malis involvantur; propter quod dicit ibi Glossa Augustini, quod multitudo non est excommunicanda, nec principes populi. Istis 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.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaeritur de hoc quod pertinet ad gloriam, scilicet de visione Dei in patria; scilicet utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.

ARTICULUS XVII.

Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam. — (Art. 1 et 141; et 1 part., quaest. 12, art. 1, et art. 2 ad 3; et de Ver., quaest. 8, art. 1; et 4, dist. 49, quaest. 1, art. 1.)

Et videtur quod non. 1. Intellectus enim ad intelligibile est aliqua proportio. Sed intellectus creati ad divinam essentiam nulla est proportio, cum distent in infinitum. Ergo intellectus creatus divinam essentiam videre non potest.

2. Praeterea, plus distat spiritus increatus ab intellectu creato, quam spiritus creatus a sensu. Sed sensus non potest cognoscere spiritum. Ergo nec intellectus spiritum increatum.

Sed contra est. Exod. xxxiii. super illud: *Non videbit me homo, et creet*, dicit Glossa Gregorii (lib. XVIII. Mor., num. 90): *Fuere nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate sua conspici, sed in natura minime cideri; quos nimirum minor inquisitionis subtilitas fecellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas, aliud est natura; sed ipsa ei natura claritas, ipsa claritas natura est; et ita essentia Dei videbitur a beatis.*

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere divinam essentiam videri a beatis. Beatitudo enim est ultima perfectio rationalis naturae. Nihil autem est finaliter perfectum, nisi attingat ad suum principium secundum modum suum; quod ideo dico, quia ad principium, quod est Deus, attingit aliquid dupliciter. Uno modo per similitudinem, quod est commune omni creaturae, quae tantum habet de perfectione, quantum consequitur de divina similitudine. Alio modo per operationem, ut praeterrmittatur ille modus qui est Christo singularis, scilicet in unita personae. Dico autem per operationem, in quantum rationalis creatura cognoscit et amat Deum. Et quis anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum, scilicet absque medio quod sit similitudo rei cognitae, sicut species visibilis in pupilla vel in speculo; non autem absque medio quod est lumen confortans intellectum, quod est lumen gloriae, de quo in Psalm. xxxv, 4,

dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*; hoc autem est per essentiam Deum videre. Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturae, quod Deum per essentiam videbit, sicut Philosophi, qui posuerunt animas nostras fluere ab intelligentia agente, posterunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod proportio dupliciter dicitur. Uno modo proprie, secundum quod importat quemdam determinatum excessum; et sic proportio requiritur inter intellectum et intelligibile ad hoc quod sit cognitio cum comprehensione, qualiter divina essentia nunquam videbitur ab intellectu creato. Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine, et sic infinitum potest habere proportionem ad finitum, si sit perfectio ejus, vel aliquam hujusmodi habitudinem habeat ad ipsum; et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de distantia secundum proprietatem naturae, non solum secundum rationem cognitionis; nam spiritus creatus non est sensibilis, sed spiritus increatus est intelligibilis.

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 corporealem, 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 gubernat 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 quolibet 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 abstractit ab his quae determinant locum et tempus determinatum; et praeterea universalis non sunt substantia.

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 incremscriptus, est ubique; et tamen, si non esset ubique, nihilominus gubernaret 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 propinquitas 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 mundialis 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 complectitur in sua ratione.

QUAESTIO II.

Circa cognitionem vero Dei quaerebatur, utrum Deus cognoscat 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 cognoscat 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 essentiam suam. Sed malum non 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 aliquam similitudinem in ipso cognoscente existentem. Sed malum 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 cognoscitur secundum quod ab ipso bono discordat.

Respondendo 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 dependet 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 rationem absolutam, est ad defectum cognitionis cognoscere unum per aliud, sed non illis quorum ratio est ad aliud, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod cognitio discursiva est cognoscere unum cognitum per aliud cognitum absolute; sed cognoscere unum incognitum per aliud cognitum ad quod ordinatur, non est discurrere cognoscendo; et hoc modo cognoscitur malum.

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

Ad quartum dicendum, quod illud habet locum in illo intellectu 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 aliquam similitudinem in Deo, tamen oppositum mali, id est bonum 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, 18, dicit Apostolus: *Non est volentis neque currentis, sed miserantis Dei.* Ergo videtur quod quilibet est de salute sit ex sola praedestinatione divina, et ex nullo alio; et sic videtur necessitatem imponere.

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

Respondet 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, id est 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 cognoscimus. 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 omnis 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 venieu-

tium aliquorum, 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 infuseat 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 eorum, 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 istam 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 sunt contingentia provenit eis ex causa proxima, quod vero sunt 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 contingenter esse. Unde quia Deus scit et vult istum vel illum consequi talem finem, praedestinatio certitudinem habet; quia vero Deus vult et 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: nullo impossibile est quod aliquis motus vel mutatio sit in instanti hoc modo quod idem instans ambo 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 aliquid

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 tenebrosos et luminosos; 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 continuus, cum continuus temporis sit ex continuitate motus, ut dicitur in *iv Physic.* (text. com. 104). Non enim potest dici quod motus Angeli mensuretur tempore continue 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 continuus, sed ex hoc quod est numerus motus continui. Sic ergo in motu Angeli quo 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 cuius 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 intercedit 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^o de anima; 2^o 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 Aviceton, 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 substantia rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentales 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 potentia 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 quicquid 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 animae radicarentur in una essentia, nunquam una iniretur 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 commune 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 differant aliqua specie, ita etiam differunt 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. — (1. 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 proprio, accidente, et definitione. Sed corpus in resurrectione non habebit 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 resurgat, erunt duae 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 cuiuslibet individui quod est de ratione ipsius; sicut cuiuslibet 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 accidentis 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 accidentis, 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. Item 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 tollitur 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 nada, 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 status 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 status prout ponitur in genere vel specie per materiam suam, sic reficitur eadem status; 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^o de sacramento confirmationis; 2^o de sacramento Eucharistiae; 3^o 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 competet 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 constitutur: 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 hierarchiae; 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 praedixerat verbum Domini in Samaria, non imponebantur manus; sed Apostoli qui erant Hierosolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miserant 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 Episcopi debetur collatio sacramenti confirmationis.

Invenimus tamen quod aliqua quae in quadam perfectione constitunt, 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 confertur gratia spiritualis, non tamen competit sacerdoti, quia perfectioni modo in sacramento ordinis confertur gratia spiritualis, quod reservatur, solis Episcopi 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.

QUÆSTIO VIII.

Circa sacramentum Eucharistia quaesita sunt duo: 1^o de illis qui excluduntur a consecratione per fornicationem; 2^o de illis qui excluduntur a participatione sacramenti per excommunicationem.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis possit audire missam sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. — (3 part. quaest. 82, art. 9; et 4, dist. 5, quaest. 2, art. 2, quaest. 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 praecipit 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 eum 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 iudicio 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, quaest. 1 art. 4, quaest. 3.)

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

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

3. Praeterea, quaedam Decretalis dicit, ubi consultabatur summus Pontifex, utrum posset participari excommunicatis, quod hoc etiam pro citato 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. Directo 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 spiritalibus. 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 mala; 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^o de maleficiis; 2^o 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 daemones quam hominis. Sed homo potest matrimonium impedire. Ergo et daemones.

Respondetur 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 iam consummato, vel praecedens. Si est superveniens, tunc matrimonium iam 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 utroque 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. 30, art. 1, et dist. 30, 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 impossibilia. 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 sollicit operatione daemone 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 proles: et ideo enim possunt 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 tunc 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.

3. Praeterea, praelati possunt non solum de praeteritis, sed et de futuro praebere cautelam: et ideo si eis referatur, non videtur esse peccatum mortale.

Respondet dicendum, quod verbum Domini, quod dicit Matth. xviii. de correptione fraterna, est intelligendum sicut alia verba quae dicit pertinentia ad humanos actus, et servari debet secundum quod dependet a caritate; et ideo dico, quod semper cum debitis circumstantiis intelligenda sunt. Sciendum est autem, quod in criminibus tripliciter proceditur secundum iura. Quia per inquisitionem; et hoc est in peccatis publicis; et non debet fieri, nisi praecedat clamor congregationis. Item per denuntiationem et per accusationem; et hoc est in privata. Si autem procedatur per accusationem, tunc debet fieri praescriptio, quia obligatur accusans ad talionem; et in hoc intenditur ut finis bonum reipublicae; unde hoc potest fieri secundum voluntatem, sive publicae, sive privatae. Si autem procedatur per denuntiationem, tunc debet praecedere fraterna admonitio, quia finis hujus est emendatio proximi; et ideo debet servari ordo fraternae correctionis.

Utrum autem statim cum quis scit fratrem suum peccasse, debeat denuntiare praelato, dico, quod in his distinguendum est de conditionibus subditi et praelati. Nam si ego scio quod frater per me corrigetur, tunc non debeat hoc denuntiare praelato. Si autem videtur quod hoc melius fiat per praelatum, et praelatus nihilominus sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversum illum subditum, tunc licite potest hoc denuntiare sibi; et tunc non dicit Ecclesiae, quia non dicit ei sicut praelato, sed sicut personae proficenti ad correctionem proximi et emendam. Sed quia, propter conditiones diversas praelatorum et subditorum, non potest in hoc dari generale iudicium; quia aliquando praelatus vel movetur ad odium adversum subditum, vel subditus non bene ferret verba praelati: ideo tenendum est hoc pro regula, quod in omnibus istis praelati: ideo tenendum est hoc pro regula, quod in omnibus istis semper servanda est caritas, et quod melius et magis expedire videtur; et si hoc intendat, scilicet emendam proximi, et servet quantum potest bonum caritatis, tunc denuntiando non peccat; si vero denuntiet cuiquam personae hoc ex malitia, et ut proximus confundatur vel deprimatur, tunc denuntians sive accusans peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod si statim aliquis referat praelato adhibens debitas circumstantias, et considerans magis expedire, non facit contra praecipuum Evangelii, quia non dicit hoc Ecclesiae, sed personae proficenti, ut dictum est; et ideo non peccat mortaliter.

Ad secundum dicendum, quod etiam perfecti viri peccarent

mortaliter, si denuntiando praelato vel alicui personae intenderent aliquid quod est contra intentionem praecipui.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis referat praelato culpam proximi intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid inujusmodi quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem hoc sive praelato sive alicui amico suo ex malitia referat, tunc peccat mortaliter. Quod si ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter licet incaute agat.

QUODLIBETUM DUODECIMUM

QUAESTIO I.

Quaesitum est de rebus quae sunt supra hominem, et de rebus humanis. Circa primum quaesitum est de Deo, de Angelis, et de caelo. Circa primum quaesitum est de Deo quantum ad suum esse, quantum ad suam potentiam, quantum ad ejus praedestinationem.

ARTICULUS I.

Utrum in Deo sit tantum unum esse. — (1 part., quaest. 3, art. 3; et 1, dist. 8, art. 1.)

Circa primum quaesitum est, utrum in Deo sit tantum unum esse, scilicet essentialia, ut praeter illud sit etiam in Deo esse personale. Et videtur quod sic. Quia aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, et aliud Spiritum sanctum esse. Sed esse essentialia non est aliud et aliud. Ergo etc.

2. Praeterea, proprium formae est quod det esse. Sed in divinis sunt tres proprietates personales, quae obtinent vicem formae. Ergo etc.

Contra Augustinus dicit: *In divinis tantum unum esse.*

Respondeo dicendum, quod veritas fidei habet quod in divinis solum est distinctio quae est secundum relationes oppositas; relatio autem, sicut et quaelibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest: unde esse filiationis est per comparationem ad subjectum cui inest. Relatio autem in divinis non distinguitur ab eo cui inest vel in quo est, quia est ipsa res quae refertur; sed distinguitur solum ex parte ejus cui opponitur; et ex hac parte non consideratur esse relationis, sed distinctio et oppositio ejus; et ideo est in Deo unum tantum esse, scilicet essentialia.

Ad primum ergo dicendum, quod esse dupliciter dicitur: quandoque enim esse idem est quod actus entis; quandoque autem significat compositionem emanationis; et sic significat actum intellectus, quo modo intelligitur quando dicitur quod aliud est esse Patris et aliud Filii, non primo modo.

Ad secundum dicendum, quod sicut et quaelibet forma, paternitas facit esse, scilicet Patrem, qui est divinum esse, et facit tantum unum esse, in quantum paternitas facit esse.

QUAESTIO II.

Deinde quaesitum est de potentia Dei.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit facere contradictoria esse simul vera, et infinita esse simul actu.

Et primo, utrum Deus possit facere contradictoria simul esse; 2^o utrum possit facere infinita in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod non; et hoc non importat in Deo imperfectionem potentiae; sed quia hoc non habet rationem possibilis. Nam omnis virtus activa producit effectum sibi similem. Omne autem quod agit, agit in quantum est ens actu. Ergo effectus agentis est ens actu. Quidquid ergo repugnat ei quod est esse actu, repugnat potentiae activae: quod esset, si contradictoria simul essent.

Ad secundum dicendum, quod esse aliquid infinitum actu posset suspicari ex primo aspectu quod esset impossibile: quia sequeretur illud esse aequale Deo. Sed hoc non sequitur: quia ei quod est infinitum omnibus modis, non adaequatur illud quod est infinitum uno modo. Dato enim quod esset ignis infinitus secundum magnitudinem, non adaequatur Deo; quia etsi sit infinitus ignis in quantitate, tamen est quid finitum specie; Deus autem omnibus modis est infinitus. Cum ergo quaeritur utrum sit possibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum quod non. Potentiae enim agentis per intellectum aliquid repugnat dupliciter: uno modo quia repugnat potentiae ejus; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiae Dei absolutae, quia non implicat contradictionem. Sed si consideretur modus quo Deus agit, non est possibile. Deus enim agit per intellectum et per Verbum, quod est formativum omnium; unde oportet quod omnia quae agit, sint formata. Infinitum autem accipitur sicut materia sine forma; nam infinitum se tenet ex parte materiae. Si ergo Deus hoc ageret, sequeretur quod opus Dei esse aliquid informe; et hoc repugnat ei per quod agit, et modo agendi; quia per Verbum suum omnia agit, quo omnia formantur.

QUAESTIO III.

Deinde quaesitum est de praedestinatione, utrum sit certa.

ARTICULUS III.

Utrum praedestinatio sit certa. — (1 part., quaest. 25, art. 3, ad 3, et art. 6, et art. 8, ad 3; et de Ver., quaest. 6, art. 3.)

Et videtur quod non. Quia possibile est praedestinatum damnari, sicut Petrum, si fuisset statim mortuus, quando peccavit Christum negando.

2. Si vero dicas quod praedicta locutio est de dicto vera, de re vero non; contra. Quia hoc habet locum in formis separabilibus; sed haec forma quae est praedestinatio, est inseparabilis.

Respondeo dicendum, quod praedestinatio est quaedam pars divinae providentiae: providentia autem dicit directionem aliquorum in finem; et haec praesupponit scientiam et voluntatem. Sic ergo praedestinatio habet certitudinem ex parte scientiae Dei, qui non potest falli; et ex parte voluntatis divinae, cui non potest aliquid resistere; et ex parte providentiae, quae certissimo modo ducit ad finem, cum Deus sit sapientissimus.

Ad primum ergo dicendum, quod praedestinatio habet certitudinem, et tamen non est necessarium praedestinatum salvum, sed remanet contingens. Dictum est enim quod habet certitudinem ex scientia, voluntate, et providentia; et nullum istorum contingentiam impedit. Scientia non, quia scientia Dei est futurorum prout sunt in praesenti, et secundum hoc sunt determinata. Voluntas non, quia voluntas Dei est principium totius entis, ergo non cadit sub ratione contingentiae vel necessitatis, sed haec affluunt et ordinantur ex Dei voluntate; et sic ipsa Dei voluntas facit quaedam contingentia, praeparando causas contingentes illis rebus quas vult esse contingentes; et similiter necessarias causas rebus et effectibus necessariis. Et sic voluntas Dei semper impletur; non tamen omnia necessario eveniunt, sed eo modo quod Deus vult ea esse, et vult quod sint contingenter. Providentia non, quia non tollit contingentiam.

Ad secundum dicendum, quod bona est distinctio. Sed ad obiectum de formis dicendum, quod aliter est de formis realibus, et aliter de praedicatis quae important aliquid pertinens ad actum rationis: quia in primis, scilicet realibus, si in eis de-

beat habere locum talis distinctio, oportet inesse separationem in re et in consideratione; in secundis non requiritur, sed operet quod res illa cadat sub alia consideratione. Et sic dico, quod iste praedestinatus potest considerari vel ut in se, vel ut divinae cognitioni relatus; et sic uno modo attribuitur ei quod possit damnari, alio modo non.

QUAESTIO IV.

Deinde quaesitum est de fato, utrum omnia subsint fato.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia subsint fato.

Respondeo dicendum, quod primo oportet scire quid sit fatum; et sic postea faciliter patebit ad propositum. Videmus autem multa contingenter evenire; et ideo olim fuit dubium, utrum ista quae variabiliter et inordinate contingunt, reducantur in aliquam causam ordinantem. Et qui dicunt non, dicunt fatum nihil esse, ut Tallius dicit. Quidam dicunt quod in aliquam causam superiore ordinantur; et isti nominaverunt fatum a *for faris*, quasi hic omnia sint praefata a quadam superiore causa.

Sed horum est triplex opinio. Quidam enim reduxerunt hoc in quandam seriem causarum, quam dicunt fatum, sicut Stoici, qui dicunt quod nihil est quod non habeat causam, et posita causa necesse est ponere effectum. Si ergo evenit vel est talis vel talis effectus; habuit causam, et haec causa aliam causam, et sic deinceps; sicut aliquis est occisus de nocte, quia exivit domum; quare exivit domum, quia sitivit; quare hoc, quia salsa comedit; et sic quia comedit salsa, et haec causa aliam causam, et sic deinceps. Aristoteles respondet negans duo prima. Primo, quod non quidquid fit, habet causam, sed tantum quod fit per se. Quod autem ego occidat, me exeunte, est per accidens. Secundo dicit, quod non, posita causa, ponetur effectus; quia potest impediiri; et ideo non sequitur, vel non stat series causarum.

Alii reducunt haec in aliam causam, scilicet in corpora caelestia, ex quorum necessitate dicunt omnia accidere: unde dicunt quod fatum nihil aliud est quam vis positionis siderum. Haec autem opinio dupliciter est falsa. Primo quantum ad res humanas, quae proveniunt ab intellectu, qui cum sit virtus incorporea, non subiacet actioni alicujus corporis; et ponere animam subiacere virtuti corporum caelestium, nihil aliud est

quam ponere intellectum non differre a sensu, ut dicit Philosophus in 1 de Anima in fine (text. com. 150); tamen per accidens et occasionaliter subditur anima caelo, in quantum intellectus afficitur per passionem corporis, non tamen ex necessitate movetur ab eo. Secundo, quia multa in rebus naturalibus contingunt quae non accidunt ex necessitate caeli, sed per accidens, et non habent causam.

Abi redeunt omnia haec in causam supra caelestem, scilicet in providentiam Dei, a qua omnia sunt praedeterminata et ordinata; et secundum istos fatum erit quidam effectus providentiae; quia providentia nihil aliud est quam ratio ordinis rerum prout est in mente divina; fatum vero est explicatio illius ordinis prout est in rebus; unde Boetius: *Fatum est immobilis dispositio rebus mobilibus inhaerens.*

Sic ergo accipiendo fatum, potest dici quod omnia subjiciuntur fato; unde dicitur Osee II, 16, super illud: *Non vocaberis ultra Baalim, sed cir meus*, quod idem est utrumque: sed Deus noluit hoc, quia Baalim nomen erat cuiusdam gentium; et ideo sunt vitanda nomina gentium, cum quibus nec nomina convenit habere communia. Et ideo Augustinus dicit: *Si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat; ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.*

QAESTIO V.

Deinde quaesitum est de Angelis; et circa hoc quaesita sunt duo.

ARTICULUS V.

Utrum esse Angelis sit accidens ejus.

Primo utrum esse Angeli sit accidens ejus. Et videtur quod non. Quia accidens intelligitur inesse alicui praesistenti. Angelus autem non praesistit ipsi esse.

Contra, Hilarius dicit etc.

Respondeo dicendum, quod opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicantur accidens. Hoc autem non est verum; quia unum prout convertitur cum ente signat substantiam rei, et similiter ipsum ens; sed unum prout est principium numeri, signat accidens.

Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actus quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus

est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse.

Et sic dico quod esse substantialis rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium; inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentialis; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est ejus essentia.

ARTICULUS VI.

Utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum.

Secundo quaesitum est, utrum diabolus cognoscat cogitationes hominum.

Respondeo dicendum, quod cognoscere cogitationes cordis potest contingere dupliciter, in se et per se, et in aliquo effectu. Primum solus Deus est; Hierem. xvii, 9: *Pravum est cor hominis et inscrutabile*; unde nec Angeli sic eas cognoscunt; cuius ratio est triplex. Una propter debilitatem esse quod habet; eo quod supra gradum quo aliquid est ens in potentia, est gradus quo res sunt in anima. Alia ratio est, quia quod est in veritate causae alicujus, non potest cognosci nisi a causa quae nata est movere illam; voluntatem autem movet solus Deus. Cum ergo omnes cogitationes dependant a voluntate sicut a sua causa, solus Deus eas cognoscit. Alia ratio est, quia Angeli illa quae cognoscunt naturaliter, cognoscunt per species naturaliter inditas, et haec sunt species rerum naturalium, non autem cogitationum; quia haec non reducuntur ad causam naturalem, vel non pertinent ad cognitionem naturalium. Tamen per effectus cogitationum cognoscunt cogitationes, sicut et homo facit, cum ipsi subtilius cognoscant effectus qui causantur ex cogitationibus. Nam secundum cogitationes homo afficitur aliqua passione, et per eas movetur cor; et hos motus subtilius ipsi cognoscunt quam nos; et sic aliquid cognoscunt de cogitationibus cordis; et hoc Augustinus dicit in lib. de Divinit. daemouum; licet alibi dicat, quod determinare in eis talem cognitionem sit praesumptuosum.

QUAESTIO VI.

Deinde quaesitum est de caelo; et circa hoc quaesitum fuit, utrum caelum vel mundus sit aeternus.

ARTICULUS VII.

Utrum caelum vel mundus sit aeternus.

Respondeo dicendum, quod non; sed mundum incepisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione. Nam quae dependet ex simplici voluntate Dei, possunt esse et non esse. Et ad hoc quod non sit, non inducit aliqua necessitas, ex parte Dei: divina autem bonitas, quae est finis rerum, potest ita esse si non sit mundus sicut si sit mundus.

ARTICULUS VIII.

Utrum caelum sit animatum.

Secundo quaesitum est, utrum caelum sit animatum.

Respondeo dicendum, quod de hoc diversimode sentiunt doctores Ecclesiae. Hieronymus enim dicit super Ecclesiastem, quod sol est animatus; Damascenus hoc negat; et haec differentia etiam est apud Philosophos. Plato enim et Aristoteles ponunt corpora supercaelestia animata esse; Anaxagoras vero non; et ideo legitur fuisse occisus. Ego autem dico, secundum Augustinum II super Genesim ad litteram, quod non refert ad fidem, utrum sic vel aliter sit; unde hoc non determinat in Enchiridion; addens, quod si ponamus corpora caelestia esse animata, non ideo erunt in iudicio tres ordines iudicandorum, scilicet Angelorum et hominum et animarum, quia illae animae computabuntur cum Angelis. Et hoc sensisse videtur ille qui fecit praefationem, cum dicit: *Caeli caelorumque virtutes.* Et ratio patet.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de homine quantum ad naturam, et quantum ad gratiam et quantum ad culpam. Circa primum quaesita sunt tria. Primo quantum ad animam. Secundo de cognitione animae. Tertio de effectu cognitionis.

ARTICULUS IX.

Utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Circa animam quaesita sunt duo. I. utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Respondeo dicendum, quod in nullo corpore est nisi una forma substantialis: cuius est ratio triplex. Prima est quia si plures, sequens non erit forma substantialis, quae facit esse simpliciter; sed solum accidentalis, quae facit esse hoc. Item, si sit acquisita forma substantialis, non erit generatio simpliciter. Item quia non esset compositum ex anima et corpore unum simpliciter, sed duo simpliciter et unum per accidens.

Sic igitur corporeitas dicitur dupliciter; quandoque tres dimensiones; et hoc non est forma substantialis, sed accidens; aliquando dicitur quaedam forma, ex qua provenit trina dimensio; et haec non est alia forma specifica.

ARTICULUS X.

Utrum anima traducatur. — (1. part., quaest. 118, art. 2, et ad 3.)

Secundo utrum anima sit ex traduce.

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quaestionem non determinat; sed indeterminatam relinquit in lib. eccles. Dogmat.; sed ille liber non est Augustini, sed Genuadii. Gregorius etiam non vult determinare; credendum est tamen quod non. Et est una ratio Philosophi in lib. de Animalibus, quod impossibile est quod virtus corporea producat id quod excedit corpus; virtus autem seminis est virtus corporea. Alia ratio est VII Metaph. (text. com. 27), quia enim quidam posuerunt quod formae naturales sunt ex creatione: cum materia aeris recipit formam ignis; aut inerat, et sic est latitatio; aut non inerat, ergo fit de novo. Non ex aliquo sed ex nihilo; ergo creatur. Solvit Philosophus, quia forma non fit sicut nec ens, vel esse habens per se; sed fit compositum, quod habet esse subsistens. Si ergo est aliqua forma quae per se subsistat, illa habet per se fieri. Anima autem habet esse per se subsistens, et remanet corrupto corpore; et ita oportet quod habeat suum fieri.

QUAESTIO VIII.

Deinde quaesitum est de cognitione hominis; utrum intellectus humanus cognoscat singularia.

ARTICULUS XI.

Utrum intellectus humanus cognoscat singularia. — (1 part., quaest. 86, art. 1, corp. et 3, 4, corp., et quaest. 89, corp., ad 1; et 2-2, quaest. 41, art. 3, ad 1; et de Ver. quaest. 19, art. 2; et art. 143 hujus.)

Respondeo dicendum, quod aliquid cognoscitur dupliciter: directe et indirecte, scilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum et divinum; quia humanus non cognoscit directe singulare, divinus autem sic: quia cognitio fit per similitudinem cogniti in cognoscente; et haec est in intellectu nostro per abstractionem a conditionibus inviduantibus et a materia; et ideo, cum recta cognitio sit per speciem, ideo non cognoscit directe nisi universale. Intellectus autem divinus cognoscit non per similitudinem a re acceptam, sed per extensionem suae essentiae ad res; et haec similitudo, scilicet divina essentia in Deo est omnium quae sunt in re, expressa similitudo; et ideo directe cognoscit quidquid est in re, et quod pertinet ad materiam individuaalem. Sed quaerens Philosophus si separatus est intellectus, et cognoscit quae sunt in materia; dicit, quod oportet quod hoc cognoscat aut alio sicut formas separatas cognoscit intellectus, et conjunctas materiae per imaginationem; aut alio modo, scilicet per extensionem, in quantum conjungitur phantasiae, quae repraesentat sibi phantasma; et sic indirecte cognoscit.

QUAESTIO IX.

Deinde quaesitum est de effectu cognitionis; et primo utrum habitus scientiae acquisitae remaneant post hanc vitam.

ARTICULUS XII.

Utrum habitus scientiae acquisitae remaneant post vitam. — (Art. 57; et 1 part., quaest. 89, art. 1, ad 3, et art. 3, ad 4 et art. 5 et 6, corp.; et 1-2 quaest. 67, art. 2)

Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam dicunt quod non, sequentes Avicennam in vi Naturali.

quod species acquisitae non remanent in intellectu possibili nisi quamdiu actu intelligit; quod est falsum. Nam intellectus possibilis recipit species et retinet secundum modum suum; unde, cum ipse sit immobilis, utpote immaterialis et incorruptibilis, recipit species intelligibiliter secundum modum suum, et numquam inde recedit; et quod sint ibi etiam dum actu non intelligit, patet 3 de Anima (text. com. 8), ubi dicitur, quod sunt in anima aliter quam dum actu intelligit, scilicet habita. Et sic dico, quod remanent sive in damnatis sive in beatis. Tamen destruantur ibi habitus scientiarum quantum ad modum scientiae; quia hic semper intelligit convertendo se ad phantasmatum propter corpus; et non solum propter hoc phantasmata indigemus, sed ad utendum huiusmodi speciebus; et iste modus non erit tunc, quia non convertet se ad phantasmata.

ARTICULUS XIII.

Utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta. (4, dist. 34, quaest. 1 art. 1, princ.)

Secundo, utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta, puta serpentes.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest habere virtutem aliquam et secundum propriam naturam et secundum virtutem superioris causae; verbi gratia, commixtum ex elementis habet virtutem unam ex natura elementorum, secundum motum praedominantis elementi; aliam habet ex corpore caelesti, sicut quod adamus attrahit ferrum; quod non reducitur ad virtutem elementorum.

Aliqui ergo dicunt quod non solum naturalia corpora sed artificialia sortiuntur virtutes aliquas ex impressione corporum caelestium, puta imagines vel figuras sub certa constellatione factae; et sic hoc verum est, scilicet quod super artificialia sit huiusmodi virtus impressa. Potest etiam dici quod verba prolata in certo tempore habeant efficaciam movendi; sed hoc non est verum. Nam in rebus naturalibus omnia quae habent aliquam virtutem ex corpore caelesti, habent illam consequentem aliquam formam; unde nihil agit ad speciem nisi ex virtute corporis caelestis; et sic forma est prius in unoquoque quam virtus ad ista. Remota ergo priori removetur posterior. Si ergo huiusmodi virtutes attribuantur aliquibus, oportet quod radicentur super formam aliquam. Formae autem artificiales non sunt nisi figure quaedam; et ideo falsum est quod verba et huiusmodi, virtutem aliquam habeant ex corpore caelesti;

sed si habent aliquam, hoc habent ex spiritu immundo, qui immisceo se verbis hominum, ut decipiat, secundum Augustinum; unde aliquando utuntur verbis fabulosis, falsis et vanis quibus ad illudendum homines se immisceant. Unde omnia ista frivola et superstitionosa sunt, et imagines astronomicæ, in quibus etsi non adsit aliqua expressa invocatio dæmonum, tamen est ibi quidam tacitus consensus. Tamen si aliquis dicat verba Dei et sacra sine immutatione et fraude, sed bona et divina intentione; non est incantatio, sed oratio. Chrysostomus tamen super Matth. ibi: *Dilatant phylacteria* etc., reprehendit illos qui collo verba Evangelii suspendunt, cum virtus Evangelii non sit in figuris literarum, sed in fide. Non tamen damno illos qui super se gerunt Evangelium ex devotione, quia B. Casalia Evangelium Christi semper gerebat in pectore sine tamen aliqua additione vel verborum vel characterum vel ceterorum suspectorum.

QUAESTIO X.

Deinde quaesitum est de homine, quantum ad gratiam; et circa hoc quaeruntur tria; primo de sacramentis; secundo de virtutibus; tertio de officiis. De primo tria quaesita sunt; primo de sacramentis gratiae; secundo de affectu sacramentorum; tertio de unitate Ecclesiae. De sacramentis gratiae quaerantur duo; 1^o de baptismo; 2^o de poenitentia.

ARTICULUS XIV.

Utrum aqua habeat virtutem ad emundationem. — (3 part. quaest. 6^a, art. 2 et 3; et 1, dist. 3, art. 3, quaest. 1.)

Ad primum quaeritur, utrum aqua habeat virtutem ad emundationem; id est utrum propria virtute mundet, vel virtute concomitante.

Respondeo dicendum, quod duplex est opinio in huiusmodi, non solum de aqua, sed de omnibus Ecclesiae sacramentis.

Quidam enim dicunt, quod sacramenta non habent virtutem vel vim operandi in anima, sed tantum extra, et divina virtus concomitans facit illum effectum; et inducunt exemplum Bernardi.

Sit aliquis Episcopus qui investiat aliquem de praebenda per annulum; annulus non est causa praebendae, sed signum. Sed hoc non est sane dictum; quia sic non esset aliqua praerogativa sacramentorum novae legis ad vetera; quia etiam in

illis virtus coassistens fidei credentium in Christum venturum justificabat.

Et ideo dicendum, quod sacramenta habent in se virtutem justificandi, et alios effectus ad quos ordinantur et non solum quod sint signum; unde Augustinus: *Quae est tanta vis aquae, ut corpus tangat et cor abluat?*

Sciendum tamen, quod duplex est virtus; scilicet et propria et instrumentalis, sicut patet in serra. Sic sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spirituales effectum: quia cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens; quia Verbum, per quod omnia sacramenta virtutem habent, habuit carnem, et fuit Verbum Dei; et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum.

QUAESTIO XI.

Deinde quaesitum est de poenitentia; et primo utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis.

ARTICULUS XV.

Utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis. — (4, dist. 13, quaest. 1, art. 1 quaest. 3, et 4.)

Respondeo dicendum, quod aliter est in sacramento poenitentiae, et aliter in quibusdam aliis sacramentis. Nam in quibusdam qui habet ordinem, potest ex hoc ipso inducere effectum sacramenti in omni casu; scilicet in illis in quibus quod est effectus sacramentorum, est res existens extra sacramentum. Unde sacerdos degradatus et excommunicatus licet peccet, tamen consecrat et baptizat; et similiter Episcopus consecratur, quia confert characterem. In poenitentia autem non imprimitur character, nec effectus, nisi justificatio poenitentis; quod non potest fieri nisi per potestatem iudicativam. Non habens autem curam animarum, non habet hanc potestatem.

ARTICULUS XVI.

Utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem.

Secundo utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem. Respondeo dicendum, quod non, nec verbo nec facto nec nutu, nec aliquo signo licet facere, quia est sacrilegium. Nam

ita est in sacramentis novae legis quod efficiunt quod figurant. Effectus autem poenitentiae est occultatio peccatorum ab oculis Dei viventis; et haec occultatio significatur per secretum confessionis. Et ideo, sicut profanaret sacramentum qui conficeret corpus et sanguinem Christi de alio quam de pane et vino, ita esset revelans sacrilegus.

ARTICULUS XVII.

Utrum liceat appetere Episcopatum.

Tertio, utrum liceat appetere Episcopatum.

Respondeo dicendum, quod contingit appetere praelationem dupliciter: aut propter necessitatem urgentem, aut non urgentem. Primo modo dupliciter: vel quando imponitur a superiori, vel quando non invenitur aliquis qui veli; onus praelationis subire; tali necessitate existente meritum est appetere. Unde Isa. vi, 8: *Quem mittam, et quis ibit nobis?* respondit: *Ecce ego, mitte me;* tamen ante dixit se indignum. Secundo modo, scilicet quando non urget necessitas, sic non licet: quia non potest carere aut vitio injustitiae, si velit se minorem praeferi majoribus; aut vitio praesumptionis, si reputet se sufficientem praeferi aliis; unde Chrysostomus super illud *Reges gentium etc.*: *Primatus ecclesiasticos concupiscere nec justum nec utile.*

QUAESTIO XII.

Deinde quaesitum de effectu sacramentorum; utrum compaternitas causetur ex praecambulis ad sacramenta, puta ex catechismo et huiusmodi.

ARTICULUS XVIII.

Utrum compaternitas causetur ex praecambulis ad sacramenta.

Et videtur quod sic. Dicit enim quaedam Decretalis, quod *a primo patulo salis non potest fieri uxor.* Ergo, contrahitur ibi compaternitas.

2. Praeterea, catechumenus censetur Christianus. Sed qui dat Christianismum, efficitur compater. Ergo etc.

Respondeo, quidam dicunt, quod omnia illa sacramentalia sufficiunt ad causandum compaternitatem. Quidam dicunt, quod solum contrahitur quantum ad tria; scilicet in catechismo

baptismo, et confirmatione. Sed mihi videtur quod solum contrahitur in duobus, scilicet in baptismo et confirmatione. Quia compaternitas similitudo quaedam est paternitatis; paternitas autem non fit nisi in generatione; et ideo solum in illis sacramentis in quibus est quaedam generatio spiritualis, contrahitur compaternitas, quae matrimonium impedit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa non sunt intelligenda singillatim, sed accipienda collective et simul, quia in omnibus illis aliquis efficitur compater.

Ad secundum dicendum, quod catechumenus dicitur Christianus per fidem, non per baptismum, quem nondum suscepit; et ille qui dat Christianismum, dat sacramentum baptismi.

QUAESTIO XIII.

Deinde quaesitum fuit, utrum sit una Ecclesia quae fuit in principio tempore Apostolorum, et quae est modo.

ARTICULUS XIX.

Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quae modo est.

Et videtur quod non. Quia nunc non utitur eisdem regulis. Tunc enim praelati erant sine auro et argento in zonis suis. Ergo etc.

2. Praeterea, non legitur quod Christus et Apostoli haberint castra; modo autem Ecclesia habet. Ergo etc.

Contra, Matth. xxviii, 20: *Ecce ego vobiscum saecula usque ad consummationem saeculi.* Hoc autem non intelligitur tantum de Apostolis, quia omnes mortui sunt, et adhuc saeculum non est consummatum. Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod eadem est numero Ecclesia, quae tunc erat quae nunc est: quia eadem fidei sacramenta, eadem auctoritas, eadem professio; unde dicit Apostolus, I Corinth. i, 13: *Divisus est Christus? Abest.*

Ad primum ergo dicendum, quod verba Matthaei tripliciter exponuntur. Hilarius et Ambrosius exponunt secundum sensum mysticum, dicentes: *Noctem portare aurum etc.* id est nihil in spiritualibus ministeris auro vendatis: *non duas tunicas*, id est non duplicem animam habeatis. Alii exponunt ad litteram; et una expositio est Augustini, qui dicit, quod illa verba non dicuntur per modum praeccepti, sed permissionis; ita quod qui non servat non peccat, et qui servat melius facit; ut sit sensus:

Nolite portare; id est, quando iis ad praedicandum, nolite solliciti esse de expensis, quia debentur vobis a populo: *Dignus est enim operarius*, etc.: quasi diceret: ideo permitto quod non portetis, quia digni estis accipere ab aliis, quibus praedicatis. Paulus hoc non servavit, et tamen contra regulam hanc non fecit sed supererogavit. Alia expositio est aliorum Sanctorum, qui dicunt quod haec dicta sunt praecipue; sed hoc praecipuum datum est non ad semper servandum, sed ad primam missionem: his enim eos misit; scilicet ante passionem Judaeis, et post resurrectionem Gentibus. In prima dixit eis: *In viam gentium ne abieritis*; in secunda dixit: *Docete omnes gentes*. In prima mandavit quod praedicta servarent, non autem in secunda. Et ratio hujus est, quia in prima solum mittebantur ad Judaeos, apud quos consuetum erat quod magistri eorum ab eis sustentarentur; et ideo sine scandalo poterant accipere, et uti potestate sibi concessa: apud vero gentiles non erat hujusmodi consuetudo; quia apud eos non erant hujusmodi praedicatorum; et ideo fuisset eis scandalum, et visum fuisset eis quod pro questu a apostoli praedicarent; et ideo Paulus hoc praecipuum non servavit in gentibus; et ideo Dominus in secunda missione dixit: *Nunc qui habet saeculum, tollat similiter et peram*.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus respondet in epistola contra Donatistas, et habetur super illud Psalm. II: *Quare frequerunt gentes*. Distinguit enim diversa tempora Ecclesiae. Fuit enim tempus quando astiterunt reges adversus Christum; et in illo tempore non solum non dabant fidelibus, sed eos occidebant. Aliud vero tempus est nunc, quo reges intelligunt, et eruditi servantur Domino Jesu Christo in timore etc., et ideo in isto tempore reges sunt vassalli Ecclesiae. Et ideo est alius status nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.

QUAESTIO XIV.

Deinde quaesitum est de virtutibus; primo de quadam virtute intellectuali, scilicet de veritate; secundo de virtutibus moralibus. De veritate quaesita sunt duo: 1^o de fortitudine veritatis; 2^o de confirmatione veritatis, quae est per juramentum.

ARTICULUS XX.

Utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem.

Ad primum quaesitum est, utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod rex, quia pellit hominem

ad id quod est difficillimum; scilicet ad hoc quod se exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam regibus.

Contra, Esdrae III, IV, 35: *Fortior est veritas*.

Respondeo dicendum, quod haec est quaestio proposita juvenibus dissolvenda in Esdra. Sciendum ergo, quod si consideremus ista quatuor secundum se, scilicet vinum, regem, et mulierem, et veritatem, non sunt comparabilia, quia non sunt unius generis; tamen si considerentur per comparisonem ad aliquam affectum, concurrunt in unum, et sic possunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt et possunt, est immutatio cordis humani. Quod ergo inter ista magis immutat cor hominis, videndum est.

Sciendum est ergo, quod immutativum hominis quoddam est corporale; et aliud est animale; et hoc est duplex, sensibile, et intelligibile. Intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum, et speculativum. Inter ea autem quae pertinent ad immutabilia naturaliter secundum dispositionem corporis habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui. Inter ea quae pertinent ad immutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et praecipue circa venerea, et sic mulier est fortior. Item in practico, et rebus humanis, quae possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex. In speculativo summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subjiunguntur viribus animalibus, animales intellectuales, et intellectuales practicae speculativae; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior.

ARTICULUS XXI.

Utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi teneatur servare juramentum.

Secundo quaeritur, utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub juramento non communicandi, teneatur servare juramentum; et videtur quod sic. Quia sic obligatus non debet facere aliquid quod vergat in detrimentum illius qui dedit vel qui docuit. Hoc autem esset, si aliis communicaret. Ergo etc.

2. Praeterea, communicare tale experimentum, non tenetur ex parte salutis aeternae alicui. Cum ergo, non tenetur alteri communicare, non debet sic obligatus communicare.

Contra, non communicare salubre remedium, sive quodcumque bonum, est contra caritatem. Ergo etc.

Respondeo, aliter dicendum est hic simpliciter et aliter in casu. Simpliciter loquendo non tenetur, sed male fecit jurando.

Juramentum enim non solum amittit vim quando juramentum est illicitum, sed etiam quando jurando pejorat; quia juramentum obligans debet habere iudicium, justitiam et veritatem. Sed et si juro quandoque aliquid quod licet mihi non facere, puta, non ire ad Ecclesiam, non licet tamen jurare; quia licet sit mihi licitum pro aliquo tempore facere vel dimittere hujusmodi bonum, quod est Ecclesiam ire, non tamen licet mihi juramentum interponere et animum obfirmare ad aliquod bonum non faciendum, quia hoc est facere contra Spiritum sanctum. Et ideo juramentum contra omne id quod est de genere bonorum, est illicitum et non servandum. Tamen in casu servare tenetur, puta, si ille vel alius sufficiens medicus praesens esset, et paratus esset curare, et uti illo experimento in salutem corporalem aliorum.

Et sic patet solutio ad objecta.

QUAESTIO XV.

Deinde quaesitum est de virtutibus moralibus: 1° de virtutibus secundum se; 2° specialiter de quodam actu justitiae, scilicet de restitutione.

ARTICULUS XXII.

Utrum virtutes morales sint connexae. — (1 part., quaest. 73, art. 1; et 1-2, quaest. 85 art. 10, ad 2, et 2-2, quaest. 146, art. 4; et de Malo quaest. 4, art. 5 ad 4.)

Ad primum quaesitum est, utrum virtutes morales sint connexae; ut videtur quod non. Quia acquiruntur ex actibus, qui sunt divisi et distincti. Ergo potest acquiri una virtus sine alia.

2/ Praeterea, Augustinus dicit: *Nihil contra dicimus essentialiter dicit, qui dicit quod qui habet unam non habet omnes.*

3. Praeterea, virtutes habentur ex consuetudine, quae requirit tempus.

Respondet dicendum secundum omnes Sanctos, quod sic; sed loquendo de virtutibus in communi duplex ratio assignatur a diversis, secundum quod diversimode locuti sunt de virtutibus. Virtutes enim cardinales dupliciter accipiuntur ab aliquibus.

Quidam enim dicunt virtutes esse quosdam modos generales qui requiruntur in omni virtute; puta, quod fortitudo est quaecumque firmitas animi in quibuscumque rebus; temperantia est

moderantia animi in omnibus rebus; et sic de aliis. Et secundum istos necesse est quod virtutes sint connexae; quia isti modi generales requiruntur in omni virtute; et si aliquid horum defuerit, non est virtus aliqua; quia si temperantia rectitudinem non habeat, quae est justitia, vel non habeat animi firmitatem, quae est fortitudo, et sic de aliis, non est virtus. Et hunc modum Augustinus ponit in de Trinit. et Magist. in III Scut.

Alii autem accipiunt distinctionem harum virtutum secundum determinatas materias, sic Aristoteles et Peripatetici. Unde prudentia, secundum Philosophum, non est recta ratio in omnibus, sed solum in agilibus; similiter justitia non dicit rectitudinem animi circa inquisitionem omnium causarum, sed tantum circa commutationes et distributiones, et actiones humanas quae sunt ad alterum; fortitudo etiam dicit firmitatem animi non circa omnia, sed circa ea in quibus est difficillimum animum fortem habere, scilicet circa pericula quae sunt in bellis; temperantia vero est circa ea in quibus difficillimum est animum moderare; scilicet circa delectationes gustus et tactus, quae sunt maxime delectationes; non in quibuscumque aliis concupiscentiis, sicut scientiae vel pecuniae. Et sic etiam loquendo de virtutibus, virtutes morales sunt connexae; cujus connexionis ratio accipitur secundum Philosophum ex parte prudentiae; quia nulla virtus potest haberi sine prudentia, et impossibile est habere prudentiam sine virtutibus moralibus; cujus ratio est, quia prudentia nihil aliud est quam recta ratio agibilium. Impossibile est autem rectam rationem habere circa aliquid nisi ex recta ratione circa principia; principia autem agibilium sunt fines virtutum; et circa fines virtutum nullus bene se habet nisi per habitum illius virtutis; et sic necesse est quod prudentia habeat secum alias virtutes morales; similiter aliae non possunt haberi sine prudentia. Potest enim aliquis habere inclinationem naturalem ad actus alicujus virtutis sine prudentia; et quando habet majorem inclinationem sine habitu virtutis, tanto pejus est, et plus impingera potest sine prudentia; sicut patet de illo qui habet fortitudinem naturalem sine discretionem et prudentiam. Et ideo dicit Gregorius: *Ceterae virtutes, nisi ea quae agunt, prudenter agant, etc.* Est et alia ratio connexionis in virtutibus gratuita propter caritatem in qua connectuntur: quia qui habet caritatem, habet omnes virtutes gratuitas; et similiter qui habet unam, habet caritatem.

Ad primum ergo dicendum quod actus non sunt divisi secundum virtutes; quia non potest esse actus temperantiae sine actu fortitudinis, nec fortitudinis nisi cum actu temperantiae etc.

Ad secundum dicendum, quod hoc dicitur quia non probatur per auctoritatem Biblicae.

Ad tertium dicendum, quod non dicuntur morales a consue-

tudine, sed amore; et dato quod indigent tempore, tamen non habebit virtutem nisi sit prudens.

QUAESTIO XVI.

Deinde quaesitum est de restitutione, quae est actus iustitiae; et circa haec quaesita sunt tria; 1^o de illis qui propter partes sunt extra civitates; 2^o de eo qui mala fide longo tempore praescripsit; 3^o de eo qui aliena consumpsit.

ARTICULUS XXIII.

Utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes.

Circa primum quaeritur; utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes; et videtur quod non. Quia multi de his qui sunt in civitate, culpam non habuerunt ad eorum expulsionem; et sic punirentur aliqui pro culpa alterius.

2. Praeterea, expulsi fuerunt contra partem Ecclesiae; et sic iustum bellum. Ergo actio est contra eos; et sic damna eis non sunt restituenda.

3. Praeterea, secundum Philosophum, cum mutatur ordo civitatis, non remanet eadem civitas. Sed cum mutatur dominium et principatus, mutatur ordo, et sic non est eadem civitas. Ergo expulsi non pertinent modo ad civitatem quae prius erat. Ergo non tenentur eis ad restitutionem.

Contra, qui spoliatu raptore, potest repetere, et accipere ea quae sunt sibi sublata. Ergo et illi expulsi.

Respondet dicendum, quod aut sunt expulsi iuste, scilicet propter eorum culpam, et sic non possunt repetere amissa: aut iniuste, id est sine culpa et sine debito ordine iustitiae; et sic possunt repetere. Si autem habent superiorem, debent per superiorem petere sibi restitui; si autem non habent superiorem, ipsimet possunt, si possunt, recuperare.

Ad primum ergo dicendum, quod non punitur sic aliquis pro peccato alterius, sed pro suo; quia majores omnia faciunt auctoritate et favore populi; et sic populus in favendo majoribus fuit in culpa. Praeterea illud intelligitur de poena spiritali qua nullus punitur sine propria culpa; non de corporali, qua frequenter unus pro alio punitur.

Ad secundum dicendum, quod in quantum iuste agunt, sunt pro Ecclesia; in quantum iniuste, contra Ecclesiam.

Ad tertium dicendum, quod si sunt eadem personae, manifestum est quod tenentur sibi: aliae omnino non tenentur.

ARTICULUS XXIV.

Utrum ille qui mala fide praescripsit teneatur ad restitutionem. — (2, dist. 41, art. 5, quaest. 1, ad 2.)

Secundo quaerebatur, utrum qui mala fide praescripsit, teneatur ad restitutionem; et videtur quod non. Quia lex dicit, quod qui etiam mala fide praescribit, acquirit dominium.

Contra, Decret. dicit, quod tenetur, nec acquirit dominium. Respondeo dicendum, quod circa hoc est contrarietas juris civilis et canonici: quia secundum jus civile praescriptio tenet, secundum jus canonicum talis praescribere non potest. Et ratio hujus contrarietatis est; quia alius est finis quem intendit civilis legislator, scilicet pacem servare et stare inter cives, quae impediretur, si praescriptio non curreret: quicumque enim vellet, possent venire, et dicere: Istud fuit meum quocumque tempore. Finis autem juris canonici tendit in quietem Ecclesiae, et salutem animarum. Nullus autem in peccato salvari potest nec poenitere de damno, vel de alieno, nisi recompenset.

Et ideo dicendum est, quod si quis praescribat bona fide possidendo, non tenetur ad restitutionem, etiam si sciat alienum fuisse post praescriptionem: quia lex potest aliquem pro peccato et negligentia punire in re sua, et illum alteri dare et concedere. Sed qui mala fide praescribit, tenetur emendare et satisfacere reddendo damnum quod intulit.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis; et si quae leges tales sunt, tyrannicae sunt: et non absolvunt a conscientia, sed a foro judiciali et violentia.

ARTICULUS XXV.

Utrum ille qui rem alienam consumpsit teneatur ad restitutionem. — (2-2, quaest. 62, art. 2, et quaest. 79, art. 3, ad 2.)

Tertio quaerebatur, utrum ille qui rem alienam consumpsit, teneatur ad restitutionem; et videtur quod non. Quia ille cuius res fuerat, non habet actionem in consumptorem; intelligi, si jus habet casum in praescriptione.

Contra, iste mala fide possedit alienam quod consumpsit.

Respondeo dicendum, quod tenetur: cuius ratio est, quia quilibet tenetur ad faciendum iustitiam alteri. Consistit autem iustitia in quadam aequalitate; unde nisi reintegretur aequalitas, non potest aliquis esse iustus. Inaequalitas autem fuit quod consumpsit non rem suam; et ideo oportet quod reddat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non habeat actionem in eum qui consumpsit secundum jus civile, habet tamen secundum jus divinum, cuius finis est salus animarum; et ideo repugnat.

QUAESTIO XVII.

Deinde quaesita sunt de officiis quatuor: 1^o de officio expositorum sacrae Scripturae; 2^o de officio praedicatorum; 3^o de officio confessorum; 4^o de officio vicariorum.

ARTICULUS XXVI.

Utrum omnia quae doctores sancti dixerunt, sint a Spiritu sancto.

Ad primum quaesitum est, utrum omnia quae doctores sancti dixerunt, sint a Spiritu Sancto; et videtur quod non. Quia in suis dictis sunt aliqua falsa, nam in suis expositionibus quandoque dissonant. Non potest autem esse verum quod dissimile vel dissonum est: quia utraque pars contradictionis non potest esse vera.

Contra, ad eundem pertinet facere aliquid propter finem et perducere ad illum finem. Sed finis Scripturae, quae est a Spiritu sancto, est eruditio hominum: haec autem eruditio hominum ex Scripturis non potest esse nisi per expositiones Sanctorum. Ergo expositiones Sanctorum sunt a Spiritu sancto.

Respondeo dicendum, quod ab eodem Spiritu Scripturae sunt expositae et editae; unde dicitur 1 ad Cor. xi, 14: *Animatus homo non percipit ea quae Dei sunt; spiritualis autem iudicat omnia, et praecipue quantum ad ea quae sunt fidei, quia fides est donum Dei; et ideo interpretatio sermonum numeratur inter alia dona Spiritus sancti, I ad Cor. xii.*

Ad primum ergo dicendum, quod gratiae gratis datae non sunt habitus, sed sunt quidam motus a Spiritu sancto: alias si essent habitus, Propheta quando vellet, per donum prophetiae revelationem haberet, quod falsum est. Et ideo de aliquibus occultis revelandis aliquando tangitur mens a Spiritu sancto, et aliquando non, sed aliqua eis occultantur; unde dixit Eliseus,

IV Reg. iv, 27: *Et Dominus celavit a me.* Aliquando etiam aliqua dicunt a se ipsis; sicut patet de Nathan, qui consuluit David quod aedificaret templum; postea autem a Domino reprehensus et quasi retractus prohibuit hoc ipsi David ex parte Dei. Hoc tamen tenendum est, quod quicquid in sacra Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus. Expositores autem in aliis quae non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt, et ideo in his poterant errare; tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt quod necesse sit eis credere, sed solum Scriptura canonica, quae in veteri et in novo testamento est.

QUAESTIO XVIII.

Deinde quaesitum est de praedicatoribus; et circa hoc quaesita sunt duo.

ARTICULUS XXVII.

Utrum aliquis possit praedicare propria auctoritate.

Primo utrum aliquis possit praedicare propria auctoritate, ita ut liceat praedicare sine licentia praelati; et videtur quod sic. Quia praedicare est bonum alii facere. Sed debemus bonum operari ad omnes, ad Galat. vi. Ergo etc.

2. Praeterea, dicitur Eccli. xvii, 12: *Unicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo etc.

Contra, ad Rom. x, 15: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Ergo etc.

Respondeo dicendum, quod nullus, quantumcumque scientiae magnae, vel quantumcumque sanctitatis, nisi missus a Deo vel a praelato, praedicare potest; quia nullum agens natum est agere nisi supra debitam materiam; praedicatio autem est exhortatio et doctrina, si sit publica respiciens totam Ecclesiam, et cura publica Ecclesiae, commissa est praelatis; et ideo nullus debet aliquid exorare quod requirat auctoritatem publicam, nisi praelati.

Ad primum ergo dicendum, quod omnibus licet facere bonum sibi proportionatum, non autem quodcumque bonum.

Ad secundum dicendum, quod mandavit Deus monere primum privata monitione et familiari.

ARTICULUS XXVIII.

Utrum aliquis prohibitus a principe saeculari debeat dimittere praedicationem.

Secundo, utrum aliquis prohibitus a principe saeculari debeat dimittere praedicationem; et videtur quod non: *Nolite timere eos qui occidunt corpus*; dicitur praedicatoribus (Matth. x. 20). Ergo timore principum non debent dimittere.

2. Praeterea, Act. v. 29: *Deo oportet magis obedire quam hominibus*. Sed Deus praecipit praecipue praelatis quod praediceant; in ad Timoth. iv. 2: *Praedica verbum*. Ergo etc.

3. Praeterea, nullus debet obedire alicui in eo in quo peccat praecipiens. Sed princeps peccat prohibendo hoc. Ergo etc. Contra, Act. xiii. 46: *Quia repulistis verbum Dei*, etc.

Praeterea, Matth. x. 23: *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*.

Respondeo dicendum, quod hic est opus duplici distinctione: quia quando aliquis prohibetur praedicare, vel prohibetur solum a tyranno, aut simul a tyranno et populo. Si primo modo, sic, cum de multitudinibus sint aliqui qui audire volunt, non est dimittenda praedicationis, quamvis sit sic moderanda quoad tempora et loca, ut ex timore ad tyrannum non impediatur; et quandoque etiam tunc liceret praedicare occulte per domos, sicut ab Apostolis legitur factum. Si secundo modo, tunc debet cedere praedicator et fugere ad alia loca secundum mandatum Domini. Et hoc etiam Gregorius dicit in dialogo, quod quando omnes sunt mali et indurati, debet eis dicere illud Apostoli, Act. xiii. 46: *Quia repulistis a vobis verbum Dei*, etc. Alia distinctio est hic habenda: quia praedicator aut habet curam animarum, aut non: id est aut praedicat ex necessitate officii, aut propria sponte. Si primo modo, sic non debet dimittere gregem etiam propter periculum mortis, dummodo possit aliquod bonum facere remanendo cum grege. Si secundo modo, sic etiam si posset ibi inter tales fructificare, non tenetur ibi stare, nec ad ponendum animam suam nisi in casu, puta si aliquis vellet corrumpere fidem; et tunc ubi fides periclitaretur, teneretur animam pro fratribus ponere, quia hoc est in praeecepto in casu. Si autem non imminet talis casus, sic est in consilio, quia omnia consilia in casu sunt in praeecepto.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus praecipit praedicare, tamen ordinate, et eo modo quo utile sit saluti animarum.

Ad secundum dicendum, quod non est aliquid dimittendum quod sit secundum Deum, timore mortis. Quod si aliquis sine

causa et sine necessitate se ingerat ad periculum, non fit sapienter.

Ad tertium dicendum, quod falsum est. Nam secundum Augustinum, aliquando Imperator peccat praecipiendo, quod devotus miles non peccat obediendo; maxime si militi non constat illud esse peccatum.

ARTICULUS XXIX.

Utrum liceat praedicatoribus recipere elemosynas ab usurariis. — (4. dist. 15, quaest. 2, art. 4, quaest. 2, et 3, corp.)

Tertio, utrum liceat praedicatoribus recipere elemosynas ab usurariis; et videtur quod sic. I ad Cor. ix. 2: *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si nos carnalia vestra metamus?*

2. Praeterea, jus naturale habet quod homo vivat de labore suo: *Dignus est enim operarius mercede sua*; I Tim. v. 18. Hoc enim concessum est homini a Creatore: *In sudore vultus tui vesceris pane*; Genes. iii. 19.

Contra, usurarii nihil habent nisi quod est alienum.

Respondeo dicendum, quod de rapina usurarum et huiusmodi, in generali loquendo, non potest fieri elemosyna; Isai lxi. 8; *Odio habens rapinam in holocaustum*, tamen in speciali casu praedicatoribus qui praedicannt usurariis, et monent eos restituere, licitum est accipere; et haec est una ratio. Alia est quando non habent alias unde vivant, et in extrema necessitate omnia sunt communia, et ab omnibus licite accipere ad sustentationem et necessitatem possunt.

QUAESTIO XIX.

Deinde quaesitum fuit de officio confessorum, utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Domini Papae sine voluntate proprii praelati.

ARTICULUS XXX.

Utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Papae sine voluntate proprii praelati. — (4. dist. 17, quaest. 3, art. 3, quaest. 5.)

Et videtur quod non. Quia quilibet tenetur confiteri proprio sacerdoti. Ergo etc.

2. Praeterea, Papa nulli praedicit propter aliquam indulgentiam.

Contra, Papa est super omnes. Ergo cui vult quid et quantum vult, potest committere et indulgere.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quilibet sacerdos potest absolvere quemlibet a quolibet peccato; et licet non bene faciat absolvendo, tamen absolutus est. Et ratio horum fuit, quia simul datur presbytero in sua ordinatione potestas consecrandi corpus Christi, et potestas clavium; et ideo, sicut potest consecrare quemlibet hostiam, ita potest absolvere quemlibet. Sed hoc est erroneum; quia nullus potest absolvere propria auctoritate nisi eum qui est aliquo modo sibi subditus, quia actus fiunt in materia propria, et absolutio sacramentalis habet iudicium annexum; et hoc, scilicet iudicium, non est nisi in subditos et inferiores. Qui ergo non habet subditum, non potest absolvere: et sic iurisdictio dat materiam sacerdoti determinatam; secus autem est de hostia, quae est materia determinata. Cui ergo nulla cura committitur, habet clavem ligatam, ut iuristae dicunt, scilicet quia non habet omnino materiam.

Alii dicunt, quod nullus potest etiam auctoritate superioris praelati absolvere subditum inferioris praelati contra voluntatem ipsius; puta, non potest auctoritate Episcopi contra voluntatem parochialis aliquem absolvere. Hoc etiam est erroneum; quia ad absolvendum requiritur potestas sacerdotalis et iurisdictio. Episcopus autem habet immediatam iurisditionem in omnes; unde Episcopus potest omnium confessiones audire, etiam contra voluntatem presbyteri parochialis, et similiter etiam ille cui Episcopus committit, et multo magis si Papa committit. Tamen Archiepiscopus, quia non habet immediatam iurisditionem in omnes sui archiepiscopatus nisi ex appellatione, non posset alicui dare licentiam vel auctoritatem audiendi confessiones contra voluntatem Episcopi et dioecesani suffraganei.

Ad primum ergo patet per ea quae dicta sunt, quia Episcopus et Papa plus potest quam sacerdos.

Ad secundum dicendum, quod hoc non est in praedictum, sed in auxilium; quia audire confessiones non est statutum in favorem sacerdotum; alias essent multum infelices servi, si propter honorem sacerdotum confiteri peccata esset necessarium; sed hoc est introductum ad salutem animarum.

QUAESTIO XX.

Deinde quaesitum fuit de officio vicariorum, ut $\frac{2}{3}$ in vicarius alicujus possit vices suas committere alteri.

ARTICULUS XXXI.

Utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri.

Et videtur quod sic. 1. Quia effectus habens virtutem causae potest in ea in quae potest causa.

2. Contra, quia hoc videtur esse contrarium illi Prov. xxvii, 23: *Diligenter agnosce cultum pecoris tui.*

Respondeo dicendum, quod ille qui constituitur vicarius, non potest totam suam potestatem committere, sed potest partem; quia intentio committentis est ut exequatur secundum quod potest ille cui committit; et forte talis non potest totum facere quod sibi committitur, et ideo potest aliquid alteri committere.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus non habet semper totam virtutem causae, nisi esset Episcopus.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum facit ut cognoscat cultum pecoris.

QUAESTIO XXI.

Deinde quaesitum fuit de pertinentibus ad culpam. Et primo de peccatis. Secundo de poenis. De primo quaesita fuerunt duo: 1^o de pertinentibus ad culpam originalem; 2^o ad culpam actualem.

ARTICULUS XXXII.

Utrum peccatum originale traducatur per traductionem seminis.

De peccato originali quaesitum fuit, utrum traducatur per traductionem seminis.

Respondeo dicendum, quod sic: quia peccatum originale est peccatum naturae; et non attingit personam nisi in quantum est in tali natura: tota autem humana natura est sicut unus homo. Ubicumque ergo illa natura reperitur, ibi est peccatum naturae, quod est originale.

Nota, quod permissio habet rationem culpae non in quantum ipsius manus, sed in quantum fit a principio voluntatis.

QUAESTIO XXII.

Deinde quaerebatur de culpa actuali. Et primo de peccato cogitationis duo fuerunt quaesita.

ARTICULUS XXXIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.
(2-2, quaest. 74, art. 8.)

Primo Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod hic non quaeritur de consensu in delectationem actus, quia hic plane mortale est; sed de consensu in actum cogitationis tantum; sicut cum aliquis cogitat delectationem fornicationis, et delectatur, et placet sibi haec cogitatio delectationis; vel propter ipsam cogitationem, vel propter rem cogitatum. Prima est cum quis cogitat de triangulo, vel de bellis regis, non propter regem, sed propter ipsam cogitationem. Secunda est, cum delector cogitando de amico propter ipsum, qui fit mihi per cogitationem et in cogitatione praesens. Sic ergo cogitatio potest cogitari ut delectans prout est cogitatio, et sic non est peccatum; sicut si debeo narrare de fornicatione, et occurrunt pulchrae viae, et delector. Si autem cogitatio est delectans propter rem cogitatum, impossibile est quod hoc procedat nisi ex amore fornicationis; et ideo consentire in eam, est consentire in amorem et in usum rei illicitae, et ideo est peccatum mortale.

ARTICULUS XXXIV.

Utrum suspicio sit peccatum mortale. — (2-2, quaest. 95, art. 3, corp.)

Secundo de suspitione utrum sit peccatum mortale; et videtur quod sic. Talibus enim comminatur. Dominus. Isai. v. 20: *Qui dicitis malum bonum, et bonum malum.*

Contra, super illud I Cor. iv. *Nolite ante tempus iudicare.*

Respondeo dicendum, quod in illis quae sunt mortalia peccata ex genere, motus imperfecti non sunt peccata mortalia, sed venialia. Adulterium enim est mortale, scilicet quando est completa voluntas, non autem quando est incompleta; non enim quilibet motus concupiscentiae est peccatum mortale. Iudicium autem est duplex: scilicet de rebus, et de personis. Iudicium de rebus semper est mortale peccatum, puta dicere quod dare eleemosynam sit malum. Iudicium autem de personis, licet quandoque sit falsum, non tamen semper est peccatum, nisi quando est omnino temerarium. Unde Augustinus

in sermone Domini in monte: *Si erramus in iudicio personarum, non erremus in iudicio rerum.* Sed quando ex levi re iudicium procedit firmum in corde, aliquando est peccatum mortale, quia est cum contemptu proximi; suspicio autem est quid imperfectum in genere iudicii, et ideo est imperfectus motus, et ideo non est mortale ex genere; quamvis si fiat ex odio, erit aliquando mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit bonum malum etc. non suspicatur, sed iudicat, et ideo peccat.

ARTICULUS XXXV.

Utrum liceat uti sortibus.

Deinde quaesita fuerunt de peccato operis tria. Primo utrum liceat uti sortibus, maxime in apertione librorum.

Respondeo dicendum, quod sors proprie est iudicium quod exquiritur ex aliquo ab homine facto ad inquirendum occultum. Dico autem ab homine facto; quia quaerere de factis ab aliis non est sors; sed aut augurium, aut aliquid aliud; ut quando aliquis facit sicut geomantici, et cum faxillis, et de festuicis, et in apertione librorum. Haec autem fiunt ad tria; aut ad inquirendum voluntatem, aut ad consultandum dubium, aut ad dividendum; et sic sumitur triplex sors: scilicet divinatoria, consultoria, et divinativa. Aliqui faciunt has quasi committentes fortunae: sicut cum quis non videtur debere ire, tamen ponamus quis debeat ire; et haec aliquando est vana. Aliqui intentione exquirendi iudicium alicujus rei; sicut quidam ad inquirendum iudicium astrorum exquirunt, sicut geomantici qui dicunt quod secundum motum caeli manus movetur; et sic est peccatum. Aliqui intendunt scire iudicium diaboli, sicut Nabuchodonosor; et hoc est sacrilegium. Aliqui iudicium divinum; et sic non semper est peccatum. Et sic sors divinatoria quatuor habet gradus; et primo modo aliquando est leve peccatum, vel non est peccatum; secundo modo peccatum est; et tertio et quarto modo semper peccatum, sed quando quia non ex necessitate facit, quia sic est tentare Deum; II Paral. xx. 12: *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc solum habemus residuum, ut oculos nostros dirigamus ad te;* vel quando sine debita devotione, sicut Apostoli Act. i, vel quando aliquis res sacras convertit in res temporales, sicut cum aperit libros pro temporalibus; vel quando de eo quod est supra nos; sicut quando quis non concordat, quia hoc est facere injuriam Spiritui sancto, qui creditur firmiter esse in Ecclesia vel in collegiis. Tamen in electione saecularium nihil prohibet sortibus uti.

Secundo de retentione superfluarum; utrum ille qui non dat superfluum, quod habet, pro Deo, peccet. Dicit enim Augustinus quod qui retinet etc. supra in VIII Quodlibet.

Tertio de perplexitate, utrum aliquis possit esse perplexus.

ARTICULUS XXXVI.

Utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione.

Deinde quaesitum est de poenis.

Et primo de poena temporali; utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione, si sit paratus corrigi, et sustinere poenam.

Respondeo dicendum, quod Apostolus dicit: *Auferite malum ex vobis ipsis... modicum enim fermentum totam massam corrumpit*; I Corinth. v. 13 et 16. Auferitur autem aliquis aut per poenam corporalem; et per hoc manifestum est quod auferitur etiam ille qui vellet poenitere quantumcumque, sicut homicida suspenditur, quantumcumque poeniteat; vel per poenam spirituales; et hoc Ecclesia non facit, nisi quis esse contumax. Et ratio hujus est, quia per poenam corporalem auferitur aliquod temporale, quod potest recompensari per aliquod majus bonum; sed bonum spirituale quod amittitur, non potest recompensari; et ideo non debet religio infligere talem poenam quamdiu vult corrigi; quoniam sicut est excommunicatio in Ecclesia, ita est expulsio a religione. Et ideo dicendum, quod nullus est nisi propter contumaciam expellendus, sed est sequestrandus in carcere vel alio modo.

FINIS.

INDEX RERUM

QUAE IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR

OPUSCULUM XXXI.

DE REGIMINE PRINCIPUM AD REGEM CYPRI

De Authentica Huius Opusculi Critica Disquisitio 1
 ARGUMENTUM OPERIS 3

LIBER PRIMUS

CAPUT I. Quod necesse est homines simul viventes ad aliquo diligenter regi.	3
CAPUT II. Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum, quam per plures.	6
CAPUT III. Quod sicut dominium unius optimum est, quando est iustum; ita oppositum ejus est pessimum: probaturque multis rationibus et argumentis.	8
CAPUT IV. Quomodo variatum est dominium apud Romanos, et quod interdum apud eos magis acta est republica ex dominio plurimum.	10
CAPUT V. Quod in dominio plurimum magis saepe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est.	12
CAPUT VI. Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum. Ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia auferenda est ei occasio ne tyrannizet, et quod etiam in hoc est tolerandum propter majus malum vitandum.	13
CAPUT VII. Hic quaerit sanctus Doctor, quid praecipue movere debeat regem ad regendum; utrum honor vel gloria; et ponit opinionenses circa hoc, quid sit tenendum.	16
CAPUT VIII. Hic declarat sanctus Doctor, qualis est verus finis regis, qui movere ipsam debet ad bene regendum.	18
CAPUT IX. Hic declarat sanctus Doctor, quod praecipuum regum et principum tenet supremum gradum in beatitudine caelesti; et hoc multis rationibus ostenditur, et exemplis.	21
CAPUT X. Quod rex et princeps studere debet ad bonum regimen propter bonum sui ipsius, et ut ille quod inde sequitur: cuius contrarium sequitur regimen tyrannicum.	23
CAPUT XI. Quod bona etiam mundana, ut sunt divitiae, potestas, honor, et fama, magis proveniunt regibus quam tyrannis; et de malis quae incurrunt tyranni etiam in hac vita.	27
CAPUT XII. Procedit ad ostendendum regis officium: ubi secundum viam naturae ostendit regem esse in regno, sicut anima est in corpore, et sicut Deus est in caelo.	28
CAPUT XIII. Assumit ex hac similitudine modum regiminis, ut sicut Deus transgrediente terra circumspicit quocumque opus, et propra	

Secundo de retentione superfluum; utrum ille qui non dat superfluum, quod habet, pro Deo, peccet. Dicit enim Augustinus quod qui retinet etc. supra in VIII Quodlibet.

Tertio de perplexitate, utrum aliquis possit esse perplexus.

ARTICULUS XXXVI.

Utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione.

Deinde quaesitum est de poenis.

Et primo de poena temporali; utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione, si sit paratus corrigi, et sustinere poenam.

Respondeo dicendum, quod Apostolus dicit: *Auferite malum ex vobis ipsis.. modicum enim fermentum totam massam corrumpit*; I Corinth. v. 13 et 16. Auferitur autem aliquis aut per poenam corporalem; et per hoc manifestam est quod auferitur etiam ille qui vellet poenitere quantumcumque, sicut homicida suspenditur, quantumcumque poeniteat; vel per poenam spirituales; et hoc Ecclesia non facit, nisi quis esse contumax. Et ratio hujus est, quia per poenam corporalem auferitur aliquod temporale, quod potest recompensari per aliquod majus bonum; sed bonum spirituale quod amittitur, non potest recompensari; et ideo non debet religio infligere talem poenam quamdiu vult corrigi; quoniam sicut est excommunicatio in Ecclesia, ita est expulsio a religione. Et ideo dicendum, quod nullus est nisi propter contumaciam expellendus, sed est sequestrandus in carcere vel alio modo.

FINIS.

INDEX RERUM

QUAE IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR

OPUSCULUM XXXI.

DE REGIMINE PRINCIPUM AD REGEM CYPRI

De Authentica Huius Opusculi Critica Disquisitio 1
 ARGUMENTUM OPERIS 3

LIBER PRIMUS

CAPUT I. Quod necesse est homines simul viventes ad aliquo diligenter regi.	3
CAPUT II. Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum, quam per plures.	6
CAPUT III. Quod sicut dominium unius optimum est, quando est iustum; ita oppositum ejus est pessimum: probaturque multis rationibus et argumentis.	8
CAPUT IV. Quomodo variatum est dominium apud Romanos, et quod interdum apud eos magis acta est republica ex dominio plurimum.	10
CAPUT V. Quod in dominio plurimum magis saepe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est.	12
CAPUT VI. Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum. Ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia auferenda est ei occasio ne tyrannizet, et quod etiam in hoc est tolerandum propter majus malum vitandum.	13
CAPUT VII. Hic quaerit sanctus Doctor, quid praecipue movere debeat regem ad regendum; utrum honor vel gloria; et ponit opinionem circa hoc, quid sit tenendum.	16
CAPUT VIII. Hic declarat sanctus Doctor, qualis est verus finis regis, qui movere ipsam debet ad bene regendum.	18
CAPUT IX. Hic declarat sanctus Doctor, quod praecipuum regem et principum tenet supremum gradum in beatitudine caelesti; et hoc multis rationibus ostenditur, et exemplis.	21
CAPUT X. Quod rex et princeps studere debet ad bonum regimen propter bonum sui ipsius, et utroque quod inde sequitur: cuius contrarium sequitur regimen tyrannicum.	23
CAPUT XI. Quod bona etiam mundana, ut sunt divitiae, potestas, honor, et fama, magis proveniunt regibus quam tyrannis; et de malis quae incurrunt tyranni etiam in hac vita.	27
CAPUT XII. Procedit ad ostendendum regis officium: ubi secundum viam naturae ostendit regem esse in regno, sicut anima est in corpore, et sicut Deus est in caelo.	28
CAPUT XIII. Assumit ex hac similitudine modum regiminis, ut sicut Deus transgrediente terra circumgredit quosdam orbis, et propterea	

- operatione et loco, ita rex subditos suos in regno: et eodem modo de anima.
- CAPUT XIV. Quis modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinae: qui videm modis gubernandi a gubernatione navis sumpti initium: ubi et ponitur comparatio sacerdotalis domini et regalis.
- CAPUT XV. Quod sicut ad ultimum finem consequendum requiritur ut rex subditos suos ad vivendum secundum virtutem disponat, ita ad fines medios; et ponuntur hic quae sunt illa quae ordinant ad bonum vivendum, et quae impediunt: et quod remedium rex apponere debet circa dicta impedimenta.

LIBER SECUNDUS

- CAPUT I. Qualiter ad regem pertinet instituire civitatem, vel castra ad gloriam consequendam; et quod eligere debet ad hoc loca temperata: et quae commoda ex hoc regno consequantur, et quae incommoda de contrario.
- CAPUT II. Qualiter eligere debent reges et principes regiones ad civitates vel castra instituenda, in quibus nec sit salubris: et ostendit in quo talis aer cognoscitur et quibus signis.
- CAPUT III. Qualiter necesse est talem civitatem construendam a rege, habere copiam rerum victualium, quia sine eis civitas esse perfecta non potest: et distinguit duplicem modum istius copiae, primum tamen magis commendat.
- CAPUT IV. Quod regio quam rex eligit ad civitates et castra institutionem debet habere aequalitatem: in quibus cives sunt arceudi, ut moderate eis utantur, quia saepius sunt causa dissolutionis, unde regnum dissipatur.
- CAPUT V. Quod necessarium est regi et cuiuscunque domino abundare divitiis temporalibus, quae utilitates vocantur; et ponitur causa.
- CAPUT VI. Quod expedit regi habere alias divitias naturales, ut sunt armenta et greges, sine quibus domini bene regere terram non possunt.
- CAPUT VII. Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum et argentum, et numerum et eis consultum.
- CAPUT VIII. Qualiter ad regimen regni et cuiuscunque domini, necessarii sunt ministri: ubi incidenter distinguitur de duplici domino, politico et despotico: ostendens multis rationibus quod politicum oportet esse suave.
- CAPUT IX. De principa despoticis, quis est et qualiter ad regalem reducat: ubi incidenter comparat politicum ad despoticum secundum diversas regiones et tempora.
- CAPUT X. Habita distinctione domini, hic distinguitur de ministris secundum differentiam dominorum: de quaedam genera ministrorum ostendit omnibus dominis communia: postea probat servitutum in quibusdam esse naturalium.
- CAPUT XI. Quod necessarium est regi, et cuilibet domino in sua jurisdictione munitiones habere fortissimas, et rationes quare ibi multas ponantur.
- CAPUT XII. Quod ad bonum regimen regni sive cuiuscunque domini pertinet servitas sive quascunque vasa in regione vel provincia habere securos et liberos.
- CAPUT XIII. Qualiter in quolibet regno et quocunque dominio necessarii sunt munimenta proprium; et quot bona ex hoc sequuntur, et quae incommoda, si non habeantur.

- CAPUT XIV. Qualiter ad bonum regimen regni et cuiuscunque domini sive politiae, pondera et mensurae sunt necessariae, exemplis et rationibus persolvitur.
- CAPUT XV. Hic sanctus Doctor declarat, quod oportet regem et quolibet dominum ad conservationem sui status adhibere sollicitudinem, ut de serario publico provideatur pauperibus: et hoc exemplis et rationibus probat.
- CAPUT XVI. Hic sanctus Doctor declarat qualiter oportet regem et quocunque dominum, ad cultum divinum intendere; et quis fractus ex hoc sequatur.

LIBER TERTIUS

- CAPUT I. Consideratur et probatur omnium dominum esse a Deo, considerata natura entis.
- CAPUT II. Hoc idem probat ex consideratione motus cuiuslibet naturae creatae.
- CAPUT III. Hic sanctus Doctor hoc idem probat per considerationem finis.
- CAPUT IV. Hic sanctus Doctor declarat, qualiter dominum Romanum finis a Deo provium propter zelum patriae.
- CAPUT V. Qualiter Romani meruerunt dominum propter leges sanctissimas quas tradiderunt.
- CAPUT VI. Quomodo concessum est alicui dominum a Deo propter ipsorum civilem benevolentiam.
- CAPUT VII. Hic sanctus Doctor declarat, qualiter Deus permittit aliquid dominum ad punitionem malorum; et quod tale dominum est quasi instrumentum divinae iustitiae contra peccatores.
- CAPUT VIII. Hic sanctus Doctor declarat, quod interdum tale dominum cedit in malum dominantium, quia propter ipsorum ingratitudinem in superbiam elati graviter deprimuntur.
- CAPUT IX. Hic sanctus Doctor declarat quod homo naturaliter dominatur animalibus silvestribus et aliis rebus irrationalibus; et quomodo: quod probatur multis rationibus.
- CAPUT X. Hic sanctus Doctor declarat de dominio hominis secundum gradum et dignitatem; et primo de dominio Papae qualiter praefertur cuncti domino.
- CAPUT XI. Hic sanctus Doctor declarat de dominio regali, in quo consistit, et in quo differt a politico, et quo modo distinguitur diversimode secundum diversas rationes.
- CAPUT XII. Hic sanctus Doctor declarat de dominio imperiali, unde istud nomen habuit originem, et de quibusdam aliis nominibus, ubi incidenter distinguitur monarchiae et quatuor invenit.
- CAPUT XIII. Hic sanctus Doctor declarat de monarchia Christi, quomodo in tribus excolit, et de Octaviano Augusto, quomodo gessit viros Christi.
- CAPUT XIV. Movetur questio de monarchia Christi, quo tempora inaequaliter et quomodo latuit, et quare: et duplex assignatur causa suae occultationis, et primo ponitur una.
- CAPUT XV. Secunda causa assignatur quare Dominus assumpsit vitam subjectam et occultam, licet esset verus Dominus mundi; et exponuntur verba Isaiae Prophetae de Christo, quod isto modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum; et postea subdit de Constantino.
- CAPUT XVI. Hic sanctus Doctor declarat, quod ista modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum; et postea subdit de Constantino.
- CAPUT XVII. Qualiter imperatores Constantinopolitani sequentes a

Constantino, fuerant obediētes et reuerentes Ecclesie Romane: et hoc ostēdit per quatuor Concilia, quibus dicti principes se subiecerunt.	103
CAPUT XVIII. De iūctis Conciliis sequentibus post alia quatuor, celebratis tempore Iustiniani et Constantini junioris: et quae fuit ratio, quare imperium translatum fuit a Graecia ad Germanos.	105
CAPUT XIX. Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo Magno usque ad Ottonem tertium, et unde plenitudo potestatis summo Pontifici conuenit.	107
CAPUT XX. Comparatio regalis domini inter imperiale et politicum; qualiter conuenit cum utriusque.	108
CAPUT XXI. De domino principum qui subeunt imperatoribus et regibus, et de diuersis nominibus eorum quid importent.	111
CAPUT XXII. De quibusdam nominibus dignitatum singularibus in quibusdam regibus: et quale sit omnium istorum regimen.	113
LIBER QUARTUS	
CAPUT I. De differentia inter principatum regni et principatum politicum, quem dixit in duos.	119
CAPUT II. Hic ostēdit necessitatem constituendi civitatem, propter communitatem necessariam humane uitae, circa quam praecipue consistit sempiterna politia.	119
CAPUT III. Hic declarat hoc idem ex parte animae, sive ex parte intellectus sive voluntatis, scilicet constitutionem civitatis esse necessariam.	120
CAPUT IV. De communitate civitatis, in quo consistat: ubi Aristoteles refert opinionem Socratis et Platonis, quam hic auctor declarat.	123
CAPUT V. De opinione Socratis et Platonis circa mulieres, quomodo sint exponendae ratione tollit.	126
CAPUT VI. Assumit alteram partem, quod non est conveniens mulieres exponi debere bellicis rebus; et respondet ad argumenta in contrarium facta.	128
CAPUT VII. Refert aliam opinionem dictorum Philosophorum quantum ad principatum, quem volebant esse perpetuum: circa quem disputat ad utramque partem.	130
CAPUT VIII. Hic declarat nullum esse in politia non perpetuare retores; et respondet ad partem oppositam: ubi etiam dicit, nullum in Lombardia habere dominium, nisi per viam tyrannicam, Duce Venetiarum excepto.	133
CAPUT IX. Hic disputat de communitate bonorum quantum ad possessiones, quam quidam philosophus nomine Phelaeas dicit debere aequari in omnibus; et quod est falsum quod Lycurgus philosophus sensit.	134
CAPUT X. Agitur rursus de politia Platonis et Socratis quantum ad genera hominum qui requiruntur in ea, quae sunt quinque; ubi multum disputatur de numero bellatorum.	136
CAPUT XI. Hic declarat de politia Hypodemi Philosophi, qui respiciendū quantum ad genera hominum, quia ponit solum tres, et quantum ad numerum populi.	138
CAPUT XII. Refert etiam opinionem eiusdem quantum ad possessiones, quas in tres partes dividit; et in quo salutar sua positio.	140
CAPUT XIII. Ponit opinionem eiusdem circa iudices et assessores politiae, ubi dicitur quod multiplicem et notabilem circa ea quae sunt agenda per iudices.	142

CAPUT XIV. De politia Lacedaemoniorum, quam reprehendit circa regimen servorum et militum, et circa bellatores.	143
CAPUT XV. Reprehendit etiam alienam politiam quantum ad leges, iudicium et iudicium, movens quaestiones, utrum pauperes sint eligendi ad regimen politicum.	145
CAPUT XVI. Redit adhuc super politiam Lacedaemoniorum quantum ad ipsorum regem, reprobat modum quem tenebat circa ipsum, ostendens inconvenientia quae sequuntur ex hoc.	147
CAPUT XVII. Ex eadem causa ponit quaedam in dicta politia Lacedaemoniae reprehensibilia, quae erant materia dissensionis in populo.	149
CAPUT XVIII. Hic declarat de politia Cretensi, et differentia eius ad Lacedaemonicam; de auctoribus dictae politiae, et de legibus Lycurgi.	150
CAPUT XIX. Hic declarat de politia Chalcedoniensium, qualiter famosa fuerit; et in quo conveniebant Lacedaemonii et Cretenses cum ipsis, et in quo differabant.	152
CAPUT XX. Quomodo Aristoteles tradit in politia Chalcedoniensium documentum de electione principis; utrum dives vel pauper sit eligendus; et qualiter pauper virtuosus sustentari debeat; et utrum unū principi competant plura dominia.	154
CAPUT XXI. De politia Pythagorae, quam didicit a praedictis Philosophis Minoe et Lycurgo; et quomodo totus suus conatus ad hoc fuit, assuefacere scilicet homines ad virtutes.	156
CAPUT XXII. De documentis pythagoricis sub figuris et aenigmatibus traditis, et de duobus pythagoricis fidelissimis aulis.	157
CAPUT XXIII. In quo consistat perfecta politia, ex qua accipitur fortissae politiae; scilicet quando partes politiae sunt bene dispositae, et sibi ad invicem correspondent.	158
CAPUT XXIV. Dividit politiam tripliciter; et unamquamque partem prosequitur: et primo qualiter in partes distinguitur integralis secundum opinionem Socratis et Platonis.	160
CAPUT XXV. Hic ostēdit sufficientiam partium integralium politiae quae Hypodemus tradit et Romulus.	162
CAPUT XXVI. Agit alterius de aliis partibus politiae respectu regiminis, ubi verba exponuntur diversorum officialium.	163
CAPUT XXVII. Hic declarat de partibus politiae quantum ad bellatores, quos distinguit secundum triplicem considerationem.	165
CAPUT XXVIII. Hic declarat de nominibus ducum et de numero cohortum, et quid significet unumquodque.	168
QUAESTIONES QUODLIBETALES	
QUODLIBETUM PRIMUM	
QUAESTIO I.	170
ART. I. Utrum Beatus Benedictus viderit divinam essentiam.	174
QUAESTIO II.	174
ART. II. Utrum in Christo sint duae similitudines.	176
ART. III. Utrum Christus in cruce mortuus fuerit.	178
QUAESTIO III.	178
ART. IV. Utrum Angelus sit in loco per operationem tantum.	178
ART. V. Utrum Angelus possit moveri de extremo ad extremum non transiendo per medium.	179
QUAESTIO IV.	180

ART. VI. Utrum formae praecedentes corrumpantur per adventum animae.	190
ART. VII. Utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare.	188
ART. VIII. Utrum primus homo in statu innocentiae non dilexerit Deum super omnia.	185
QUAESTIO V.	187
ART. IX. Utrum contritus debeat magis velle esse in inferno quam peccare.	187
QUAESTIO VI.	189
ART. X. Utrum sufficiat confiteri scripto.	189
ART. XI. Utrum confessio differri possit usque ad quadragesimam.	190
ART. XII. Utrum sacerdos parochialis teneatur credere suo subdito dicenti se alteri esse confessum.	191
QUAESTIO VII.	192
ART. XIII. Utrum habens duas Ecclesias, teneatur utriusque officium dicere.	192
ART. XIV. Utrum viscens saluti animarum peccet, si circa studium tempus occupat.	192
QUAESTIO VIII.	196
ART. XV. Utrum religiosus teneatur revelare praelato praecipienti secretum suae fidei commissum.	196
ART. XVI. Utrum subditus debeat praelato praecipienti revelare culpam oculifram alterius fratris.	197
QUAESTIO IX.	198
ART. XVII. Utrum peccatum sit aliqua natura.	198
ART. XVIII. Utrum perjurium sit gravius peccatum quam homicidium.	199
ART. XIX. Utrum faciens contra constitutionem Papae per ignorantiam, non peccet.	200
ART. XX. Utrum monachus peccet mortaliter, comedendo carnes.	201
QUAESTIO X.	203
ART. XXI. Utrum corpus gloriosum possit esse cum alio corpore in eodem loco.	203
ART. XXII. Utrum aliquo modo corpus gloriosum possit esse simul in eodem loco cum alio corpore.	205
QUODLIBETUM SECUNDUM	
QUAESTIO I.	207
ART. I. Utrum Christus idem in triduo fuerit homo.	207
ART. II. Utrum alia passio Christi sine morte sufficeret ad redemptionem humani generis.	208
QUAESTIO II.	210
ART. III. Utrum Angelus componatur ex essentia et esse.	210
ART. IV. Utrum in Angelo sit idem suppositum et natura.	212
QUAESTIO III.	215
ART. V. Utrum tempus movens creaturam spirituales et mensurans temporalem sit idem.	215
QUAESTIO IV.	217
ART. VI. Utrum homines credere debuissent Christo non facienti visibilia miracula.	217
ART. VII. Utrum pueri Judaeorum sint baptizandi iuvitis parentibus.	219
ART. VIII. Utrum propter consuetudinem aliqui doobligentur a iure reddendi decimas.	222
QUAESTIO V.	225
ART. IX. Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia.	225

ART. X. Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae emptori.	226
QUAESTIO VI.	227
ART. XI. Utrum appetere praesolationem sit peccatum.	228
ART. XII. Utrum sit peccatum praedicatori habere oculum ad temporalia.	229
QUAESTIO VII.	229
ART. XIII. Utrum anima separata possit pati ab igne corporae.	229
ART. XIV. Utrum aequali poena puniendi in purgatorio una civitas possit liberari quam alius.	231
QUAESTIO VIII.	233
ART. XV. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.	233
ART. XVI. Utrum excoisignatus moriens ante susceptionem iter, habeat plenariam indulgentiam peccatorum.	234

QUODLIBETUM TERTIUM

QUAESTIO I.	238
ART. I. Utrum Deus possit facere quod materia sit sine forma.	238
ART. II. Utrum Deus possit facere idem corpus esse simul localiter in duobus locis.	239
QUAESTIO II.	240
ART. III. Utrum anima Christi possit acire infinita.	240
ART. IV. Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus acquirere sibi incorporando.	242
ART. V. Utrum Christus post resurrectionem vere comedit, cibum sibi incorporando.	244
QUAESTIO III.	245
ART. VI. Utrum Angelus sit aliquo modo causa animae rationalis.	247
ART. VII. Utrum Angelus infundat in animam humanam.	248
ART. VIII. Utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem.	249
QUAESTIO IV.	249
ART. IX. Utrum liceat alicui petere licentiam pro se docendi in theologia.	249
ART. X. Utrum discipuli sequentes diversas opiniones magistrorum excusentur a peccato erroris.	251
QUAESTIO V.	252
ART. XI. Utrum liceat inducere juvenes ad religionem voto vel iuramento.	253
ART. XII. Utrum qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare.	257
ART. XIII. Utrum qui in saeculo sunt peccatores, sint ad religionem attrahendi.	261
ART. XIV. Utrum quis absque peccato possit aliquem iuramento asstringere quod religionem non introit.	262
QUAESTIO VI.	263
ART. XV. Utrum religiosi qui nihil habent in proprio vel communi, possint elemosynam facere.	268
ART. XVI. Utrum religiosus possit egredi claustrum absque licentia sui praedicti, ut patri subveniat in necessitate existenti.	264
ART. XVII. Utrum presbyteri parochiales sint majoris perfectionis quam religiosi.	266
QUAESTIO VII.	272
ART. XVIII. Utrum mulier post votum continentiae emissum in facie Ecclesiae, si nupsarit, possit absque peccato viro carnaliter commisceri.	273
ART. XIX. Utrum quis reddere teneatur quod ex usura lucratus est.	275
QUAESTIO VIII.	276

ART. XX. Utrum anima sit composita ex materia et forma.	276
QUAESTIO IX.	278
ART. XXI. Utrum anima separata cognoscat aliam animam separatam.	278
ART. XXII. Utrum liberis requirere ab aliquo mortem ut statum suum post mortem redeat.	280
QUAESTIO X.	281
ART. XXIII. Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.	281
ART. XXIV. Utrum damnati gaudeant de poenis iuniorum.	282
QUAESTIO XI.	288
ART. XXV. Utrum Adam non peccato, tot fuissent nati maris quot feminae.	289
QUAESTIO XII.	284
ART. XXVI. Utrum conscientia errare possit.	284
ART. XXVII. Utrum conscientia erronea liget ad peccatum.	285
QUAESTIO XIII.	287
ART. XXVIII. Utrum satisfactio universaliter injuncta a sacerdote sit sacramentalis.	287
ART. XXIX. Utrum ei qui omisit dicere divinum officium, sit injungendum ut iterato illud.	289
QUAESTIO XIV.	290
ART. XXX. Utrum arcus caelestis sit signum non futuri diluvii.	290
ART. XXXI. Utrum mundum non esse aeternum, possit demonstrari.	291

QUODLIBETUM QUARTUM

QUAESTIO I.	298
ART. I. Utrum in Deo sint plures ideas.	298
QUAESTIO II.	299
ART. II. Utrum in Deo sit virtus.	299
ART. III. Utrum aquae sint super caelos.	295
QUAESTIO III.	298
ART. IV. Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.	298
ART. V. Utrum Deus reparare possit idem numero quod in nihilum est relictum.	299
QUAESTIO IV.	299
ART. VI. Utrum Pater eodem verbo dicat se et creaturam.	299
ART. VII. Utrum Filius distingatur filiatione a Spiritu sancto.	302
QUAESTIO V.	302
ART. VIII. Utrum corpus Christi in cruce et in sepulchro sit unum numero.	303
QUAESTIO VI.	303
ART. IX. Utrum Deus semper faciat novam gratiam.	304
QUAESTIO VII.	305
ART. X. Utrum per absolutionem sacerdotis culpa remittatur.	305
ART. XI. Utrum vir possit accipere carnem uxore nolente, si de ejus incontinentia timeatur.	307
QUAESTIO VIII.	307
ART. XII. Utrum subditus teneatur revelare praelato praecipienti ei quod occultum fratri.	308
ART. XIII. Utrum Papa possit dispensare super bigamia.	309
ART. XIV. Utrum debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem et apud peritos diversa sententia.	310
ART. XV. Utrum praelatus possit committere curam Ecclesiae suo consanguineo idoneo.	311
QUAESTIO IX.	313

ART. XVI. Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas.	318
ART. XVII. Utrum enuntiabile semel verum, sit semper verum.	314
ART. XVIII. Utrum determinationes theologicas debeant fieri auctoritate vel ratione.	316
QUAESTIO X.	317
ART. XIX. Utrum aliquis absque perfecta caritate se possit martyrio offerre.	317
ART. XX. Utrum pati martyrium propter Christum sit in praeecepto.	318
QUAESTIO XI.	319
ART. XXI. Utrum primi motus semper sint peccata.	319
ART. XXII. Utrum primi motus in infidelibus sint peccata mortalia.	320
QUAESTIO XII.	322
ART. XXIII. Utrum pueri non exorcitati in praeeceptis debeant recipi in religionem.	322
ART. XXIV. Utrum consilia ordinentur ad praeecepta.	324

QUODLIBETUM QUINTUM.

QUAESTIO I.	342
ART. I. Utrum Deus sciat primum instans in quo potuit mundum creare.	342
ART. II. Utrum praesciti a Deo possint demereri.	343
QUAESTIO II.	344
ART. III. Utrum Deus possit virginem reparare.	344
ART. IV. Utrum haec sit falsa: Deus potest peccare si vult.	345
QUAESTIO III.	346
ART. V. Utrum totus sanguis Christi qui in passione ejus est effusus, ad corpus ejus in resurrectione redierit.	346
ART. VI. Utrum Christus majus dilectionis signum ostendit tradendo corpus suum in cibum, quam patiendo pro nobis.	347
QUAESTIO IV.	349
ART. VII. Utrum Lucifer sit subiectum aevi.	349
QUAESTIO V.	350
ART. VIII. Utrum, si Adam non peccasset, iidem homines numero salvarentur qui nunc salvantur.	351
ART. IX. Utrum verbum cordis sit species intelligibilis.	352
ART. X. Utrum ea quae fiunt ex timore, sint voluntaria.	354
QUAESTIO VI.	354
ART. XI. Utrum forma panis in sacramento Eucharistiae annihilentur.	355
ART. XII. Utrum sacerdos debet dare hostiam non consecratam peccatori occulto hoc patenti.	357
QUAESTIO VII.	357
ART. XIII. Utrum praelatus possit subditum suum ab administratione removere.	357
ART. XIV. Utrum melius moriatur cruci signatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam qui moritur redeundo.	358
QUAESTIO VIII.	359
ART. XV. Utrum ille qui cognovit carnaliter quam sponsoverat, possit habere uxorem illam cum qua postea contrahit per verba de presenti.	359
ART. XVI. Utrum mulier accusata de adulterio occulto, teneatur suum peccatum in iudicio confiteri.	360
QUAESTIO IX.	361
ART. XVII. Utrum ille qui pecuniam accepit mutuo ut redimeret se a latronibus, teneatur eam restituere.	361

ART. XVIII. Utrum homo possit peccare nimis jejunando vel vigi- lando.	362
QUAESTIO X.	363
ART. XIX. Utrum praecepta ordine naturae praecedant consilia.	363
ART. XX. Utrum peccata contra praecepta secundae tabulae sint graviora peccatis quae sunt contra praecepta primae tabulae.	366
QUAESTIO XI.	367
ART. XXI. Utrum B. Mattheus fuerit vocatus statim de teloneo ad sistam Apostolatus et perfectionis.	368
ART. XXII. Utrum melius faciat qui consentit electioni canonicae de se factae, quam qui eam recusat.	369
ART. XXIII. Utrum praelatus qui beneficium alicui suo consanguineo ut exaltetur, simoniam committat.	371
QUAESTIO XII.	371
ART. XXIV. Utrum illi qui semper propter inanem gloriam docuit, per penitentiam anteaquam peccaverit.	372
ART. XXV. Utrum si per doctrinam alicujus aliqui retrahuntur a meliori bono, ille teneatur suam doctrinam revocare.	373
QUAESTIO XIII.	374
ART. XXVI. Utrum religiosi debeant tolerare suos impugnatores.	374
ART. XXVII. Utrum qui juravit se non intraturum religionem, possit licite intrare.	375
ART. XXVIII. Utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas sequentis diei de soro.	376
QUODLIBETUM SEXTUM.	
QUAESTIO I.	377
ART. I. Utrum unitas essentiae ponat in numerum cum unitate personae.	377
QUAESTIO II.	378
ART. II. Utrum quicquid agit Angelus, agat per imperium volun- tatis.	378
ART. III. Utrum Angelus possit esse in convexo caeli empyrei.	380
QUAESTIO III.	381
ART. IV. Utrum puer in deserto natus possit absque baptismo sal- vari in fide parentum.	381
ART. V. Utrum possit esse matrimonium inter Christianum et Ju- daeam baptisatam ab eo, quam carnaliter cognovit post fidem de contrahendo datam.	383
QUAESTIO IV.	383
ART. VI. Utrum contumendo adhaesioni in haereticis vel malo catho- lico sit actus fidei virtutis.	383
QUAESTIO V.	385
ART. VII. Utrum liceat celebrare Conceptionem Dominae nostrae.	385
ART. VIII. Utrum clericus beneficiatus teneatur, in scholis existens, dicere officium mortuorum.	387
ART. IX. Utrum Episcopus peccet dans beneficium bono, si prae- ferat meliorem.	387
ART. X. Utrum pauper teneatur decimas solvere diviti sacerdoti.	388
QUAESTIO VI.	390
ART. XI. Utrum magis sit mortitorium obedire praelato quam facere aliquid ad dictum fratris.	390
QUAESTIO VII.	391
ART. XII. Utrum clerici peccent mortaliter, si ea quae eis super- sunt, in elemosinas non largiantur.	391

QUAESTIO VIII.	394
ART. XIII. Utrum mortuus aliquod detrimentum sentiat ex hoc quod elemosynae quas mandavit dari, retardantur.	394
ART. XIV. Utrum executor debeat tardare distributionem elemosy- narum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur.	395
QUAESTIO IX.	396
ART. XV. Utrum ille qui est baptizatus, transmittat peccatum ori- ginale in prolem.	396
ART. XVI. Utrum in peccato actuali prius sit aversio quam con- versio.	398
ART. XVII. Utrum majus peccatum sit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo.	397
QUAESTIO X.	398
ART. XVIII. Utrum aliquis possit esse naturaliter vel miraculose si- mul virgo et pater.	398
QUAESTIO XI.	400
ART. XIX. Utrum caelum empyreum habeat influentiam super alia corpora.	400

QUODLIBETUM SEPTIMUM.

QUAESTIO I.	403
ART. I. Utrum aliquis intellectus creatus possit divinam essentiam immediate videre.	403
ART. II. Utrum intellectus creatus possit simul plura intelligere.	406
ART. III. Utrum intellectus angelicus possit cognoscere singularia.	409
ART. IV. Utrum notitia, quae ab Augustino dicitur proles mentis, sit in mente sicut actus in subjecto.	413
QUAESTIO II.	414
ART. V. Utrum fuerit fructus animae Christi in passione.	414
QUAESTIO III.	415
ART. VI. Utrum immensitas divina exipat pluralitatem.	415
ART. VII. Utrum in Angelis compositio accidentis et subjecti.	417
QUAESTIO IV.	418
ART. VIII. Utrum possit totum corpus Christi sub speciebus panis contineri.	418
ART. IX. Utrum in eodem instanti sub speciebus illis sit substantia panis et corpus Christi.	419
ART. X. Utrum Deus possit facere quod albedo aut aliqua qualitas corporalis sit sine quantitate.	421
QUAESTIO V.	423
ART. XI. Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.	423
ART. XII. Utrum corpora damnatorum resurgent sine deformati- tibus.	425
ART. XIII. Utrum corpora damnatorum puniantur verberibus et flatu corporalibus.	426
QUAESTIO VI.	427
ART. XIV. Utrum in eisdem verbis sacrae Scripturae, lateant plu- res sensus.	428
ART. XV. Utrum debeant distinguari quatuor sensus sacrae Scriptu- rae.	430
ART. XVI. Utrum in aliis scripturis praefati sensus distingu de- beant.	433
QUAESTIO VII.	434
ART. XVII. Utrum operari manibus sit in praecipuo.	434
ART. XVIII. Utrum illi qui spiritualibus operibus vacant, excusentur a labore manuum.	440

QUODLIBETUM OCTAVUM.

QUAESTIO I.	449
ART. I. Utrum senarius praedictus sit creator.	449
ART. II. Utrum ideae quae sunt in mente divina, per primum respiciant res quantum ad naturam singularem quam quantum ad naturam speciei.	452
QUAESTIO II.	454
ART. III. Utrum anima accipiat species a rebus quae sunt extra eam.	454
ART. IV. Utrum non habens caritatem eam cognoscat per speciem.	456
QUAESTIO III.	459
ART. V. Utrum alimentum convertatur in veritatem humanae naturae.	459
QUAESTIO IV.	464
ART. VI. Utrum necesse sit semper eligere maiorem.	465
ART. VII. Utrum malis praefata sit exhibendus honor.	467
QUAESTIO V.	468
ART. VIII. Utrum oratio plus valeat pro se facta quam pro alio.	468
ART. IX. Utrum suffragia magis prosint pauperi magis digno quam diviti pro quo specialiter fiunt.	469
ART. X. Utrum votum simplex continentiae dirimat matrimonium contractum.	471
QUAESTIO VI.	472
ART. XI. Utrum ille qui vadit ad Ecclesiam propter distributiones alias non iuratus, peccet.	472
ART. XII. Utrum ille qui non dat pauperi petenti si habeat de superfluo, peccet.	473
ART. XIII. Utrum ille qui habet plures praebendas peccet.	474
ART. XIV. Utrum omnia mendacium sit peccatum.	476
ART. XV. Utrum oportet quod si aliquis inebriatur peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter.	476
QUAESTIO VII.	477
ART. XVI. Utrum damnati post diem iudicii videant gloriam sanctorum.	477
ART. XVII. Utrum damnati velent suos propinquos esse damnatos.	478
QUAESTIO VIII.	479
ART. XVIII. Utrum in inferno sit tantum poena ignis, vel etiam poena aquae.	479
QUAESTIO IX.	480
ART. XIX. Utrum beatitudo sanctorum principio consistat in intellectu.	480
ART. XX. Utrum beati in gloria prima ferantur ad contemplandam Christi Divinitatem quam ejus humanitatem.	482

QUODLIBETUM NONUM.

QUAESTIO I.	483
ART. I. Utrum Deus possit facere infinita esse actus.	484
QUAESTIO II.	487
ART. II. Utrum in Christo sint plures hypostases.	487
ART. III. Utrum in Christo sit unum tantum esse.	491
ART. IV. Utrum in Christo sit tantum una filio.	493
QUAESTIO III.	495

ART. V. Utrum in Christo sint accidentia sine subjecto.	495
QUAESTIO IV.	497
ART. VI. Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.	498
ART. VII. Utrum Angelus possit cognoscere simul res in Verbo et in propria natura.	501
ART. VIII. Utrum Angelus meruerit suam beatitudinem.	503
ART. IX. Utrum Angelus movetur in instanti.	504
ART. X. Utrum Angeli possint agere in haec corpora inferiora.	507
QUAESTIO V.	509
ART. XI. Utrum anima vegetabilis et sensibilis educantur in esse per creationem.	509
ART. XII. Utrum imperare sit actus rationis.	511
QUAESTIO VI.	512
ART. XIII. Utrum caritas per suam essentiam augeatur.	512
QUAESTIO VII.	513
ART. XIV. Utrum Petrus negando Christum peccavit mortaliter.	513
ART. XV. Utrum habere plures praebendas sine cura animarum, absque dispensatione, sit peccatum mortale.	515
ART. XVI. Utrum omnes Sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.	518

QUODLIBETUM DECIMUM.

QUAESTIO I.	520
ART. I. Utrum unitas aliquid positiva dicat in divinis, et non relationem tantum.	520
ART. II. Utrum Christus sit descendurus ad iudicium in terram.	522
ART. III. Utrum species vini, quae remanet in sacramento altaris post consecrationem, alii liquori commisceri possit.	523
QUAESTIO II.	526
ART. IV. Utrum duratio Angeli habeat primum et posterius.	526
QUAESTIO III.	529
ART. V. Utrum anima sit suae potentiae.	529
ART. VI. Utrum anima rationalis sit inextinguibilis.	529
QUAESTIO IV.	533
ART. VII. Utrum animus quidquid intelligit, intelligat in prima veritate.	533
ART. VIII. Utrum anima separata possit habere actum sensitivorum potentiarum.	534
QUAESTIO V.	535
ART. IX. Utrum aliquis teneatur contrahere ut dote sustentet patrem, si aliter non possit.	536
ART. X. Utrum religiosus qui emittit votum obedientiae, teneatur in omnibus praefata obedire, etiam in indifferentibus.	537
ART. XI. Utrum post votum simplex castitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum nec exigere possit.	538
QUAESTIO VI.	540
ART. XII. Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet.	541
ART. XIII. Utrum aliquis peccet infamiam suam repellendo.	542
ART. XIV. Utrum uti protulisti vestibus semper sit peccatum.	543
QUAESTIO VII.	544
ART. XV. Utrum haereticus sit communicandus.	544
ART. XVI. Utrum haeretici redeuntes ad Ecclesiam sint recipiendi.	545
QUAESTIO VIII.	546
ART. XVII. Utrum aliquis intellectus creatus possit videre Deum per essentiam.	546

QUODLIBETUM UNDECIMUM.

QUAESTIO I.	548
ART. I. Utrum solus Dei sit proprium esse ubique	548
QUAESTIO II.	550
ART. II. Utrum Deus cognoscat malum per bonum	550
QUAESTIO III.	552
ART. III. Utrum praedestinatio imponat necessitatem	552
QUAESTIO IV.	554
ART. IV. Utrum motus Angelis sit in instanti	554
QUAESTIO V.	556
ART. V. Utrum sint eiusdem substantiae anima sensitiva et intellectiva	556
QUAESTIO VI.	558
ART. VI. Utrum corpus resurgat idem numero	558
QUAESTIO VII.	560
ART. VII. Utrum solus Episcopus debeat conferre sacramentum confirmationis, vel etiam alius	560
QUAESTIO VIII.	562
ART. VIII. Utrum aliquis possit audire missam sacerdotis fornicarii, qui peccet mortaliter	562
ART. IX. Utrum aliquis loquendo, comedendo, seu stando cum excommunicatis, peccet mortaliter	563
QUAESTIO IX.	564
ART. X. Utrum maleberia impediant matrimonium	564
ART. XI. Utrum frigidas impediatur matrimonium	565
QUAESTIO X.	566
ART. XII. Utrum debeat aliquis in publico vel in privato corrigere proximum vel fratrem suum	566
ART. XIII. Utrum, si aliquis sciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud statim praedicto suo	567

QUODLIBETUM DUODECIMUM.

QUAESTIO I.	570
ART. I. Utrum in Deo sit tantum unum esse	570
QUAESTIO II.	571
ART. II. Utrum Deus possit facere contradictoria esse simul vera, et infinita esse simul acta	571
QUAESTIO III.	572
ART. III. Utrum praedestinatio sit certa	572
QUAESTIO IV.	573
ART. IV. Utrum omnia subsint fato	573
QUAESTIO V.	574
ART. V. Utrum esse Angelis sit accidens ejus	574
ART. VI. Utrum diabolus commiscet cogitationes hominum	575
QUAESTIO VI.	576
ART. VII. Utrum caelum vel mundus sit aeternus	576
ART. VIII. Utrum caelum sit animatum	576
QUAESTIO VII.	576
ART. IX. Utrum anima perleat corpus immediate, vel mediante corporeitate	577
ART. X. Utrum anima traducatur	577
QUAESTIO VIII.	578

ART. XI. Utrum intellectus humanus cognoscat singularia	578
QUAESTIO IX.	578
ART. XII. Utrum habitus scientiae acquirantur remaneant post vitam	578
ART. XIII. Utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta	579
QUAESTIO X.	580
ART. XIV. Utrum aqua habeat virtutem ad emundationem	580
QUAESTIO XI.	581
ART. XV. Utrum non habens curam animarum possit absolvere in foro confessionis	581
ART. XVI. Utrum liceat in aliquo casu revelare confessionem	581
ART. XVII. Utrum liceat appetere Episcopatum	582
QUAESTIO XII.	582
ART. XVIII. Utrum compaternitas causetur ex praenunciis ad sacramenta	582
QUAESTIO XIII.	583
ART. XIX. Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quae modo est	583
QUAESTIO XIV.	584
ART. XX. Utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem	584
ART. XXI. Utrum accipiens doctrinam alicujus experimenti sub iuramento non communicandi teneatur servare iuramentum	585
QUAESTIO XV.	586
ART. XXII. Utrum virtutes morales sint coeivae	586
QUAESTIO XVI.	588
ART. XXIII. Utrum expulsi propter partes, possint expetere bona sua ab illis qui sunt in civitate manentes	588
ART. XXIV. Utrum ille qui mala fide praescripsit teneatur ad restitutionem	589
ART. XXV. Utrum ille qui rem alienam consumpsit teneatur ad restitutionem	589
QUAESTIO XVII.	590
ART. XXVI. Utrum omnia quae doctores sancti dixerunt, sint a Spiritu sancto	590
QUAESTIO XVIII.	591
ART. XXVII. Utrum aliquis possit praedicare propria auctoritate	591
ART. XXVIII. Utrum aliquis prohibitus a principe saeculari debeat dimittere praedicationem	592
ART. XXIX. Utrum liceat praedicatoribus recipere elemosinas ab avariis	593
QUAESTIO XIX.	593
ART. XXX. Utrum aliquis possit confessiones audire de indulgentia Papae sine voluntate proprii praedicti	593
QUAESTIO XX.	594
AART. XXXI. Utrum vicarius alicujus possit vices suas committere alteri	595
QUAESTIO XXI.	595
ART. XXXII. Utrum peccatum originale traducatur per traditionem seminis	595
QUAESTIO XXII.	595
ART. XXXIII. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale	596
ART. XXXIV. Utrum suspensio sit peccatum mortale	596
ART. XXXV. Utrum liceat uti sortibus	597
ART. XXXVI. Utrum aliquis religiosus expelli debeat propter peccatum de religione	598

